

STEFFEN DIETZSCH
HUMBOLDT-UNIVERSITÄT, BERLIN
E-MAIL: STEFFENDIETZSCH@GMX.DE
ORCID: 0000-0002-4269-1589

Kant in sozialen und kognitiven Paradoxien

Herrn Prof. Dr. Hans-Christoph Rauh zum fünfundachtzigsten herzlich gewidmet

„Den lieb' ich, der Unmögliches begehrt“.¹

Abstract: The article demonstrates that the perception of paradoxical problems does not signify the “end of reason”. On the contrary, paradoxes reveal new perspectives for independent thinking. In a sense, paradoxes expand thinking into a “stereoscopic” diversity. For Critical Philosophy, paradoxes also open up new spaces for communication dominated by irony. As a polemical tool, the paradox can expose cognitive inability within discourse (e.g., the Jacobi paradox) and thus entirely new paths of thought to “free us from an old delusion” (25:880).

Keywords: scandal of reason, community versus society, experimental philosophy, independent thinking

¹ Johann Wolfgang Goethe, „Faust II“, in: *Werke*, hrsg. im Auftrage der Großherzogin Sophie von Sachsen (Weimarer Ausgabe), Abt. I, Bd. 15 (Weimar: Böhlau, 1887–1919), 132 (Vers 7488).

Auch in Zeiten von Aufklärung – ohne ihr auch schon eine besonders perfide Dialektik des systemischen Scheiterns zu unterstellen – hat es das Handeln und Denken in ihr mit besonderen Koordinationsproblemen zu tun; selten nur gelingt dabei das *concordia discors – discordia concors*. – So konzidiert Kant der Betriebsform seiner aufklärungs- und fortschrittsbereiten Gegenwart durchaus „einen befremdlichen, nicht erwarteten Gang menschlicher Dinge“;² – so wie auch sonst im Allgemeinen, dass, wenn man die Geschichte „im Großen betrachtet, darin fast alles paradox ist. Ein größerer Grad bürgerlicher Freiheit scheint der Freiheit des *Geistes* des Volks vortheilhaft und setzt ihr doch unübersteigliche Schranken“.³

Daraus knüpft sich eine Vermutung zur Aktualität der Transzendentalphilosophie, die schon Heiner Klemme vor einiger Zeit formulierte, nämlich dass wir gerade heute immer wieder Fragen stellen, die wir nicht beantworten können. Solange dies der Fall sein wird, interessiert uns eine Philosophie, die unsere Alltagsüberzeugungen hinterfragt, unser abstraktes Denken schult und uns über die Grenzen unserer Erkenntnis zu reflektieren motiviert“.⁴

Hinsichtlich der Paradoxie bei Kant sind zwei Fragen zu stellen:

1. Gehört zum „*Revolutionnaires* der kritischen Philosophie“⁵ auch ihre Nähe zur Paradoxie?
2. Ist also die Paradoxie bloß ein „Scandal der Vernunft des scheinbaren Widerspruchs der Vernunft mit ihr selbst“⁶?

² Kant, *Was ist Aufklärung?* (8:41). [Kants Schriften zitiere ich nach *Kants gesammelten Schriften*, hrsg. v. der Königlich-Preußischen (später Deutschen) Akademie der Wissenschaften (Berlin: Georg Reimer, danach Walter de Gruyter, 1900–). Bei Zitatenachweisen notiere ich x: für den Band und xx. für die Seite. Der Text der Kritik der reinen Vernunft zitiere ich unter Verwendung der üblichen Originalpaginierung »A« bzw. »B«].

³ *Ibidem*.

⁴ Heiner Klemme, „Kant und die Paradoxien der Kritischen Philosophie“, *Kant-Studien* 98 (2007): 55.

⁵ Karl August Böttiger, *Literarische Zustände und Zeitgenossen*, hrsg. Karl Wilhelm Böttiger, Bd. 2 (Leipzig: F. A. Brockhaus, 1838), 17 [Elise Reimarus (1735–1805) im Gespräch].

⁶ Kant an Christian Garve, v. 21. Sept. 1798 (7:255).

*

Und gerade innerhalb solcher Problemlagen paradoxer Weltprozesse und solchen Weltverstehens postuliert Kant ein Aufklärungsparadox: er fragt: „Leben wir denn nun jetzt in einem *aufgeklärten* Zeitalter?“⁷ Und seine Antwort ist auch noch die unsere: „Nein, aber wohl in einem Zeitalter der *Aufklärung*“.⁸ Ein solches war, so Kant, das *Zeitalter Friedrichs (des Großen)* mit seinen politischen und kognitiven Innovationen, – dem auch wir uns mit unseren demokratischen und digitalen Aufbrüchen als Aufklärungsbemühungen wohl zugesellt fühlen dürfen. Und ob wir Menschen nun, in unterschiedlichen Zeitaltern von *Aufklärungen*, endlich auch selber zu *Aufgeklärten* werden könnten, – das läßt Kant zunächst offen. – Die dauerhafte Nähe zu Paradoxien dabei hat seinen Grund in der entsprechenden anthropologischen Betriebsform, nämlich, das „aus so krummen Holze, als woraus der Mensch gemacht ist, nichts ganz Gerades gezimmert werden (kann)“.⁹ – Auf einen ähnlichen Befund hat dann auch der Kant-Verehrer Goethe angesichts ergebnisfreier Dispute schon in seinem Alltag aufmerksam gemacht: „[...] und läßt mir jene Streite / Von Tyrannei und Sklaverei bei Seite / Sie streiten sich, so heißt's, um Freiheitsrechte, / Genau besehn sind's Knechte gegen Knechte“.¹⁰

Damit sich, wie Kant hofft, in der Gesellschaft erstens der „Hang und Beruf zum freien *Denken*“¹¹ befeuern lassen und es zweitens allmählich dazu, käme „den Menschen, der nun *mehr als Maschine* ist, seiner Würde gemäß zu behandeln“¹² muss man mit einem grundlegenden Paradox zurecht zu kommen versuchen: dem zwischen *Gemeinschaft* und *Gesellschaft*. Um hier den Kristallisationspunkt zu markieren, findet Kant die treffliche Formulierung vom „Antagonismus der *ungeselligen Geselligkeit*“.¹³ Mit diesem Paradox werden die Handlungsoptionen des Menschen fixiert: wir *vereinzeln* uns, indem

⁷ Kant, *Was ist Aufklärung?* (8:40).

⁸ Ibidem.

⁹ Kant, *Ideen zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (8:23).

¹⁰ Goethe, „Faust II“, 107 (Verse 6956–6962).

¹¹ Kant, *Was ist Aufklärung?* (8:41).

¹² Ibidem.

¹³ Kant, *Ideen zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (8:20).

wir uns *vergesellschaften*. – Das aber war der philosophische Einfall, mit dem es dann möglich wurde, erstmals einen Begriff von *Gesellschaft* als etwas die Menschen abstrakt Verbindendes zu bilden. Im Subjekt, im (bislang) nur als empirischen Körper wahrgenommenen Menschen, erkennt Kant einen neuen, ideellen Gesamtkörper, den er als ‚transzendentes Subjekt‘ konzeptualisiert, – so dass begriffen werden kann, dass der Mensch nicht mehr zualterererst äußere, anschauliche, *empirische Verhältnisse* zu anderen einzugehen hat, sondern vor allen Dingen selber – apriorisch – ein *Selbstverhältnis* ausweist und bildet. Damit konnte man den alten Begriff der *Gemeinschaft*, der die Menschen bloß naturalistisch verband, durch Blutsbande, Familien- und Clanstrukturen, durch tribalistische, völkische Zusammenhänge, überwinden. Erst dadurch war es möglich den Menschen mit Kant neu zu bestimmen als *citoyen du monde*. Und dessen *europäische Botschaft* ist: dass *erstens* eine methodenbewußte Philosophie nur eins wollen kann, nämlich der Erde treu zu bleiben, und *zweitens*, die Erinnerung wach zu halten, mit der der Mensch nach Kant immer „anfangen sollte, [nämlich] dass er doch niemals etwas mehr als ein Mensch sei“.¹⁴

*

Kant bemerkt ein anderes Verhaltens-Paradox, das in Krisenlagen (und massenhaft gerade gegenwärtig!) immer wieder hervorbricht: „Der Mensch muß sich in die Natur schicken lernen, aber er will, daß sie sich in ihn schicken soll“.¹⁵ Einer der Gründe dafür liegt in der empiristischen Engführung im Denken, in unübersichtlichen Stimmungslagen die Kluft zwischen den *Wahrnehmungen* und den *Ursachen* (von zum Beispiel Katastrophen) zu vergrößern: „Herder verdirbt die Köpfe dadurch, daß er ihnen Muth macht, ohne Durchdenken der principien mit bloß empirischer Vernunft allgemeine Urtheile zu fällen“;¹⁶ – im übrigen ein Mangel Herders, der darin zu begrün-

¹⁴ Kant, *Fortgesetzte Betrachtung der seit einiger Zeit wahrgenommenen Erderschütterungen* (1:472).

¹⁵ Kant, *Geschichte und Naturbeschreibung des Erdbebens* (1:456).

¹⁶ Kant, *Nachlaß zur Anthropologie* (15:399).

den ist, dass ihm „ein Alle bindendes, besonnenes Ich fehlt, ohne welches keine Philosophie und Poesie sich vollendet“.¹⁷

Im Gegensatz zum Empirischen konstatiert Kant aber überraschend ein Gefallen am Paradoxen: „wir bekommen dadurch Hoffnung zu einer neuen Einsicht und lernen die Sache von einer anderen Seite kennen, als wir sie noch gekannt haben: wir erhalten Hoffnung, dadurch uns von einem alten Wahne zu befreien“.¹⁸

*

Kant hatte immer schon eine paradoxe Beziehung zur Philosophie: „Die Metaphysik, in welche ich das Schicksal habe, verliebt zu sein, ob ich mir gleich von ihr nur selten einiger Gunstbezeichnungen rühmen kann“.¹⁹

Um den Widerspruch der Vernunft mit sich selber zu bereinigen, schien ein Umsturz im philosophischen Denken vonnöten, der an Radikalität nur mit der des Copernicus zu vergleichen wäre. So wie Copernicus den Blick über die Erde hinaus in die Tiefe des Raums und der Zeit erweiterte, so hat Kant seinen Blick in die Tiefe unseres Verstandes und der Vernunft erweitert; hin ins *Selberdenken als autopoietisches* Vermögen.

Beide Male wird das Denken befreit vom Zwang zum *Absoluten*. Vernünftiges Denken verläuft nicht länger unter der Maßgabe des *sub specie aeternitatis* (also unter dem Gesichtspunkt der Ewigkeit). Denn: „Nach drüben ist die Aussicht uns verstellt“.²⁰

Kants transzendental-philosophische Kritik aller Erkenntnis erzeugt eine im Vergleich zur alten universalistischen Metaphysik reduzierte Wissenspraxis. Er kapriziert sich auf die Diesseitigkeit und das Fragmentarische aller wissenswerten Dinge, – er konzentriert sich aufs Endliche der Erscheinungen. Seine kritische, Kant sagt auch „*skeptische*“, Methode versteht er als

¹⁷ Jean Paul an Friedrich Heinrich Jakobi, v. 14. Mai 1803; Jean Paul, „Briefe an Friedrich Heinrich Jakobi“, in: *Jean Paul's Sämtliche Werke*, 12. Lieferung, Bd. 5 (Berlin: Reimer, 1828), 108.

¹⁸ Kant, *Vorlesungen zur Anthropologie* (25:880).

¹⁹ Kant, *Träume eines Geistersehers* (2:367).

²⁰ Goethe, „Faust II“, 309 (Vers 11442).

„Experimentalphilosophie“.²¹ Kant wollte nun damit begreiflich machen, dass *Erkennen* ein Vorgang des *Konstruierens* ist, „wodurch man im Stande ist, den Zusammenhang der Dinge mit ihren Gründen [selber *herzustellen und damit*] deutlich einzusehen“.²²

*

Hierbei wurde Kant nun selber mit einem Paradoxon konfrontiert, dass sich aus seiner kritischen Infragestellung herkömmlicher Ding-Erkenntnis ergeben würde: das *Jacobi- Kant-Paradox*. Jacobi klagte, dass er „unaufhörlich darüber irre wurde, daß ich *ohne* jene Voraussetzung [des *Ding-an-sich*] in das System nicht hineinkomme, und *mit* jener Voraussetzung darin nicht bleiben konnte“.²³

Hier will uns Kant allerdings eine Unterscheidung zumuten, nämlich dass beim „Gegenstand als *Erscheinung* (und) von ihm als Objekt *an sich* unterschieden wird“.²⁴ Wollte man einen Ding-Bezug der Erscheinungen infrage stellen, „würde der ungereimte Satz daraus folgen, daß Erscheinungen ohne etwas wäre, was da erscheint“.²⁵ – Mit Kant also haben wir „Objecte in zweyerley Bedeutung“²⁶ zu nehmen: als *Erscheinungen* oder als *Dinge-an-sich-selbst-betrachtet*.

Jacobi und seine Freunde bewerten dieses Paradox von Kant als systemischen Beleg für „die *durchgängige absolute Unwissenheit*, welche der transzendente Idealismus behauptet“.²⁷ Eine weitwirkende, gleichwohl falsche Darstellung der Kantschen Kritik. Denn: „Der Kern der Kantischen Philosophie ist: daß wir einen Gegenstand nur in so weit begreifen, als wir ihn in Gedanken vor uns werden zu lassen, ihn im Verstande zu erschaffen

²¹ Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (B 452).

²² Kant, *Nachlass*, Refl. Nr. 1726 (16:94).

²³ Friedrich Heinrich Jacobi, „David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus“, in: *Schriften zum transzendentalen Idealismus*, hrsg. v. Walter Jaeschke u.a., Bd. 2.1 (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2004), 109.

²⁴ Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (B 69).

²⁵ *Ibidem* (B XXVI f.).

²⁶ *Ibidem* (B XXVII).

²⁷ Jacobi, „David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus“, 112.

vermögen“.²⁸ *Erscheinungen* haben natürlich einen Ding-Bezug (anders als der *Schein*), durch den objektive Erkenntnis möglich wird, – natürlich nicht als *Erkenntnis aller Dinge* (an-sich-selbst-betrachtet).

Was Kant damit meint, ist: über den Wert eines gedanklichen Vorgangs, seiner Wahrheit, wird man nichts begreifen, wenn man meint, Weltverhältnisse *aus reinem Denken* erkennen zu wollen, nur aus Begriffen reiner Vernunft herausfinden zu können. Kant interessiert sich also nicht so sehr für den semantischen Status von reinen Begriffen, sondern er versucht etwas ganz anderes. Er interessiert sich für den konstruktiven (epistemischen) Zusammenbau von begrifflichen und nichtbegrifflichen Elementen. Also: Weder die Spontanität des *Denken* noch der Umstand, dass man Urteile logisch korrekt bilden kann, macht schon das aus, was man *Erkennen* nennen darf. „Das denkende *Ich* [...] hat deshalb noch gar keinen auf wirkliche Gegenstände sich erstreckenden Gebrauch und kann daher unsere Erkenntnis nicht im mindesten erweitern“.²⁹

Das Neue des Kantianismus kommt in einem Diktum aus dem Zentrum des Kantianismus jener Tage zum Ausdruck: „Das ächte Denken erscheint wie ein Machen – und ist auch solches“.³⁰ In späten Briefen und Notaten hat Kant gerade das auch immer wieder seinen Gesprächspartnern mit ganz ähnlichen Wendungen beizubringen versucht, so etwas die wiederholt vorkommende Wendung: „Denn nur das, was wir selbst machen können, verstehen wir aus dem Grunde“.³¹ Und noch in seinem *Opus postumum* heißt es: „Daß wir nichts einsehen, als was wir selbst machen können. Wir müssen uns aber selbst vorhermachen. [...] ,Selbstsetzung“.³²

Dieser Aspekt des *Konstruierens*, des *Herstellens* wird dann das ganze künftige Programm der Reform der Metaphysik durch Kant entscheidend

²⁸ Friedrich Hebbel, „Tagebücher“, in: *Friedrich Hebbel. Sämtliche Werke. Historisch-kritische Ausgabe*, hrsg. v. Richard Maria Werner, Bd. 1 (Berlin: B. Behr's, 1905), 82 f. [Eintrag Okt./Nov. 1836].

²⁹ Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (A 361).

³⁰ Novalis, „Das Allgemeine Brouillon“, in: *Schriften*, hrsg. v. Paul Kluckhohn und Richard Samuel, Bd. 3 (Stuttgart: W. Kohlhammer, 1983), 404 [Frag. Nr. 710].

³¹ Kant an Johann Plücker, v. 26. Jan. 1796 (12:56).

³² Erich Adickes, *Kants Opus postumum* (Berlin: Reuther & Reichard, 1920), 611 [*Kant-Studien*, Ergänzungshefte 50].

prägen. Man kann eben, so eine nachhaltige Einsicht Kants, „nur das verstehen und Anderen mitteilen, was wir selbst *machen* können“.³³ Kants transzendentaler Neuansatz enthält in sich eine „pragmatic theory of embodied rationality“.³⁴ Kant findet also das Kriterium für das, was künftig ‚Erkenntnis‘ heißen soll, an deren Konstruierbarkeit.

*

Auch das *Erkennen* ist in gewisser Hinsicht ja selber – wie auch die Freiheit – etwas Paradoxes: denn erstens verlangt es im sozialen Sinn eine Abkehr aus jeglicher Gemeinschaft, hin zum *Selberdenken*, – und wäre also ein interessanter Schritt hin zum *Rätsel der Gesellschaft* (Max Adler) überhaupt. ‚*Selbstdenken*‘ heißt den obersten Probirstein der Wahrheit in sich selbst (d.i. In seiner eigenen Vernunft) suchen“.³⁵ – Also nur, wenn man sich ‚*auf-den-Verstand*‘ stellt, und nicht nur aufs *Gefühl*, nicht nur auf eine *exzentrische Meinung* oder auf das, *was-alle-meinen*, – dann erst wäre eine neue Denkkultur des Prüfens, der Skepsis, der Infragstellung und der Wahrheit, also Aufgeklärt-sein möglich.

Das Selberdenken ist allerdings nicht zu verstehen als Alleine-Denken; vielmehr verhilft es dem Einzelnen zu einer „allgemeinen Menschenvernunft“³⁶, hat also intersubjektiven Anspruch. ‚Selberdenken‘ würde solipsistisch (und gattungsfeindlich), wenn individuell-gefühlte Selbstermächtigung des Ichs dazu führen sollte, alle biologischen, historisch-kulturellen und individuellen Varietäten des Menschen *volatil* und *ad hoc* (auch noch, wie neuerdings in Deutschland, strafbewährt) einzuebenen, nur um privat-exzentrisch ‚sich-selbst-bestimmen‘ zu dürfen (z.B. heute als ‚Frau‘ oder morgen als ‚Mann‘).

Sie (die *allgemeine Menschenvernunft*) ist nämlich – seit Spinoza – zu begreifen „als Teil des unendlichen Verstandes“³⁷ – Oder, um es nochmal mit

³³ Kant an Jacob Sigismund Beck, v. 1. Juli 1794 (11:515).

³⁴ Exemplarisch dafür: Helge Svare, *Body and practice in Kant*, (Dordrecht: Springer, 2006), 108 [*Studies in German Idealism* 6].

³⁵ Kant, *Was heißt: Sich im Denken orientieren?* (8:146).

³⁶ Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (B XXXVIII).

³⁷ Spinoza, Brief an Hendry Oldenburg, v. 10. Nov. 1665 [Nr. 32], in: Baruch Spinoza, *Briefwechsel*, hrsg. v. Manfred Walther (Hamburg: Meiner, 1986), 148.

Goethe zu sagen: „Und was der ganzen Menschheit zugetheilt [...], / Will ich in meinem innern Selbst genießen, [...] Und so mein eigen Selbst zu ihrem Selbst erweitern“.³⁸

Dieser Bezug *auf-sich-selbst*, auf den (*eigenen*) Verstand ist also nicht zu verstehen als ein asozialer, *privatistischer* Schritt weg aus der Gesellschaft, hin zu persönlichen Mutwillen und Egozentrik. – Sondern es ist umgekehrt gerade die zentrale Orientierung eben auf den Verstand ein Schritt hin zu unserem einzigen Vermögen, uns in Natur, Gesellschaft und am Menschen orientieren zu können. Das wird prominent noch in Hegels Rechtsphilosophie verteidigt, wenn vom „Denken als Bewußtsein des Einzelnen in Form der Allgemeinheit“ gesagt wird, das „daß Ich als *allgemeine* Person aufgefasst werde, worin *Alle* identisch sind. Der *Mensch gilt so, weil er Mensch ist*, nicht weil er Jude, Katholik, Protestant, Deutscher, Italiener usw. ist“.³⁹

Im Selberdenken wird also nicht auf etwas Individuell-Empirisches, auf etwas Einzelnes, Begabtes hingewiesen, sondern Kant will uns mit dem Paradox des *Selberdenken* das *Allgemeine in uns Menschen* zu erkennen geben. Das eben das, was uns alle über das Besondere (in uns) hinaus verbindet, das ist, dass wir Menschen sind. – Zwei große Kant-Verehrer, die seine Zeitgenossen waren, haben diese Leistung Kants, in jeder besonderen Person (und ihrer je verschieden sozialen, politischen oder ethnischen Maske) ihr Allgemeines als Mensch zu bemerken, zum Begreifen gebracht; – und es sind beide Male wir Deutsche, die im alltäglichen Umgang mit der Allgemeinbestimmung ‚*Mensch*‘ so schwer zurecht zu kommen scheinen:

Zum ersten Hölderlin (ihm war „*Kant der Moses unserer Nation*“⁴⁰) als er schrieb: „So kam ich unter die Deutschen. [...] Barbaren von alters her, durch Fleiß und Wissenschaft und selbst durch Religion barbarischer geworden [...] ich kann kein Volk mir denken, das zerrissner wäre, wie die Deutschen. Handwerker siehst du, aber keine Menschen, Denker aber keine

³⁸ Johann Wolfgang Goethe, „Faust I“, in: *Werke*, hrsg. im Auftrage der Großherzogin Sophie von Sachsen (Weimarer Ausgabe), Abt. I, Bd. 14 (Weimar: Böhlau, 1887–1919), 84 (Verse 1770–1775).

³⁹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, hrsg. v. Georg Lasson (Leipzig: Verlag von Felix Meiner, 1911), 169 [§ 209].

⁴⁰ Friedrich Hölderlin an seinen Bruder, v. 1. Jan. 1799; Friedrich Hölderlin, „Briefe“, in: *Sämtliche Werke und Briefe*, hrsg. v. Günter Mieth, Bd. 4 (Berlin–Weimar: Aufbau, 1970), 337.

Menschen, Priester aber keine Menschen, Herrn und Knechte [...] aber keine Menschen“.⁴¹

Und dann bei Goethe (ihm war „*Kant der vorzüglichste aller Denker*“⁴²) lesen wir: „Zur *Nation* euch zu bilden, ihr hoffet es, Deutsche, vergebens; Bildet, ihr könnt es, dafür freier zu Menschen euch aus“.⁴³

In seinem Alterswerk „*Streit der Fakultäten*“ bezeichnet Kant dieses *Selberdenken* ganz prominent als den von verschiedenen Seiten her „verschrieenen Freiheitsgeist der Vernunft“.⁴⁴

*

Das Subjekt wird sich im *Selberdenken* als ein *paradoxes Eines* erkennbar: in Novalis' Worten: „Die höchste Aufgabe [...] ist, sich seines transzendentalen Selbst zu bemächtigen, das Ich seines Ichs zugleich zu sein“.⁴⁵ Und was das bedeutet, hat Kant klar definiert: „*Selbstdenken* heißt den obersten Probestein der Wahrheit in sich selbst (d.i. In seiner eigenen Vernunft) suchen“.⁴⁶ Und eben nicht zuerst in historischen Autoritäten (und alten Scharteken); denn man kann natürlich Philosophie (gewissermaßen als Wissenschaft) auswendig lernen, – ohne danach allerdings philosophieren zu können. Dies ist eine bis heute unabgeholte Warnung davor, die Philosophie nicht in einer gelehrten Attitüde der Philologisierung oder Historisierung, oder gar der Politisierung verschwinden zu lassen.

Die kritische Vernunft Kants weist auch im Operieren, in der Aktivität ein Paradox aus: das hat Goethe schön beschrieben: Goethe schätzte Kant wegen des Hinweises auf „Wunderliche Bedingtheit des Menschen auf sei-

⁴¹ Friedrich Hölderlin, „Hyperion“, in: *Sämtliche Werke und Briefe*, hrsg. v. Günter Mieth, Bd. 2 (Berlin–Weimar: Aufbau, 1970), 261 f.

⁴² Gespräch v. 7. Febr. 1837 in: Johann Peter Eckermann, *Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens*, hrsg. v. Fritz Bergemann (Leipzig: Insel, 1968), 222.

⁴³ Johann Wolfgang Goethe, „Xenien“, in: *Werke*, hrsg. im Auftrage der Großherzogin Sophie von Sachsen (Weimarer Ausgabe), Abt. I, Bd. 5 (Weimar: Böhlau, 1887–1919), 218.

⁴⁴ Kant, *Der Streit der Fakultäten* (7:24).

⁴⁵ Novalis, „Blüthenstaub“, in: *Schriften*, hrsg. v. Jakob Minor, Bd. 2 (Jena: Diedrichs, 1923), 117.

⁴⁶ Kant, *Was heißt: Sich im Denken orientieren?* (8:146).

ne Vorstellung-Art“, die „Kant sehr richtig mit [dem Begriff] *Antinomie* der Vorstellung-Art ausdrückt“.47 – Dieser paradoxe Zugang zur Welt, zum Denken und zum Handeln bei Kant, eben über Antinomien, war es wohl, der Goethe bei dem Königsberger Philosophen überrascht hat. „Die Kantische Philosophie, welche das Subject so hoch erhebt, indem sie es [aber zugleich] einzuengen scheint, hatte er [wie schon Schiller!] mit Freuden in sich aufgenommen“.48

Diese methodische Tugend, der Umgang mit Antinomien, hat Goethe besonders interessiert; in seinem Aufsatz *Anschauende Urteilskraft* (1817) betont Goethe eine zentrale Pointe der kritischen Philosophie, als er bemerkte, es „wollte mir manchmal dünken, der köstliche Mann verfare schalkhaft ironisch, indem er bald das Erkenntnisvermögen aufs engste einzuschränken bemüht schien, bald über die Grenzen, die er selbst gezogen hatte, mit einem Seitenwink hinausdeutete“.49 Und in einem Gespräch mit Eckermann (am 1. Sept. 1829) bekräftigt Goethe: „Kant hat unstreitig am meisten genützt, indem er die Grenzen zog, wie weit der menschliche Geist zu dringen fähig ist, und daß er die unauflöselichen Probleme liegen ließ“.50

*

Folgerungen:

Die Transzendentalphilosophie Kants hatte gerade auch in ihrer unmittelbaren Wirkungsgeschichte (in Jena) eine Aura des Paradoxen weitergegeben, z.B. an die romantische Naturphilosophie; Deren zentrales Postulat lautete: „Über die Natur philosophieren, heißt die Natur *schaffen*“.51

⁴⁷ Goethe im Gespräch mit S. Boisserée, am 2. Aug. 1815, in: Wolfgang Herwig, *Goethes Gespräche*, Bd. 2 (Zürich-Stuttgart: Artemis, 1969), 1029.

⁴⁸ Goethe, „Glückliches Ereignis“, in: *Werke*, hrsg. im Auftrage der Großherzogin Sophie von Sachsen (Weimarer Ausgabe), Abt. II, Bd. 11 (Weimar: Böhlau, 1887–1919), 15.

⁴⁹ Goethe, „Anschauende Urteilskraft“, in: *Werke*, hrsg. im Auftrage der Großherzogin Sophie von Sachsen (Weimarer Ausgabe), Abt. II, Bd. 11 (Weimar: Böhlau, 1887–1919), 54.

⁵⁰ Eckermann, *Gespräche mit Goethe*, 336.

⁵¹ Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, „Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie“, in: *Sämtliche Werke*, Abt. I, Bd. 3 (Stuttgart-Augsburg: Cotta, 1858), 13.

Noch Goethe wußte um das *paradoxe Eine*: „Kein Lebendiges ist ein Eins, / Immer ist's ein Vieles“.⁵² – Im Bewirtschaften dieses *Vielen als Einem* kommt es gerade auch bei natürlichen Prozessen der Gestaltbildung zu Problemen (das steigert sich dann noch bei vom Menschen verursachten kulturell-historischen Formbildungen). Insgesamt kommt es Goethe auch morphologisch darauf an, „das ungeheure Geheimnis, das sich in stetigem Erschaffen und Zerstören an den Tag gibt, zu erkennen“.⁵³ Dass es also eine „Möglichkeit einer Schlußbildung“ geben wird, „wo denn abermals das Viele vom Vielen sich sondert, aus dem Einigen das Viele hervortritt“.⁵⁴ Eben weil „die Gestaltbarkeit in's Unendliche überall Differenzierungen hervorbringt“.⁵⁵

Solche Vexierspiele mit Polaritäten kann man wohl nicht in einer bloß oberflächlichen, eindimensionalen Sprache darstellen, – es braucht eine sozusagen *stereoskopische* Sprache (Goethe: „Perspektivische“⁵⁶). Damit kann man den Grund und das ihn Ergründende zugleich zu erfassen versuchen, – mit Goethe gesagt, „die Natur zugleich und sich selbst zu erforschen, weder ihr noch seinem Geiste Gewalt anzuthun, sondern beide [...] mit einander in's Gleichgewicht zu setzen“.⁵⁷

Dass dabei etwas „gewöhnlich den Sinnen widerspricht“,⁵⁸ gar als Paradoxes, ist keineswegs ein Zeichen investigativer Schwäche; vielmehr – und gerade das sei Goethe „aus Kants Naturwissenschaft“ aufgegangen – bezeugt das, dass die „Urpolarität aller Wesen, welche die unendliche Mannigfaltigkeit der Erscheinungen durchdringt und belebt“.⁵⁹

⁵² Goethe, „Epirrhema“, in: *Werke*, hrsg. im Auftrage der Großherzogin Sophie von Sachsen (Weimarer Ausgabe), Abt. I, Bd. 3 (Weimar: Böhlau, 1887–1919), 88.

⁵³ Goethe, „Zur Morphologie. Die Metamorphose“, in: *Werke*, hrsg. im Auftrage der Großherzogin Sophie von Sachsen (Weimarer Ausgabe), Abt. II, Bd. 6 (Weimar: Böhlau, 1887–1919), 99.

⁵⁴ Goethe, „Zur Morphologie. Verfolg. Aphoristisches“, in: *Werke*, hrsg. im Auftrage der Großherzogin Sophie von Sachsen (Weimarer Ausgabe), Abt. II, Bd. 6 (Weimar: Böhlau, 1887–1919), 353.

⁵⁵ *Ibidem*, 358.

⁵⁶ Johann Wolfgang Goethe, *Maximen und Reflexionen*, hrsg. v. Max Hecker (Weimar: Verlag der Goethe-Gesellschaft, 1907), 284.

⁵⁷ *Ibidem*, 238.

⁵⁸ *Ibidem*, 237.

⁵⁹ Goethe, „Campagne in Frankreich 1792“, in: *Werke*, hrsg. im Auftrage der Großherzogin Sophie von Sachsen (Weimarer Ausgabe), Abt. I, Bd. 33 (Weimar: Böhlau, 1887–1919), 196.

Paradoxien schützen die Vernunft, so eine Folgerung aus ihrer transzendentalphilosophischen Erneuerung, vor dem (falsch-)konsequenten ‚Letzten‘, dem ‚Absoluten‘. Paradoxien verweisen uns – momentan ratlos – immer auf das vernünftiger Diskursivität allein angemessene ‚Vorletzte‘. – Dies ist eine Überlegung, die die Transzendentalphilosophie – als eines kritisch-diskursiven Unternehmens im Umgang mit dem „Mannigfaltigen“ – wegen unserer menschenvernünftigen Urteilskraft folgern und zu unterstellen vermag, – und zwar gerade wegen des antinomischen, ja paradoxalen Charakters der Vernunft. – Darauf hat Jürgen Habermas einmal verwiesen, als er gegen Hegels absoluten Idealismus festhielt: „Hegel vermag nur Einheit und Diremption der Einheit, sowie die Einheit beider zu konstruieren, nicht aber so etwas wie eine positiv gesetzte *falsche Einheit*. Nach Hegel hat diejenige Realität, welche dem Begriff nicht entspricht [...] keine Macht“⁶⁰ Das aber ist falsch; und deshalb kann auch ein Paradoxes, als Modus einer solchen „positiv gesetzten *falschen Einheit*“ gelten dürfen, und nicht mehr ausgeschlossen werden; – womöglich als ein logisch nicht mehr erreichbares *Letztes, Absolutes, Wahres*. Damit kommt prominent und unerwartet die philosophische *Problematik des Vorletzten* (Siegfried Krakauer) zum Tragen; – nämlich dass so erzeugte (und ‚geframte‘) Wirklichkeiten weder als bloß (empirisch) kontingente noch als bloß (begrifflich) verabsolutierte sollen gelten dürfen. Alles *Freie, Vergegenständlichte, Entfremdete*, d.h. alle morphologischen, objektiven *Gestaltungen* weisen diese Aura des *Vorletzten* aus: „Das Letzte kann man noch aus sich selbst herauschlagen, das Vorletzte niemals“.⁶¹

Literaturverzeichnis

- Adickes Erich. 1920. *Kants Opus postumum*. Berlin: Reuther & Reichard.
Böttiger Karl August. 1838. *Literarische Zustände und Zeitgenossen*. Hrsg. v. Karl Wilhelm Böttiger, Bd. 2. Leipzig: F. A. Brockhaus.
Eckermann Johann Peter. 1968. *Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens*. Hrsg. v. Fritz Bergemann. Leipzig: Insel.

⁶⁰ Jürgen Habermas, *Theorie und Praxis* (Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1971), 196.

⁶¹ Siegfried Krakauer, *Werke* (Frankfurt/Main: Suhrkamp, 2004), Bd. 6.3, 153.

- Goethe Johann Wolfgang. 1887–1919. *Werke*. Hrsg. im Auftrage der Großherzogin Sophie von Sachsen (Weimarer Ausgabe). Abt. I–IV. Bd. 1–133 (in 143). Abt. I: Werke. Bd. 1–55 (in 63). Abt. II: Naturwissenschaftliche Schriften. Bd. 1–13 (in 14). Abt. III: Tagebücher. Bd. 1–15 (in 16). Abt. IV: Briefe. Bd. 1–50. Weimar: Böhlau.
- Goethe Johann Wolfgang. 1907. *Maximen und Reflexionen*. Hrsg. v. Max Hecker. Weimar: Verlag der Goethe-Gesellschaft.
- Habermas Jürgen. 1971. *Theorie und Praxis*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Hebbel Friedrich. 1905. „Tagebücher“. In: *Friedrich Hebbel. Sämtliche Werke. Historisch-kritische Ausgabe*. Hrsg. v. Richard Maria Werner, Bd. 1. Berlin: B. Behr's.
- Hegel Georg Wilhelm Friedrich. 1911. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Hrsg. v. Georg Lasson. Leipzig: Verlag von Felix Meiner.
- Herwig Wolfgang. 1969. *Goethes Gespräche*, Bd. 2. Zürich–Stuttgart: Artemis.
- Hölderlin Friedrich. 1970. „Briefe“. In: *Sämtliche Werke und Briefe*. Hrsg. v. Günter Mieth, Bd. 4. Berlin–Weimar: Aufbau.
- Hölderlin Friedrich. 1970. „Hyperion“. In: *Sämtliche Werke und Briefe*. Hrsg. v. Günter Mieth, Bd. 2. Berlin–Weimar: Aufbau.
- Jacobi Friedrich Heinrich. 2004. „David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus“. In: *Schriften zum transzendentalen Idealismus*. Hrsg. v. Walter Jaeschke u.a., Bd. 2.1, 103–112. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Kant Immanuel. 1900–. *Kants gesammelte Schriften*. Hrsg. v. der Königlich-Preussischen (später Deutschen) Akademie der Wissenschaften. Berlin: Georg Reimer, danach Walter de Gruyter.
- Klemme Heiner. 2007. „Kant und die Paradoxien der Kritischen Philosophie“. *Kant-Studien* 98: 40–56.
- Krakauer Siegfried, *Werke*, (Frankfurt/Main: Suhrkamp, 2004), Bd. 6.3.
- Novalis. 1923. „Blüthenstaub“. In: *Schriften*. Hrsg. v. Jakob Minor, Bd. 2. Jena: Dietrichs.
- Novalis. 1983. „Das Allgemeine Brouillon“. In: *Schriften*. Hrsg. v. Paul Kluckhohn und Richard Samuel, Bd. 3. Stuttgart: W. Kohlhammer.
- Paul Jean. 1828. „Briefe an Friedrich Heinrich Jacobi“. In: *Jean Paul's Sämtliche Werke*. 12. Lieferung, Bd. 5. Berlin: Reimer.
- Schelling Friedrich Wilhelm Joseph. 1858. „Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie“. In: *Sämtliche Werke*, Abt. I, Bd. 3, 1–326. Stuttgart–Augsburg: Cotta.
- Spinoza Baruch. 1986. *Briefwechsel*. Hrsg. v. Manfred Walther. Hamburg: Meiner.
- Svare Helge. 2006. *Body and practice in Kant*. Dordrecht: Springer.