

Die Achillesferse der Aufklärung : Überlegungen zur Korrespondenzproblematik

Autor(en): **Kemper, Dirk**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **79 (2023)**

Heft 1

PDF erstellt am: **30.06.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-1042233>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Die Achillesferse der Aufklärung

Überlegungen zur Korrespondenzproblematik

Dirk Kemper

Sobald unsere westeuropäische Kultur, die historisch in der griechisch-römischen Antike wurzelt, ihre eigene Identität beschreibt, rückt als Leitkategorie die ›Vernunft‹ in den Mittelpunkt. Doch nicht nur die Mitglieder unserer eigenen kulturellen Formation, sondern alle Menschen, ›den‹ Menschen als Gattungswesen schlechthin, definieren wir über seine Teilhabe an der ›ratio‹, an der Vernunft. Aristoteles nennt den Menschen das ›animal rationale‹ (gr. ›zoon logikon‹), das Tier, das deshalb eben nicht mehr Tier ist, weil es sich der Vernunft bedienen, das heißt ›denken‹ kann. Alles andere, was das Menschsein ferner ausmachen könnte, erscheint als sekundär. Zweitausend Jahre später bezeichnet Descartes den Menschen als ›res cogitans‹, als denkende Substanz, bei dem man von allem absehen könne, nur nicht von seiner Teilhabe an der Vernunft. Der Mensch hat nur noch eine punktförmige Identität, die in seinem ›cogito‹/›ich denke‹ besteht, das ihn aber versichert: ›ergo sum‹/›also bin ich‹.

Auf diesen Punkt brachte auch Immanuel Kant 1784 das gesamte Projekt der Aufklärung: «Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit». Ihr Schlachtruf laute: «Sapere aude! Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen!»¹

Als zu Beginn des Jahrtausends am Entwurf einer europäischen Verfassung gearbeitet wurde, musste in der Präambel die kollektive europäische Identität möglichst plakativ bestimmt werden. In Konkurrenz standen der griechisch-römische Ratiozentrismus und das Christentum als kulturbildende Kraft. Konsensfähig war der Rekurs auf die Vernunft:

In dem Bewusstsein, dass der Kontinent Europa ein Träger der Zivilisation ist und dass seine Bewohner, die ihn seit Urzeiten in immer neuen Schüben besiedelt haben, im Laufe der Jahrhunderte die Werte entwickelt haben, die den Humanismus begründen: Gleichheit der Menschen, Freiheit, Geltung der Vernunft [...].²

1 Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?, in Kant, Werke 11, 53.

2 Amtsblatt der Europäischen Union C169/3 vom 18.07.2003, «Entwurf. Vertrag über eine Verfassung für Europa».

Aus der Binnenperspektive des Mainstreams unserer Kultur erscheint dieser Ratiozentrismus völlig alternativlos. Deshalb wenden wir ihn meist unbeachtet auch nach aussen an, fordern von anderen Kulturen die bedingungslose Anerkennung unserer Standards der Vernunft. Der Islam müsse sich endlich der Aufklärung öffnen, hiess es entsprechend nach dem 11. September 2001. Wir meinen, zu solchen, letztlich kulturimperialistisch zu nennenden Forderungen ein gutes Recht zu haben, weil uns die Aufklärungsphilosophie immer wieder gelehrt hat, dass die Forderungen der Vernunft für alle Zeiten (diachron) und für alle Völker (synchron) ein und dieselben seien.

Friedrich Nietzsche nannte diesen Tanz um das goldene Kalb der Vernunft in der westeuropäischen Kultur «Sokratismus», legte Widerspruch ein und Alternativen vor. Die Kritik am Ratiozentrismus ist seither nicht mehr abgerissen und präsentiert sich in höchst unterschiedlichem Design (Biozentrik, Physiozentrik; postcolonial studies etc.).

Entscheidend erscheint für uns vielmehr die Überlegung, dass hinter dieser Hochschätzung der Vernunft auch eine besondere Wertsetzung stehen muss, die die Vernunft zum «summum bonum», zum höchsten Wert überhaupt macht. Ohne dass wir es wirklich begründen könnten – denn das ging ja nur mit den Mitteln und in Anwendung der Vernunft –, messen wir der Vernunft einen Wert an sich bei, einen Wert von Anfang an, rein axiomatisch. Doch was ist es, das den ausserordentlichen Wert der Vernunft begründet? Was rechtfertigt unseren Kult um die Vernunft?

Doch wie auch immer die Selbstbegründung des Ratiozentrismus ausfällt, wird sie irritiert durch das biblische Sündenfallnarrativ, das einen Teil der menschlichen Erkenntnisvermögen, genauer den ethischen Gebrauch der Vernunft, unter das Verdikt von Sünde, Hybris und Auflehnung gegen Gottes Gebot stellt. Diese Provokation versteht sich vor allem im Jahrhundert der Aufklärung leicht und wirkt banal. Im Kern geht es jedoch um die heikle Frage, ob «Aufklärung» und Teilhabe an der «Wahrheit» tatsächlich die seinerzeit viel diskutierte «Bestimmung des Menschen» ausmachen. War der «paradiesische» Zustand und die Harmonie mit Gott nicht daran gebunden, dass der Mensch auf einen Teil des Gebrauchs der Vernunft Verzicht tat? Und – fundamentaler noch – korrespondiert die Struktur unserer Erkenntnisorgane, die geschaffen wurden vor dem Sündenfall für ein Leben im Paradies, tatsächlich mit der Struktur der Welt, in der sich der Mensch, nach dem Sündenfall belegt mit Strafen, bewähren muss? Gerade in diesem letzten Punkt, in Korrespondenz zwischen der Ordnung des Denkens und

der Ordnung des Seins, liegt die Achillesferse für das Projekt der Aufklärung. Sie erklärt zum Beispiel, warum Kant, der biblische Erzählungen als Kommentar zu Natur und Wesen des Menschen reformulierte, die Sündenfallerzählung vollkommen mied und sich an einer Reformulierung gar nicht versuchte.

Die philosophisch-theologische Begründung für den präsupponierten, ausserordentlichen Wert der Vernunft lag lange im Begriff *«lumen»/«Licht»*, genauer in dem des *«lumen rationis»*, des *«Lichts der Vernunft»*. Bereits Aristoteles nutzt diese Metapher, um die axiomatische, apriorische Wertsetzung und Geltung der Vernunft zu kennzeichnen.³ Dieses Licht ist Aktivität, gleichsam die erkenntnisfördernde oder -ermöglichende Kraft. Sie setzt das zu Erkennende ins Licht und wohnt dem Erkannten noch inne. Genauer, der Umstand, dass das *«lumen rationis»* die Erkenntnis erst ermöglicht, ist der Grund dafür, dass wir das Erkannte überhaupt erkennen können. Erkennbar – mit Hilfe der Vernunft – ist das, was – mit Hilfe der Vernunft – erst erschaffen oder konstituiert wurde (kultursemiotisch nach Giambattista Vico: *verum quia factum*).

Die entscheidende Frage lautet natürlich, woher dieses *«lumen rationis»*, das auch als *«lumen naturale»* bezeichnet wird, stammt. Das Attribut *«naturale»* macht es zum Teil der Natur, zum Teil von Gottes Schöpfung und verweist so in der Gedankenwelt des späten 18. Jahrhunderts auf seinen numinosen Ursprung. Auf ähnliche Weise bezeugen auch Bruderschaft und Analogie zwischen dem *«lumen naturale»* und dem *«lumen supernaturale»* den göttlichen Ursprung beider. Letztere ermöglicht das Erkennen der übernatürlichen Mitteilung Gottes in Form der Offenbarung, des Wirken Jesu auf der Erde oder von Wundern.⁴

Worauf es uns ankommt: So sehr wir auch im Kontext einer säkularen Weltauffassung das Licht der Vernunft, die Sonne der Vernunft, die Aufklärung oder schlicht das Einleuchtende verehren, die Wertschätzung der Vernunft kann die Vernunft nicht selbst begründen, sie geht vielmehr – so unsere These – auf einen vormodernen Brückenschlag vom Numinosen zum Menschlichen zurück, der nach heutigen Diskursregeln nicht mehr zu übersetzen ist. Wie in vielen Konstruktionen der Moderne liegt auch im Ratiozentrismus ein vormoderne metaphysischen Erbe, das wir im modernen philosophischen Diskurs zwar nicht mehr sinnvoll (re-)formulieren können oder wollen, das dadurch aber nicht obsolet wird. In unserer säkularen Gegenwart geben wir uns damit zufrieden, das

3 Vgl. Art. *«Lumen naturale»*, HWPh 5: 548f (W. Beierwaltes); Eisler 1904: I 621ff.

4 Vgl. Art. *«Lumen fidei»*, HWPh 5: 545ff (B. Justus).

«lumen rationis» oder «lumen naturale» als «angeboren» zu definieren und zum Teil der anthropologischen Grundausstattung des Menschen zu machen. Dass solche Ausblendungsversuche, mit denen wir das Metaphysische oder Theologische vermeiden wollen, Probleme allenfalls verschleiern, aber nicht lösen, soll die nachfolgende Argumentation zeigen.

Ausblendungsversuche unternimmt auch Immanuel Kant, in dessen moderner Transzendentalphilosophie die Vernunft noch weiter aufgewertet wird – auch wenn ihr zugleich kritisch Grenzen gezogen werden. Als veraltet gilt ihm die Frage nach dem Ding an sich im Rahmen einer Theorie des Seienden, denn die Erkenntnistheorie seiner Zeit hatte längst gezeigt, dass die Dinge, wie sie uns erscheinen, nicht einfach so sind, sondern im Prozess der Erkenntnis erst entstehen beziehungsweise konstituiert werden. So definiert sich ein neuer *Gegenstand* der modernen Philosophie, die nicht mehr das Sein des Seienden untersucht, sondern den Erkenntnisprozess – oder die Tätigkeit der Vernunft. Entsprechend verändert sich das *Erkenntnisziel*: Nicht mehr Eigenschaften des Dings oder Objekts stehen im Fokus, sondern die Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung, wie sie vor jeder Erfahrung/a priori oder in der Erfahrung im Subjekt liegen. Erkenntnisziel der Philosophie ist also eine Theorie des Wissens und Erkennens. *Methodologisch* gewendet untersucht sie mit den Mitteln von Verstand und Vernunft die Arbeit von Verstand und Vernunft.

Etwas Zirkuläres deutet sich hier an und findet sich tatsächlich in Kants eigenen Versuchen wieder, «Philosophie» oder «philosophieren» zu definieren. «Philosophieren» heisse, «das Talent der Vernunft in der Befolgung ihrer allgemeinen Prinzipien an gewissen vorhandenen Versuchen üben, doch immer mit Vorbehalt des Rechts der Vernunft, jene selbst in ihren Quellen zu untersuchen und zu bestätigen, oder zu verwerfen.»⁵ Philosophie stellt sich demnach wesentlich als *Selbstbeschreibung* und *Selbstanalyse* der Vernunft dar; sie ist zugleich Objekt des Erkenntnisprozesses und methodisches Rüstzeug des erkennenden Subjekts. Der (dabei vollzogene oder untersuchte) Gebrauch der Vernunft kann aber unterschiedlich sein und bewertet werden, je nachdem, ob «die wesentlichen Zwecke der menschlichen Vernunft (teleologia rationis humanae)» verfolgt werden oder nicht. Der Philosoph soll demnach den Gebrauch der Vernunft ordnen, beherrschen und auf ein Ziel hin fokussieren; er «ist nicht ein Vernunftkünstler,

5 KrV B; Kant, Werke 4, 700.

sondern der Gesetzgeber der menschlichen Vernunft». ⁶ Er betreibt eine «Wissenschaft von der höchsten Maxime des Gebrauches der Vernunft». ⁷

Es gilt, dass die Philosophie je nach Gegenstandsbereich «entweder Erkenntnis aus reiner Vernunft oder Vernunftenerkenntnis aus empirischen Prinzipien» ⁸ sei, und deshalb darf sie nicht aus den beiden Bereichen schöpfen, die der Vernunft nicht zugänglich und daher philosophisch nicht beschreibbar sind: dem Superrationalen (Numinosen) und dem an sich Seienden (Ding an sich). Doch ohne diese Bezüge kommt Kants Philosophieren nicht aus, wenn es Wahrheit und Relevanz beanspruchen will. Dafür reicht es nicht, dass philosophische Aussagen untereinander widerspruchsfrei und kompatibel sind, dass sie also *Kohärenz* aufweisen, vielmehr bedarf es einer *Korrespondenz* zwischen der philosophischen Aussage und der Sphäre des Seienden. Das gilt insbesondere für Aussagen über die Welt ausser uns, die durch Erfahrung in Form von Anschauungen vermittelt ist. Hier liegt die verborgene Achillesferse der modernen Philosophie nach der Kopernikanischen Wende, gleichsam der seidene Faden, an dem das ganze Projekt der ratiozentristischen, sich selbst begründenden Aufklärung hängt.

1. Korrespondenzproblem erster Ordnung

Kant selbst war es zu wenig, philosophische Aussagen zu formulieren, die formalen Kriterien genügen, widerspruchsfrei und in diesem Sinne <kohärent> sind, denn die blieben irgendwo im Wolkenkuckucksheim. Damit ein philosophisches Urteil für die Weltdeutung relevant wird, verlangen wir, dass sie in irgendeiner Weise als <wahr> gelten kann. <Wahrheit> aber setzt, so der Diskussionsstand noch Ende des 18. Jahrhunderts, eine Korrespondenz zwischen dem behaupteten Sachverhalt und dem beurteilten Sachverhalt selbst voraus, zwischen unserem Urteil und dem Objektbereich. ⁹

Um sich von der alten Metaphysik und Ontologie zu unterscheiden, muss Kant stets das Dogma von der erkenntnistheoretischen Unzugänglichkeit des Dings an sich wahren und bestätigen. In der Konsequenz dieser Überlegung liegt, dass er ein Kohärenztheoretiker der Wahrheit sein müsste. Wahrheit läge demnach in bestimmten Qualitäten der philosophischen Aussage gegenüber anderen

6 KrV B; Kant, Werke, 4, 700.

7 Zit. nach Eisler 1930: 420.

8 KrV B; Kant, Werke, 701.

9 Vgl. zu diesem Komplex Zanetti 2002.

philosophischen Aussagen, so wie Descartes verlangt hatte, dass philosophische Sätze nur mit Ideen arbeiten dürften, die die Eigenschaften der Klarheit (<clarus>) und Unterscheidbarkeit (<distinctus>) aufwiesen. Solche Sätze wären dann untereinander kohärent und in diesem Sinne <wahr>.

Tatsächlich verhält es sich bei Kant jedoch anders; so «idealistisch» wollte er gar nicht gelesen und verstanden werden. Daraus entsteht eine schwer aufzuhebende Aporie, die Kant klar formuliert:

Wenn Wahrheit in der Übereinstimmung einer Erkenntniß mit ihrem Gegenstande besteht, so muß dadurch dieser Gegenstand von andern unterschieden werden; denn eine Erkenntniß ist falsch, wenn sie mit dem Gegenstande, worauf sie bezogen wird, nicht übereinstimmt, ob sie gleich etwas enthält, was wol von andern Gegenständen gelten könnte. Nun würde ein allgemeines Criterium der Wahrheit dasjenige feyn, welches von allen Erkenntnissen, ohne Unterschied ihrer Gegenstände, gültig wäre. Es ist aber klar, daß, da man bey demselben von allem Inhalt der Erkenntniß (Beziehung auf ihr Object) abstrahirt, und Wahrheit gerade diesen Inhalt angeht, es ganz unmöglich und ungereimt sey, nach einem Merkmale der Wahrheit dieses Inhalts der Erkenntnisse zu fragen, und daß also ein hinreichendes, und doch zugleich allgemeines Kennzeichen der Wahrheit unmöglich angegeben werden könne. Da wir oben schon den Inhalt einer Erkenntniß die Materie derselben genant haben, so wird man sagen müssen: von der Wahrheit der Erkenntnis der Materie nach läßt sich kein allgemeines Kennzeichen verlangen, weil es in sich selbst widersprechend ist.¹⁰

Die <Wahrheit> einer philosophischen Aussage kann keine Eigenschaft ihrer Form sein, vielmehr betrifft Wahrheit den Inhalt. Der Inhalt des behaupteten Sachverhalts muss mit dem Sachverhalt des Objektsbereichs übereinstimmen beziehungsweise korrespondieren. Doch der objektive Sachverhalt ist eben nur als Inhalt der Wahrnehmung, als Anschauung, gegeben und analysierbar. Die Aporie scheint nicht aufhebbar.

Die vormoderne Antwort auf die Frage nach einem Wahrheitskriterium stammt von Thomas von Aquin: «veritas est adaequatio intellectus et rei».¹¹ Mit der Formel «Übereinstimmung einer Erkenntniß mit ihrem Gegenstande» übersetzt Kant diese vielfach vermittelte Definition und macht damit deutlich, dass es sich um ein vormodernes Problem handelt, das er auch nur vormodern reformulieren kann:

¹⁰ KrV A, 58. Zit. wird die Erstausgabe Riga: Johann Friedrich Hartknoch, 1871.

¹¹ Vgl. Schulz 1993; Pöltner 1983.

Wahrheit, sagt man, besteht in der Übereinstimmung der Erkenntnis mit dem Gegenstande. Dieser blossen Worterklärung zufolge, soll als mein Erkenntnis, um als wahr zu gelten, mit dem Object übereinstimmen. Nun kann ich aber das Object nur mit meinem Erkenntnis vergleichen, dadurch dass ich es erkenne. Meine Erkenntnis soll sich also selbst bestätigen, welches aber zur Wahrheit noch lange nicht hinreichend ist. Denn da das Object ausser mir und die Erkenntnis in mir ist: so kann ich immer doch nur beurtheilen: ob meine Erkenntnis vom Object mit meiner Erkenntnis vom Object übereinstimme. Einen solchen Cirkel im Erklären nannten die Alten Diabellé.¹²

Die Suche nach einem inhaltlichen Kriterium für ‚Wahrheit‘ (Korrespondenz) als ‚Fehlschluss‘ oder ‚Zirkelschluss‘ zu bezeichnen, löst das Problem keineswegs. Die Forderung, philosophische Urteile müssten den behaupteten Sachverhalten entsprechen, bleibt unabweisbar. Auch die Dialektik von ‚materieller Wahrheit‘ (Korrespondenz) und ‚formaler Wahrheit‘ (Kohärenz) hilft nicht weiter.

2. Korrespondenzproblem erster Ordnung

Wenn wir die Frage stellen, ob eine philosophische Aussage ‚wahr‘ oder ‚unwahr‘ ist, arbeiten wir mit einer Prämisse, die wir uns selten bewusst machen. Grundlegender nämlich als die Frage nach der Wahrheit erscheint diejenige, ob das (philosophische) Denken überhaupt ein geeignetes Instrument zur Erfassung der Welt sei. Die moderne Philosophie beschreibt nicht mehr die Ordnung des Seins, sondern die Ordnung des Denkens. Vorausgesetzt wird dabei, dass die Struktur oder Ordnung unseres Denkens mit der Struktur oder Ordnung des Seins korrespondiert, dass sie einander entsprechen, miteinander kompatibel seien. Doch warum sollte das so sein? Und wie könnte man sich einer solchen Korrespondenz vergewissern, obgleich man doch keine Aussagen über das Seiende an sich treffen kann?

Ist philosophisches Denken überhaupt relevant für die Erfassung der Welt? Oder behauptet die Philosophie ein Erkenntnispotential, das reine Anmassung ist? Basiert unser ganzer Ratiozentrismus auf einer Fiktion, mit der wir zwar technisch ausserordentlich erfolgreich sind, die wir aber letztlich nie

12 Prolegomena, Logik VII; Rosenkranz/Schubert, Bd. 3, 218.

werden beweisen können? Bekanntlich hat die moderne Gehirnforschung um die Jahrtausendwende diese bedrängende Frage mit voller Schärfe neu gestellt.

Die Neurobiologie verneint nicht nur die beschriebene korrespondenztheoretische Prämisse, sie legt sogar evolutionstheoretisch nahe, dass die Struktur unseres Gehirns eine komplexe Welterfassung oder besser einen hochkomplexen Weltentwurf zu leisten gar nicht in der Lage sei. Dazu Wolf Singer:

Unsere kognitiven Funktionen beruhen auf neuronalen Mechanismen, und diese sind ein Produkt der Evolution. Nun deutet wenig darauf hin, dass die evolutionären Prozesse darauf ausgelegt sind, kognitive Systeme hervorzubringen, welche die Wirklichkeit so vollständig und objektiv wie nur irgend möglich zu erfassen oder – falls die Welt eine entsprechende Schichtenstruktur aufweisen sollte – gar die Tiefenstrukturen hinter den Phänomenen zu erkennen vermögen.¹³

Daraus ergibt sich die provozierende Konsequenz, «dass der Raum der Rationalität, den Philosophie bewusst durchmessen kann, möglicherweise sehr viel kleiner und unbedeutender ist»,¹⁴ als von der Philosophie zum Zwecke ihrer Selbstbegründung vorausgesetzt.

Wenn es eine Korrespondenz zwischen dem Ordo des Seins und dem Ordo des Denkens nicht gibt, wäre der seidene Faden, am dem unser Ratiozentrismus, das Projekt der Aufklärung und letztlich jedes wissenschaftliche Denken hängt, zerrissen.

Dieser Problematik war man sich immer bewusst. Die vormoderne Antwort gab die Theologie: Da Gott der Urheber beider Sphären sei, der Ordnung des Seins im Schöpfungsakt der Natur sowie der Ordnung des Denkens, indem der den Geist des Menschen erhellt habe, verbürgt er auch die Korrespondenz beider Bereiche. Der allgemeine Grundsatz, dass jedes Geschaffene Anteil an seinem Schöpfer hat, gilt für den Menschen umso mehr als es heisst: «Gott schuf den Menschen zu seinem Bilde, zum Bilde Gottes schuf er ihn» (Gen 1,27). Zudem will Gott, dass der Mensch erkennt und der Wahrheit teilhaftig wird: er «will, dass alle Menschen selig werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen» (1 Tim 2,4).

Kant darf diesen vormodernen, theologischen Brückenschlag vom Numinosen zum Anthropologischen eigentlich nicht verwenden. Vielmehr gilt bei ihm, dass nicht Gott die Vernunft schafft, sondern umgekehrt die Vernunft die Idee von

13 Singer 2004: 235.

14 Grün 2006: 33.

Gott hervorbringt: In formaler Hinsicht gehörten alle Religionen in das Feld der philosophischen Moral, in dem dann «die Beziehung der Vernunft auf die *Idee* von Gott, welche sie sich selber macht»,¹⁵ analysiert wird.

Doch der Versuch einer Selbstbegründung der Vernunft aus vollkommener Autonomie heraus scheitert – wie natürlich auch das Projekt einer «Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft». Kant kommt nicht umhin, aus der Vormoderne zu importieren, was eigentlich ausserhalb der Grenzen der blossen Vernunft liegt, nämlich den theologischen Gottesbegriff mit allen Implikationen, nur dass er Gott nicht mehr beim Namen nennt. Zur Begründung der hohen Wertsetzung der Vernunft, philosophisch gesprochen ihrer präsupponierten Vollkommenheit, muss auf die Vollkommenheit eines «Urwesens» zurückgegriffen werden, «auf die Idee einer höchsten und schlechthin notwendigen Vollkommenheit», die auch der Ursprung der Ordnung des Seins, «der Ursprung aller Kausalität»¹⁶ ist. Dieses «Urwesen» kann die Vernunft nur adeln, wenn es selbst das die Vernunft erzeugende Prinzip ist. Doch Kant dreht das Verhältnis um: Durch die irgendwie erahnte, aber nicht wirklich erkannte Vollkommenheit der Natur würden wir dazu veranlasst, uns selbst «die Möglichkeit des grössten [vollkommenen] Gebrauchs der Vernunft» zu schaffen:

Die Idee derselben ist also mit dem Wesen unserer Vernunft unzertrennlich verbunden. Eben dieselbe Idee ist also für uns gesetzgebend, und so ist es sehr natürlich, eine ihr korrespondierende gesetzgebende Vernunft (*intellectus archetypus*) anzunehmen, von der alle systematische Einheit der Natur, als dem Gegenstande unserer Vernunft, abzuleiten sei.¹⁷

Kant braucht die Korrespondenz zwischen der Ordnung des Seins und der Ordnung des Denkens, doch will er sie nicht ausserhalb der Grenzen der blossen Vernunft im Numinosen verorten, sondern innerhalb ihrer Grenzen, wo sie als «natürlich» nahegelegte «Annahme», als Konstruktion der Vernunft ausgewiesen wird. Doch aus einer solchen folgt gar nichts, keine Selbstbegründung der Vernunft, keine Nobilitierung des «*lumen rationis*» und sonst auch nichts. Die Leerstellenbezeichnung «*intellectus archetypus*» bleibt ein «uns unbekanntes Substratum der systematischen Einheit, Ordnung und Zweckmäßigkeit der Welteinrichtung, welche sich die Vernunft zum regulativen Prinzip ihrer

15 Metaphysik der Sitten; Kant, Werke 8, 628.

16 KrV B, Kant, Werke 4, 599.

17 KrV B, Kant, Werke 4, 600.

Naturforschung machen muß». Was aber «dieser Ungrund [A: Urgrund] der Welteinheit an sich selbst sei, hat dadurch nicht gedacht werden sollen».¹⁸

3. Die biblische Erbsündenerzählung

Die biblische Sündenfallgeschichte erzählt vom irregulären Zugewinn von Erkenntnismöglichkeiten des Menschen und von Gottes Strafe dafür. Insofern musste sie die Aufklärung provozieren.

In anderer Lesart erzählt die Sündenfallgeschichte vom Ausgang des Menschen aus seiner gottverschuldeten Unmündigkeit im Paradies und vom Beginn seiner autonomen Selbstbehauptung im Raum der Kulturgeschichte nach der Vertreibung. Insofern forderte sie das aufklärerische Denken zur Identifikation auf.

Für die erste Richtung steht exemplarisch Kant. Wenn Kant die Bibel liest, liest er nicht das Wort Gottes. Den Status der gnadenhaften Selbstmitteilung Gottes an sein Geschöpf, den Status der Offenbarung, kann er der Bibel nicht gewähren. Für ihn ist die Bibel nicht Zeugnis vom Wesen, Wirken und Wollen Gottes, sondern Kommentar zur anthropologischen Befindlichkeit des Menschen,¹⁹ also Zeugnis vom Wesen, Wirken und Wollen des Menschen. Die Bibel legt aus, illustriert und kommentiert, doch den Kern der religiösen Sittenlehre hätte die Vernunft auch selbst bilden können.

In seiner Schrift *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* liest er die Sündenfallerzählung unter diesen Prämissen. Ihn interessierten das Böse und sein Ursprung. Doch das Narrativ von Versuchung, Verführung, Sündenfall und Bestrafung scheint ihm ganz und gar ungeeignet, den tatsächlichen Sachverhalt zu illustrieren, den Umstand nämlich, dass das radikal Böse zur anthropologischen Grundausstattung des Menschen gehört, dass es ihm ursprünglich im Inneren einwohnt und nicht von aussen an ihn herantritt. Zur Bestätigung von Vernunftgrundsätzen taugt es jedenfalls nicht:

Wie nun aber auch der Ursprung des moralischen Bösen im Menschen immer beschaffen sein mag, so ist doch unter allen Vorstellungsarten, von der Verbreitung und Fortsetzung desselben durch alle Glieder unserer Gattung und in allen Zeugungen, die unschicklichste: es sich, als durch *Anerbung* von den ersten Eltern auf uns gekommen, vorzustellen.²⁰

18 KrV B; Kant, Werke 4, 601.

19 Vgl. Höffe 2014: 259f.

20 *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*; Kant, Werke 8, 690.

Mit diesem Kahlschlag, mit dem er den ganzen Erzählkomplex um den Sündenfall komplett abräumt, ohne sich auf die Exegese einzelner Elemente einzulassen, geht Kant einen interessanten Sonderweg innerhalb der Aufklärungsbewegung. Ob nun Teller, Semler, Jerusalem, Lessing, Herder, Goethe oder Schiller, sie alle folgten dem Mainstream, der das Narrativ in einen anderen Kontext stellte und neu bewertete.²¹ *Theologisch* begründet das Narrativ die Erlösungsbedürftigkeit des Menschen, die ihren Ursprung im Fall des ersten Adam hat und ihren Ausgang im Erlösungstod des zweiten Adam findet, als der Christus ausgewiesen wird (1. Kor. 15,45; Röm. 5,19). *Universalgeschichtlich* aber beginnt mit der Vertreibung aus dem Paradies überhaupt erst Geschichte, und erst im Kontinuum der Geschichte kann sich die Vernunft selbst entfalten. Diese Selbstentfaltung wiederum wird für die Aufklärer zum Telos der Menschheitsgeschichte. Im Sündenfall liege demnach nicht der Urgrund der Erlösungsbedürftigkeit der armen Kreatur, sondern der Beginn von Autonomie und Selbstentfaltung der befreiten Kreatur, so gesehen der Ausgang des Menschen aus seiner gottverschuldeten Unmündigkeit im sogenannten Paradies. Dieser Ansatz ist in unzähligen Varianten ausgestaltet worden. Interessanter bleibt Kant.

Gemäss seiner Theorie einer prinzipiellen Äquivalenz von Vernunftphilosophie und biblischem Text muss Kant jedoch alles eliminieren, was sich in der Sprache der Vernunft nicht reformulieren lässt. Oder anders gesagt, der biblische Text erscheint ihm nur dann brauchbar, wenn er Sätze der Vernunft illustrieren oder auslegen kann.

Der Erbsündenkomplex enthält vieles, was sich dem widersetzt. Warum verweigert Gott seinem Ebenbild das Wissen um Gut und Böse, also den moralischen Gebrauch der Vernunft, was den Menschen im Paradies positiv formuliert in eine kindlich-naive, negativ aufgefasst in eine tierische Existenz zwingt? Warum wird die doch notwendige und dem Naturzustand zugehörige Fortpflanzung mit Schmerz und Pein belegt? Warum wird sexuelles Verlangen zur Strafe? Warum die Verbindung von Sexualität und Herrschaft? Welche Vernunftgrundsätze sollten diese Aspekte der Erbsündengeschichte illustrieren?

Noch viel toxischer nehmen sich aber solche Aspekte der Erbsündengeschichte aus, die geeignet sein können, die so schwierig zu begründende, aber doch

21 Vgl. Schubert 2002, insbesondere Einleitung.

unbedingt erforderliche Korrespondenz zwischen der Ordnung des Seins und der Ordnung des Denkens zu erschüttern.

Erstens schränkt die Erzählung die biblische Zusage, Gott wolle, «dass alle Menschen selig werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen» (1 Tim 2,4), entscheidend ein. Offenbar ist nicht jede Wahrheit gemeint, wenn Gott den Genuss vom Baum der Erkenntnis verbietet. Der Auftrag, «machtet [die Erde] euch untertan und herrschet» (Gen 1,28) ergeht fundamental, vor und nach, also unabhängig vom Sündenfall. Welche Art von Vernunft, welcher Gebrauch der Vernunft dabei vorausgesetzt ist, wird in gewisser Weise erläutert, wenn der Auftrag konkretisiert wird: Der Garten Eden soll vor dem Sündenfall «bebaut» und «bewahrt» werden (Gen 2,15) so wie auch nach der Vertreibung die Erde «bebaut» (Gen 3,23) werden soll. Das vorausgesetzte Vermögen wird also durch den Sündenfall nicht berührt und durch den Akt des Benennens (Gen 2,19f.) näher gekennzeichnet. Benannt wird durch die Zuordnung von Begriffen, also von Produkten des Verstandes, mit deren Hilfe wir – so Kant – Anschauungen verarbeiten können. Das im Begriff Erfasste ist dann den Operationen des Verstandes zugänglich und in diesem Sinne «beherrschbar». Was der Mensch also immer hatte, hat und haben wird ist die instrumentelle Vernunft, ihr technischer Gebrauch. Der «bestirnte Himmel über mir», das grosse Ganze der Schöpfung, vermittelt wenigstens die Anmutung einer Ordnung des Seins, die mit der begrifflichen Beherrschung der Erscheinungen korrespondiert.

Bekanntlich preist die berühmte Sentenz aus dem «Beschluß» der *Kritik der praktischen Vernunft* als zweites Element «das moralische Gesetz in mir». ²² Die Anmutung dieses Elements wirkt noch viel tiefgreifender und ermöglicht erst die eigentliche Selbstbestimmung des Menschen: «Der zweite [Teil] erhebt dagegen meinen Wert, als einer *Intelligenz*, unendlich, durch meine Persönlichkeit, in welcher das moralische Gesetz mir ein von der Tierheit und selbst von der ganzen Sinnenwelt unabhängiges Leben offenbart». ²³ Erst dieser moralische Gebrauch der Vernunft adelt den Menschen, und die Bedingung der Möglichkeit dazu muss in der Natur des Menschen selbst liegen, keinesfalls aber in einem zweifelhaften Akt von Aufsässigkeit, Hybris und Sünde. Kant konnte die Erbsündenerzählung demnach nur tilgen.

22 Kritik der praktischen Vernunft; Kant, Werke 7, 300.

23 Kritik der praktischen Vernunft; Kant, Werke 7, 300.

Denn sie böte einen Ansatzpunkt dafür, den Fortschrittsoptimismus der Aufklärung in einer für sie fatalen Weise zu teilen. Ohne grossen Zweifel lässt sich der instrumentell-technische Gebrauch der Vernunft als Höherentwicklung beschreiben, auch wenn wir uns zunehmend zu der Einschränkung genötigt sehen, dass er blind gegenüber den Folgen seiner Anwendung bleibt (Vernichtung der eigenen Lebensgrundlagen etc.). Die Unterscheidung von Gut und Böse im moralischen Gebrauch der Vernunft aber – so könnte man argumentieren – will dem Menschen als Handlungsregulativ durchaus nicht gelingen, stellt er doch Jahrhundert für Jahrhundert erneut unter Beweis, zu welcher Bestialität er in der Lage ist. Allein der Möglichkeit einer solchen Argumentation will Kant ihre Bedingungen entziehen.

Bibliographie

- Amtsblatt der Europäischen Union C169/3 vom 18.07.2003, «Entwurf. Vertrag über eine Verfassung für Europa»: [https://eur-lex.europa.eu/legal-content/DE/TXT/PDF/?uri=CELEX:52003XX0718\(01\)&from=IT](https://eur-lex.europa.eu/legal-content/DE/TXT/PDF/?uri=CELEX:52003XX0718(01)&from=IT), (19.01.2023).
- Eisler, R., 1904. Wörterbuch der philosophischen Begriffe. Berlin.
- 1930. Kant-Lexikon. Nachschlagewerk zu Kants Sämtlichen Schriften, Briefen und handschriftlichem Nachlass. Berlin. ND Hildesheim, 2015.
- Grün, K.-J., 2006. Hirnpsychologische Wende der Transzendentalphilosophie Immanuel Kants. G. Roth/K.-J. Grün (Hg.), Das Gehirn und seine Freiheit. Beiträge zur neurowissenschaftlichen Grundlegung der Philosophie. Göttingen, 29–66.
- HWPh, 1971–2007. J. Ritter/K. Gründer/G. Gabriel (Hg.), Historisches Wörterbuch der Philosophie (online). Basel.
- Höffe, O., 2014. Immanuel Kant. 8. Aufl., München.
- Kant, I., Werke, 1977. Werke in zwölf Bänden. Hg. von W. Weischedel, Frankfurt a. M.
- Pöltner, G., 1983. Veritas est adaequatio intellectus et rei. Der Gesprächsbeitrag des Thomas von Aquin zum Problem der Übereinstimmung. Zeitschrift für philosophische Forschung 37.4, 563–576.
- Rosenkranz, K./Schubert, F. W. (Hg.), 1838. Immanuel Kant's Sämtliche Werke. Leipzig.
- Schubert, A., 2002. Das Ende der Sünde. Anthropologie und Erbsünde zwischen Reformation und Aufklärung. Göttingen.
- Schulz, G., 1993. Veritas est adaequatio intellectus et rei. Untersuchungen zur Wahrheitslehre des Thomas von Aquin und zur Kritik Kants an einem überlieferten Wahrheitsbegriff. Leiden u.a.
- Singer, W., 2004. Selbsterfahrung und neurobiologische Fremdbeschreibung. Zwei konfliktträchtige Erkenntnisquellen. Deutsche Zeitschrift für Philosophie 53, 235–255.
- Zanetti, V., 2002. Kants Auffassung von Wahrheit. Athenäum. Jahrbuch der Friedrich Schlegel-Gesellschaft, H. 12, 91–110.

Abstracts

Sofern sich unser ratiozentrisches Weltbild auf die Aufklärung beruft, versteht es sich als Projekt der Selbsterkundung und Selbstbeschreibung der Vernunft «innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft». Eine solche Philosophie beschreibt die Ordnung des Denkens, nicht aber mehr die Ordnung des Seins; das Ding an sich bleibt erkenntnistheoretisch unerreichbar. Doch Kant muss die Grenzen dieses Versuchs selbst überschreiten, wenn er für philosophische Aussagen nicht nur Stimmigkeit, sondern auch Wahrheit beanspruchen will (1.). Auch muss er auf Instanzen «außerhalb» zurückgreifen, wenn er die grundsätzliche Relevanz der Philosophie für unsere Welterkenntnis begründen, das heißt, eine Korrespondenz zwischen der Ordnung unseres Denkens und der Ordnung des Seins behaupten will (2.). Was er deshalb überhaupt nicht zulassen kann, ist das biblische Narrativ um Sündenfall und Vertreibung, das zumindest den moralischen Gebrauch der Vernunft als nichtgottgewollt ausweist (3.).

Insofar as our ratio-centric worldview refers to the Enlightenment, it sees itself as a project of self-exploration and self-description of reason «within the limits of reason alone». Such a philosophy describes the order of thinking, but no longer the order of being; the thing-in-itself remains epistemologically unattainable. But Kant must transcend the limits of this attempt himself if he wants to claim not only coherence but also truth for philosophical statements (1.). He must also resort to instances «outside» if he wants to justify the fundamental relevance of philosophy for our knowledge of the world, that is, to assert a correspondence between the order of our thinking and the order of being (2.). What he therefore cannot admit at all is the biblical narrative around the Fall and the Expulsion, which at least identifies the moral use of reason as not willed by God (3.).

Dirk Kemper, Freiburg i. B.