

Briefe Schönecker/Thomas Zwenger (Hrsg.), Kant verkehrt/
Understanding Kant. Über die Interpretation philoso-
phischer Texte, Darmstadt 2001, 198-234.

Orientierung an anderer Orientierung. Zum Umgang mit Texten nach Kant

Werner Stegmaier, Greifswald

Der Umgang mit Texten wird im Anschluss an Kant als Orientierung an anderer Orientierung gedeutet. Dabei wird in sechs Schritten vorgegangen: 1. Orientierung nach Kant: Die Angewiesenheit der Vernunft auf subjektive Prinzipien, 2. Die Angewiesenheit der Erkenntnis auf Zeichen, 3. Die Angewiesenheit der Urteilsbildung auf „fremde Vernunft“, 4. Die Angewiesenheit der Wissenschaft Treibenden auf Schriften, 5. Die philosophische Schriftstellerei als Kunst, 6. Kunst des Lesens: Orientierung in und an philosophischen Schriften. Ergebnis ist der Vorschlag einer entdeckenden, forschenden Lektüre und die Warnung vor einer Heiligung von Schriften.

Kant, zu dessen Zeit Fragen der historischen Text-Kritik und der Hermeneutik an der Tagesordnung waren,¹ trat weder als Hermeneutiker noch in anderer Weise als Theoretiker der Interpretation von Texten hervor; er zeigte kaum historisches und kein philologisches Interesse. Dort, wo er sich auf Schriften anderer bezog, etwa auf die Platos, um von ihm den „Ausdruck *Idee*“ zu übernehmen, wollte er sich

„in keine literarische Untersuchung einlassen, um den Sinn auszumachen, den der erhabene Philosoph mit seinem Ausdrucke verband.“

Er merkte hier nur an,

¹ Vgl. Wilhelm Dilthey, *Das hermeneutische System Schleiermachers in der Auseinandersetzung mit der älteren protestantischen Hermeneutik* (1860), Erster Abschnitt: Die Hermeneutik vor Schleiermacher, in: W. D., Ges. Schriften, Bd. XIV: *Leben Schleiermachers*, hrsg. v. Martin Redeker, Göttingen 1985, 597-659, ders., *Die Entstehung der Hermeneutik* (1900), in: W. D., Ges. Schriften, Bd. V, hrsg. v. Georg Misch, 6. Aufl. Stuttgart/Göttingen 1974, 317-331, aktuell Jean Grondin, *Einführung in die philosophische Hermeneutik*, Darmstadt 1991, und Oliver Robert Scholz, *Verstehen und Rationalität. Untersuchungen zu den Grundlagen von Hermeneutik und Sprachphilosophie*, Frankfurt am Main 1999, 51-64. – Dilthey gibt auch Kant eine Stellung in der Hermeneutik vor Schleiermacher, jedoch nur, sofern er mit seinem „moralischen Idealismus“ (XIV 651) ein neues Prinzip für die „Einheit der Heiligen Schriften“ vorgegeben habe.

„dass es gar nichts Ungewöhnliches sei, sowohl im gemeinen Gespräche, als in Schriften, durch die Vergleichung der Gedanken, welche ein Verfasser über seinen Gegenstand äußert, ihn sogar besser zu verstehen, als er sich selbst verstand, indem er seinen Begriff nicht genugsam bestimmte, und dadurch bisweilen seiner eigenen Absicht entgegen redete, oder auch dachte.“ (KrV A 313 f./B 370)²

Diese Bemerkung, so vereinzelt sie in Kants Werk war,³ hatte allerdings außerordentliche Wirkung. Sie galt als *seine* Hermeneutik und rechtfertigte durch seine Autorität ein bis heute gängiges Interpretationsverfahren. Sie wurde als Aufforderung verstanden, die „Gedanken“ eines Verfassers in seinen Schriften so lange einer „Vergleichung“ zu unterziehen, bis man seine „Begriffe“ vollkommen bestimmt und damit seine „Absicht“ eindeutig erkannt habe, und das hieß: sein Denken nun konsistent und kohärent zu *rekonstruieren*.⁴ Kants „besser“ wurde als „immer besser“ aufgefasst, als Annäherung an ein vollkommenes Verständnis der Gedanken eines andern, das, wenn man dahin wirklich käme, dann sein ‚wahres‘ Denken wäre. Kants Bemerkung fügte sich damit in die Tradition einer Hermeneutik, deren Ziel es war und ist, Texte in sich und um ihrer selbst willen, in ihrer immanenten Bedeutung zu verstehen.⁵ Kants „besser“ bezieht sich, liest

² Die *Kritik der reinen Vernunft* wird wie üblich mit der Originalpaginierung der beiden Auflagen nach der Ausgabe von Raymund Schmidt in der Ausgabe der Philosophischen Bibliothek, Bd. 37a, zitiert, im übrigen nach der meist gelesenen Ausgabe von Wilhelm Weischedel in 10 Bdn., Darmstadt 1968, Nachdruck in 12 Bdn., Frankfurt am Main 1991.

³ Zu ihrer möglichen Herkunft und zu ihrer Aufnahme bei Schleiermacher (in: *Hermeneutik*, hrsg. v. Heinz Kimmerle, Heidelberg 1959, 50, 74, 87, 91 u. 138) vgl. Martin Redeker in seiner Einleitung zu Dilthey, *Ges. Schr. XIV* (a. a. O.), LIV f., und Ernst Behler, „Friedrich Schlegels Theorie des Verstehens: Hermeneutik oder Dekonstruktion?“, in: Ernst Behler u. Jochen Hörisch (Hrsg.), *Die Aktualität der Frühromantik*, Paderborn/München/Wien/Zürich 1988, 141-160, hier 148.

⁴ Vgl. G. Scholtz, Art. Rekonstruktion, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 8, Basel/Darmstadt 1992, Sp. 570-578. Der Begriff wurde zuerst auf Gedanken, dann auf Gedanken in Schriften bezogen. Schleiermacher führt den Begriff „Nachconstruction“ in seine Hermeneutik ein (a. a. O., 87, 99, 113). Scholtz kommentiert: „Die Pointe von [...] Schleiermachers Wortgebrauch ist, daß der immer noch mit mathematischen Assoziationen besetzte (Re-)Konstruktionsbegriff nun auch auf die gegebene, individuelle Sprachäußerung Anwendung findet.“ Boeckh macht die Rekonstruktion dann zur Aufgabe der Philologie (*Enzyklopädie und Methodenlehre der philologischen Wissenschaft*, hrsg. v. E. Bratuschek, Darmstadt 1966, 17).

⁵ Vgl. Dilthey, *Die Entstehung der Hermeneutik*, a. a. O., 331: „Das letzte Ziel des hermeneutischen Verfahrens ist, den Autor besser zu verstehen, als er sich selber verstanden hat.“ Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1960, 180, der Schleiermacher als Autor der These einführt, kommentiert: „in diesem Satz [liegt] das eigentliche Problem der Hermeneutik beschlossen.“ Er ist jedoch weit zurückhaltender. Sofern es „lediglich das Verständnis des Textes“ betreffe, besage der Satz nur negativ, daß der Autor eines Textes in dessen Interpretation „keinen prinzipiellen Vorrang an Autorität“ habe (181). Aber Kant gehe es gar nicht um „Texte, deren Autorität feststand,“ (185), sondern

man genauer, jedoch nicht auf das Verständnis des Denkens eines Verfassers im Ganzen, wie es sich aus der Gesamtheit seiner Schriften rekonstruieren lässt, sondern auf ein Missverhältnis in einem bestimmten Punkt zwischen Gedanken, die jemand, im Gespräch oder in Schriften, zu einem „Begriff“ „äußert“, und der „Absicht“, die er damit verbindet. Kant geht davon aus, dass für den, der sich da äußert, ein solches Missverhältnis nicht besteht. Es ist ein Missverhältnis nur in der Sicht des Gesprächspartners oder Lesers, und nur diesem liegt deshalb daran, ihn „besser zu verstehen, als er sich selbst verstand“. Er versteht ihn „besser“, wenn das Missverhältnis beseitigt wird, das *er*, der Gesprächspartner oder Leser, zwischen den Äußerungen des Sprechers oder Autors und dessen Absicht sieht. *Er* kommt sonst mit dessen Äußerungen nicht zurecht, kann, wie man sagt, nichts mit ihnen anfangen – *er* kann sich im Gespräch oder im Text nicht orientieren. Er hat dann zwei Möglichkeiten, das Missverhältnis zu beseitigen: Er kann entweder an der „Absicht“ festhalten und einen anderen „Begriff“ finden oder am Begriff des andern festhalten und eine andere Absicht mit ihm verbinden. So oder so kann *er* sich dann wieder orientieren. *Er* versteht dann „besser“.⁶

Dies aber, *selbst* einen passenden Ausdruck für *seine* Absicht zu finden, nicht den Autor möglichst gut zu verstehen, ist Kants Problem an dieser Stelle. In dem betreffenden Abschnitt, dem ersten der „transzen-

um „philosophische Sachkritik“, darum, die Aussagen des Autors „im Lichte einer ihm selbst noch verborgenen Wahrheit zu sehen“ (183). Daran wird im Folgenden angeschlossen. Zu Gadammers verengtem Schleiermacher-Bild vgl. jedoch Gunter Scholtz, *Die Philosophie Schleiermachers*, Darmstadt 1984, 150. Auch Gadammers Dilthey-Bild bedarf der Revision. Vgl. Verf., *Philosophie der Fluktuation. Dilthey und Nietzsche*, Göttingen 1992, 84 u. ö., und Rudolf Makkreel, *Einbildungskraft und Interpretation. Die hermeneutische Tragweite von Kants Kritik der Urteilskraft*, aus dem Am. übers. von Ernst Michael Lange, Paderborn/München/Wien/Zürich 1997, 207 Anm. Makkreel urteilt ähnlich auch über die Interpretation der diskutierten Kant-Stelle (205-208).

⁶ Josef Simon, Vornehme und apokalyptische Töne in der Philosophie, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 40 (1986), 489-519, hier 494, verweist auf Kants Unterscheidung des „ad esse“ und des „ad melius esse“: „In der Mathematik gehört die Definition ad esse, in der Philosophie ad melius esse.“ (KrV A 731/B 759 Anm.). Die Mathematik, die Begriffe „konstruiert“, kann die „Zeichen“ für die „Sachen“ nehmen (s.u.), in der Philosophie, die gegebene Begriffe „verdeutlicht“, kann ein „Ausdruck“ zu der „Absicht“ des einen besser „passen“ (s. u.) als zu der eines andern (vgl. auch Josef Simon, *Philosophie des Zeichens*, Berlin/New York 1989, 143). – Behler, *Friedrich Schlegels Theorie des Verstehens*, a. a. O., zeigt, dass unter den Nachfolgern Kants Friedrich Schlegel klar von dem Anspruch abrückte, einen Autor im Ganzen besser verstehen zu wollen. Seine Theorie des Verstehens sei durch die Schleiermacher-Dilthey-Tradition der Hermeneutik (oder was dafür gilt) völlig in Vergessenheit geraten. Nietzsche jedoch und dann Derrida dächten wieder in seiner Spur.

dentalen Dialektik“ in der *Kritik der reinen Vernunft*, sucht er einen „Ausdruck“ für den „Vernunftbegriff“, den er vom „reinen Verstandesbegriff“ unterscheiden will, einen Ausdruck, der „seinem Begriff genau anpasst“ und durch den er, Kant, anderen und „sich selbst recht verständlich werden kann“ (KrV A 312/B 368 f.). Er will dabei nicht zu dem „verzweifelten Mittel“ schreiten, „[n]eue Wörter zu schmieden“; dies wäre, so Kant, „eine Anmassung zum Gesetzgeben in Sprachen, die selten gelingt“. Stattdessen sei es „ratsam“, auf einen eingeführten „Begriff samt seinem angemessenen Ausdrucke“ zurückzugreifen (in diesem Fall auf Platos „Ausdruck *Idee*“), „wenn der alte Gebrauch desselben durch Unbehutsamkeit ihrer Urheber auch etwas schwankend geworden wäre“. Auch dann sei es „doch besser, die Bedeutung, die ihm vorzüglich eigen war, zu befestigen, [...], als sein Geschäft nur dadurch zu verderben, dass man sich unverständlich machte.“

Kant fügt in Klammern ein: „(sollte es auch zweifelhaft bleiben, ob man damals genau ebendieselbe [sc. Bedeutung] im Sinne gehabt habe)“. Was der Verfasser der Schriften, denen er seinen Begriff entnimmt, „im Sinne“ hatte, ist für ihn nicht maßgeblich. Maßgeblich ist nur, dass er sich selbst mit dem Begriff eines andern „besser“ verständlich machen zu können glaubt als mit einem, den er neu erfindet, und dazu verbindet er ihn nun mit einer neuen, „eigenen Absicht“. ⁷ Zu Kants Absicht in diesem Fall gehört die Kritik der „Übertreibungen“, durch die Plato, so Kant, die Vernunft und ihre Ideen „gleichsam hypostasierte“ und von ihr „spekulative Erkenntnisse“ erwartete (KrV A 314/B 371 Anm.), also die Kritik der Vernunft als „reiner“ Vernunft. Sie änderte das Verständnis des Begriffs als solchen von Grund auf. Sie eröffnete nicht nur eine neue Orientierung im Denken überhaupt, sondern stellte das Denken als solches in den Dienst der Orientierung.

Es war wiederum Kant, der den Begriff der Orientierung zu einem philosophischen gemacht hat, ⁸ und sein erstes Beispiel für ihn war der Um-

⁷ Insofern ist in Bezug auf Kant auch Behler, Friedrich Schlegels Theorie des Verstehens, a. a. O., zu widersprechen, wenn er sagt: „Kants Besserverstehen bezieht sich auf die Konfusion in der Mitteilung eines Autors und verfolgt die korrigierende Absicht, die von diesem intendierte Bedeutung zu erfassen.“ (148)

⁸ Vgl. die Pionierstudie von Friedrich Kaulbach, „Weltorientierung, Weltkenntnis und pragmatische Vernunft bei Kant“, in: F. Kaulbach u. J. Ritter (Hrsg.), *Kritik und Metaphysik. Studien. Heinz Heimsoeth zum achtzigsten Geburtstag*, Berlin 1966, 60-75, vom Verf., „Was heißt: Sich im Denken orientieren?“ Zur Möglichkeit philosophischer Weltorientierung nach Kant“, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 17.1 (1992), 1-16, und ders., Orientierung, in: *Enzyklopädie Philosophie*, unter Mitwirkung von Detlev Pätzold, Arnim

gang mit Schriften. In der Frage, wie mit Kants Texten umzugehen sei, kann man also an Kant selbst anschließen. Im Folgenden wird der Versuch gemacht, den Umgang mit philosophischen Texten als Orientierung zu verstehen, als Orientierung *in* Texten zur Orientierung *durch* Texte. Dabei wird der Gebrauch des Begriffs Orientierung über den Kantischen Gebrauch hinaus erweitert – auch dies, wie sich zeigen wird, im Anschluss an Kant selbst⁹ – und der *Umgang mit philosophischen Texten als Orientierung an anderer Orientierung* konzipiert. Daraus wird sich eine Pragmatik des Umgangs mit philosophischen Schriften ergeben, die, nach über zwei Jahrhunderten, in denen sich die historische Text-Kritik und die Hermeneutik vervollkommen haben, die Philologie zu einer Wissenschaft ersten Ranges aufstieg, die Philosophie immer mehr zur Textwissenschaft wurde und sich schließlich als Philosophische Hermeneutik reflektierte, neu anschlussfähig sein könnte.

In dieser Pragmatik steht die philosophische Schriftstellerei nicht im Dienst der Belehrung,¹⁰ sondern der Kommunikation. Man verfasst und liest nach Kant philosophische Schriften zur „Vergleichung der Gedanken“, sei es anderer mit anderen, anderer mit eigenen oder eigener mit eigenen anhand anderer. Kant gebraucht dafür den Begriff „Aufklärung“. Sie vollzieht sich, wie zu zeigen sein wird, als „wechselseitige Gedankenmitteilung“ (10/12, 538) zur Prüfung der *eigenen* Gedanken auf ihre Haltbarkeit. Ihr Zweck ist die eigene Urteilsbildung, Zweck der eigenen Urteilsbildung aber das Handeln aus eigener Verantwortung, in praktisch-moralischer ebenso wie in pragmatischer Hinsicht. Das Studium philosophischer Schriften soll nach Kant nicht nur einem (historischen und philologischen) Bildungsinteresse dienen, sondern solche Bildung soll wiederum im Handlungsinteresse stehen. Sie „kultiviert“ dann den Menschen¹¹ zu einem seinem Zweck angemessenen Handeln. Im Sinn seiner Unterscheidung eines

Regenbogen und Pirmin Stekeler-Weithofer hrsg. v. Hans Jörg Sandkühler, 2 Bde., Hamburg: Meiner 1999, Bd. 2, 987-989.

⁹ Kant gebraucht nur die Verbalform „Sich-Orientieren“, nicht das Substantiv „Orientierung“. Soweit ich sehe, ist Kants Bestimmung und Gebrauch des Begriffs bisher nicht näher untersucht worden. Auch Kant selbst hat nur wenige Anhaltspunkte gegeben, um ihn in Bezug zu seinen übrigen Begriffen, insbesondere zu seinem Begriff der Vernunft, zu setzen. So gängig der Begriff Orientierung heute in und außerhalb der Philosophie geworden ist, er ist philosophisch noch wenig geklärt.

¹⁰ Vgl. vom Verf., „Philosophieren als Vermeiden einer Lehre. Inter-individuelle Orientierung bei Sokrates und Platon, Nietzsche und Derrida“, in: Josef Simon (Hrsg.), *Distanz im Verstehen. Zeichen und Interpretation II*, Frankfurt am Main 1995, 214-239.

¹¹ Vgl. bes. Kants Einleitung zu seiner *Logik*-Vorlesung, Abschn. III.

„Schulbegriffs“ von einem „Weltbegriff“ der Philosophie¹² kann man „Philosophieren“ wohl an Schriften „lernen“; sein Zweck aber ist der „weltbürgerliche“ Gebrauch der Vernunft, die eigene Orientierung zum Handeln in der Welt, die „Selbstdenken“ voraussetzt. Kant erwähnt in diesem Zusammenhang Schriften nicht einmal. Im Gegenteil, „zum Behuf der Übung im Selbstdenken oder Philosophieren“ haben wir „mehr auf die Methode unsers Vernunftgebrauchs zu sehen [...], als auf die Sätze selbst, zu denen wir durch dieselbe gekommen sind.“ (5/6, 450)

Die „wechselseitige Gedankenmitteilung“ nun ist in Sprache und Schrift auf Zeichen angewiesen. Zeichen sind vom „Verstand“ zu verstehen, werden nach Kant jedoch durch „Einbildungskraft“ gebildet und durch sinnliche „Wahrnehmung“ wahrgenommen. Nicht nur im „Erkennen“ von Gegenständen, auch in seiner Mitteilung ist Denken insofern nicht „rein“. Gedanken anderer, soweit sie in Zeichen sinnlich wahrgenommen werden, sind Gegenstand empirischer Erkenntnis, und die Mitteilung eigener Gedanken, soweit dabei Einbildungskraft mitspielt, eine Sache der Kunst. Kunst aber lässt als solche, auch wenn sie Regeln unterworfen wird, stets Spielräume, einerseits zur Anwendung dieser Regeln, andererseits zur Erfindung neuer Regeln. Das gilt auch für die *philosophische Schriftstellerei*. Kant vermeidet es zwar, sie eine Kunst zu nennen. Denn es soll bei ihr nur um „Überzeugung“ gehen und alle „Überredung“ von ihr ferngehalten werden. Doch „Überzeugung“, ein „Fürwahrhalten“, das „für jedermann gültig ist, sofern er nur Vernunft hat“, kann laut Kant (KrV A 820 f./B 848 f.) von „Überredung“, einem Fürwahrhalten, das „nur in der besonderen Beschaffenheit des Subjekts seinen Grund“ hat, „subjektiv“ nicht unterschieden werden. Denn das Subjekt hat „das Fürwahrhalten, bloß als Erscheinung seines eigenen Gemüts, vor Augen“. Um bloße Überredung von Überzeugung zu unterscheiden, bedarf es darum des „Probersteins“, sich *fremder Vernunft* mitzuteilen. Man sieht dann, ob die „Gründe“, aus denen man etwas für wahr hält, „auf fremde Vernunft eben dieselbe Wirkung tun, als auf die unsrige“. Aber selbst dies bleibt nach Kant ein „nur subjektives“ Mittel und berechtigt lediglich zu der „Vermutung“, eine „Einstimmung“ der Urteile, „ungeachtet der Verschiedenheit der Subjekte untereinander“, in etwas anzunehmen (ebd.).

Kant besteht also – in der „Transzendentalen Methodenlehre“ der *Kritik der reinen Vernunft* – darauf, dass die eigene Vernunft zuletzt auf sich

¹² Vgl. ebd.

selbst angewiesen bleibt. Eben darum bedarf sie der Mitteilung an fremde Vernunft, der „wechselseitigen Gedankenmitteilung“. Da sich diese Gedankenmitteilung aber stets sinnlicher und darum deutbarer Zeichen bedienen muss, kann es niemals zur einer wirklich überprüfbaren Übereinstimmung in Gedanken kommen – denn auch diese wäre wieder nur in sinnlichen und deutbaren Zeichen festzustellen. Die Gedankenmitteilung fordert nach Kant daher auf der einen Seite vom Leser – um nun bei den Schriften zu bleiben – „*Liberalität* der Sinnesart“ (10/12, 538), die heute „principle of charity“ heißt: die Bereitschaft, einander mehr oder weniger Spielräume des Zeichengebrauchs einzuräumen,¹³ auf der andern Seite vom Autor eine besondere Kunst der Mitteilung: die Kunst, die Zeichen, auf die er angewiesen ist, so in seine „Gewalt“ (KU, 8/10, 431/267 Anm.) zu bekommen, dass sie ihrerseits nicht Gewalt über die „Gedanken“ bekommen, die er mitteilen will. Es ist die Kunst, die Zeichen so zu gebrauchen, dass sie *als* Zeichen nicht mehr hervortreten, „Begriff“ und „Absicht“ nicht mehr auseinanderfallen. So aber fungieren Zeichen in der alltäglichen Orientierung, der Orientierung, deren Begriff Kant in den „Weltbegriff“ der Philosophie eingeführt hat.

Kants Pragmatik des Umgangs mit philosophischen Texten lässt sich so in die folgenden sechs Abschnitte gliedern:

1. Orientierung nach Kant: Die Angewiesenheit der Vernunft auf subjektive Prinzipien
 2. Die Angewiesenheit der Erkenntnis auf Zeichen
 3. Die Angewiesenheit der Urteilsbildung auf „fremde Vernunft“
 4. Die Angewiesenheit der Wissenschaft Treibenden auf Schriften
 5. Die philosophische Schriftstellerei als Kunst
 6. Kunst des Lesens: Orientierung in und an philosophischen Schriften.
- Zugrunde zu legen sind vor allem Kants einschlägige Schriften nach dem „Weltbegriff“ der Philosophie, der Aufsatz *Was heißt: Sich im Denken orientieren?* von 1786, in dem Kant den Orientierungs-Begriff einführt [O], der frühe Aufsatz *Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume* von 1768, in dem er ihn vorbereitet [G], ferner die Einleitung zur *Logik-Vorlesung*, in der Kant die Horizonte der Orientierung erörtert

¹³ Kant zitiert aus der Einleitung von Horazens *De arte poetica* (V. 11): „veniam damus petimusque vicissim“ (korrekt: „veniam petimusque damusque vicissim“). Malern und Dichtern, so eröffnet Horaz seine Lehre von der Dichtkunst, wird die Befugnis (potestas) eingeräumt, frei, wenn auch nicht beliebig frei zu gestalten. Zur aktuellen Bedeutung des principle of charity vgl. Scholz, *Verstehen und Rationalität*, a. a. O., 88-122.

[L], vor allem aber die *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, die Schrift, die er als letzte niederschrieb (1798), als Nachschrift einer Vorlesung, die er zwanzig Jahre lang (seit dem Wintersemester 1772/73) vor breitem Publikum, für die „Welt“, gehalten hatte [A].¹⁴ Ihr Ziel ist, Kenntnisse vom Menschen in der pragmatischen Hinsicht vorzutragen, „was aus ihm zu machen ist“ (A, 10/12, 573), wie er das, was er von sich weiß, „zum Gebrauch für die Welt“ nutzen kann, kurz, die „Erkenntnis des Menschen als Weltbürger“ (A, 10/12, 400), als Mensch in Gesellschaft, in Kommunikation mit andern Menschen. Kant nimmt darin auch Ergebnisse der drei *Kritiken* auf.¹⁵

1. Orientierung nach Kant:

Die Angewiesenheit der Vernunft auf subjektive Prinzipien

Kant führte den Begriff der Orientierung in die Philosophie ein, weil die Vernunft ihrer „bedarf“ (O, 5, 273), um in der Welt zu handeln. Auch der Umgang mit Texten ist ein solches Handeln. In ihrem Gebrauch zum Handeln wird die autonome Vernunft bedürftig.

Kants Einführung des Orientierungs-Begriffs hatte selbst einen pragmatischen Anlass. Es ging darum, die „Mendelssohn- und Jacobische Streitigkeit“ (O, 5, 268), den sogenannten Pantheismus-Streit, auszuräumen. Er hatte den – von Kant geschätzten – Moses Mendelssohn in schwere Bedrängnis gebracht, indem er nicht nur dessen Freund Lessing, sondern auch Mendelssohn selbst und schließlich auch Kant (vgl. O, 5, 279) in den Verdacht des Spinozismus, und das hieß vorläufig noch: des Atheismus rückte.¹⁶ In Frage stand, ob im Verhältnis zu Gott der Glaube oder die

¹⁴ Im Folgenden werden die Sigle und die Seitenzahl des betreffenden Bandes angegeben.

¹⁵ Die *Anthropologie* ist in der Kant-Forschung bisher wenig beachtet worden. Nun wurde sie in einem ebenso umfang- wie hilfreichen Kommentar erschlossen: Reinhard Brandt, *Kritischer Kommentar zur Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (1798)*, Hamburg 1999 (Kant-Forschungen, hrsg. v. Reinhard Brandt und Werner Stark, Bd. 10). Brandt blickt jedoch weiterhin von den (theoretischen) *Kritiken* aus auf die (pragmatische) *Anthropologie*, nicht umgekehrt. Er schöpft den Text darum noch wenig in der Richtung aus, um die es hier gehen wird.

¹⁶ Vgl. Yirmiyahu Yovel, „Mendelssohns Projekt: Vier Herausforderungen“, in: Werner Stegmaier (Hrsg.), *Die philosophische Aktualität der jüdischen Tradition*, Frankfurt am Main 2000, S. 331-350. Zum Pantheismusstreit im besonderen vgl. Benno Erdmann, *Kant's Kriticismus in der ersten und zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft. Eine historische Untersuchung*, Leipzig 1878, Nachdruck Hildesheim 1973, 118-128 u. 143-148, Karl Vorländer, Einleitung zu: I. Kants Kleinere Schriften zur Logik und Metaphysik, 2. Abt.: Die Schriften von 1766-1786, Leipzig 1905 (Philos. Bibl. Bd. 46b), XXVII-XXXVIII,

Vernunft das Vorrecht haben sollte, das Schibboleth der Aufklärung. Der Streit wurde heftig geführt, Mendelssohn starb über ihm Anfang 1786,¹⁷ und noch im Herbst desselben Jahres, also zwischen den beiden Auflagen der *Kritik der reinen Vernunft*, veröffentlichte Kant seine Schrift *Was heißt: Sich im Denken orientieren?*

Mendelssohn hatte, um den Streit beizulegen, auf den „gesunden Menschenverstand“ zurückgegriffen, dessen Recht weder die Vertreter des Glaubens noch die Vertreter der Vernunft streitig machen konnten, in dem sie also beide übereinstimmen mussten. Er bekannte sich, so formulierte es Kant, zur

„Maxime der Notwendigkeit, im spekulativen Gebrauche der Vernunft (welchem er sonst in Ansehung der Erkenntnis übersinnlicher Gegenstände sehr viel, so gar bis zur Evidenz der Demonstration, zutraute) durch ein gewisses Leitungsmittel, welches er bald den *Gemeinsinn* (Morgenstunden), bald die *gesunde Vernunft*, bald den *schlichten Menschenverstand* (an Lessings Freunde) nannte, sich zu *orientieren*.“ (O, 5, 267)

Der spekulativen Vernunft, so hatte es Mendelssohn selbst dargestellt, kommt es zu,

„die Aussprüche des gesunden Menschenverstandes zu berichtigen, und so viel, als möglich, in Vernunfterkentniß zu verwandeln. So lange sie beyde, gesunde Vernunft und Spekulation, noch in gutem Vernehmen sind, so folge ich ihnen, wohin sie mich leiten. So bald sie sich entzweyen: so suche ich mich zu orientieren“ – am „schlichten Menschenverstand“, von dem die spekulative Vernunft mit ihrem Hang zur „Sophisterey“ „zu weit abgekommen ist“.¹⁸

Die Vernunft *korrigiert* den gesunden Menschenverstand, und der gesunde Menschenverstand *orientiert* die Vernunft: Mendelssohn denkt auf diese Weise beide als selbständig gegeneinander, als Vermögen, die in wechselseitig „gutem Vernehmen“ stehen, aber keine Einheit bilden. Sie können einander daher wechselseitig Grenzen setzen. Dies bleibt von großer Be-

Heinrich Scholz (Hrsg.), *Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit zwischen Jacobi und Mendelssohn*, Berlin 1916, und Kurt Christ, *Jacobi und Mendelssohn. Eine Analyse des Spinozastreits*, Würzburg 1988.

¹⁷ Vgl. Reinhard Brandt, „Immanuel Kant: 'Über die Heilung des Körpers, soweit sie Sache der Philosophen ist.'“ Und: „Woran starb Moses Mendelssohn?“, in: *Kant-Studien* 90 (1999), 354-366.

¹⁸ „Moses Mendelssohn an die Freunde Lessings. Ein Anhang zu Herrn Jacobi Briefwechsel über die Lehre des Spinoza“, Berlin 1786, wiederabgedruckt in: Scholz (Hrsg.), *Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit*, a. a. O., 308 [Orig.Ausg. 33], 314 [Or.ausg. 67]. Vgl. auch 309 [Or.ausg. 34]: „Der Mensch, dessen Vernunft durch Sophisterey noch nicht verdorben ist, darf nur seinem geraden Sinn folgen, und seine Glückseligkeit stehet feste.“

deutung auch für Kants Begriff des Sich-Orientierens: *In der Orientierung werden Grenzen gesetzt, zugleich aber Spielräume gelassen.*

Die Berufung auf den gesunden (oder „gemeinen“ oder „geraden“ oder „schlichten“) Menschenverstand lässt Kant jedoch nicht gelten. Denn wenn Menschen von gemeinem Menschenverstand in ihren Meinungen so weit auseinandergelassen werden können, wie es im anstehenden Streit der Fall ist, hilft die Berufung auf ihn nicht weiter. In seiner Vorrede zu den *Prolegomena* hatte Kant den „gemeinen Menschenverstand“ eine „Nothhülfe“ genannt, auf die man sich „als ein Orakel beruft“, „wenn man nichts Kluges zu seiner Rechtfertigung vorzubringen weiß“. Auch der „schalste Schwätzer“ könne damit „ohne alle Einsicht trotzig tun“ und es „mit dem gründlichsten Kopfe getrost aufnehmen“ (AA IV, 259). Er ist daher kein hinreichendes Mittel zur Orientierung der Vernunft.¹⁹

Das „Bedürfnis“ (O, 5, 270 u.ö.) der Vernunft nach Orientierung ist nach Kant anderer Art und weit elementarer. Es entsteht beim Übergang zu ihrem „Gebrauch für die Welt“. Die Orientierungs-Schrift ist so angelegt, dass sie zunächst auf den moralisch-praktischen Gebrauch der Vernunft und zuletzt auf die „Freiheit im Denken“ hinausführt. Was das moralische Handeln aus bloßer Vernunft nach dem kategorischen Imperativ betrifft, orientieren sie nach Kant „Postulate“, *Forderungen von Vorausset-*

¹⁹ In der Einleitung zur *Logik*-Vorlesung (L, WW 5, 484 f.) zitiert Kant Mendelssohn (ohne ihn zu nennen) und scheint ihn damit doch zu bestätigen. Es heißt dort: „Der gemeine Menschenverstand (sensus communis) ist auch an sich ein Probestein, um die Fehler des künstlichen Verstandesgebrauchs zu entdecken. Das heißt: sich *im Denken*, oder im spekulativen Vernunftgebrauch durch den gemeinen Verstand *orientieren*, wenn man den *gemeinen* Verstand als Probe zu Beurteilung der Richtigkeit des *spekulativen* gebraucht.“ Hier ist der Passus jedoch bereits in Kants Konzept einer Orientierung an anderer Orientierung eingefügt (s. u.). Schon gegen Ende der *Prolegomena* heißt es: Man kann „sich in der Metaphysik, als einer spekulativen Wissenschaft der reinen Vernunft, niemals auf den gemeinen Menschenverstand berufen, aber wohl, wenn man genötigt ist, sie zu verlassen“ (5, 249). Bei der *Begründung* des Orientierungs-Konzepts hat der gesunde Menschenverstand kein Recht, *in der Orientierung* selbst durchaus. – Hermann Lübke, „Orientierung“. Zur Karriere eines Themas“, in: *Der Mensch als Orientierungswaise? Ein interdisziplinärer Erkundungsgang*, Freiburg/München 1982, 7-29, hier 28 f., sieht nach der Historisierung und Relativierung der Vernunft aktuell keine andere Möglichkeit, als sich wieder auf den common sense zu stützen: „Der common sense [...] ist [...] die Instanz, die zur elementaren Neuorientierung über unsere Lage ausreicht, und schließlich ausreichen muß, weil, insoweit, eine verlässlichere Instanz auch gar nicht zur Verfügung steht.“ Zugleich betont er aber, wie sehr eben der common sense inzwischen von „Erfahrungs-“ und „Kompetenzverlusten“ betroffen ist (Erfahrungsverluste und Kompensationen. Zum philosophischen Problem der Erfahrung in der gegenwärtigen Welt, in: a. a. O., 145-168, und ders., *Die Wissenschaften und ihre kulturellen Folgen. Über die Zukunft des common sense*, Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften, Vorträge Geisteswissenschaften G 285, Opladen 1987).

zungen, auf die die Vernunft angewiesen ist, von denen sie aber nicht wissen, die sie nicht beweisen kann. So bedürfen Menschen, um die „Glückseligkeit“, um die sie sich unentwegt zu bemühen haben, und ihre „Glückseligkeit“, die sie dafür dauernd hintansetzen müssen, an der sie als Menschen aber doch „hängen“, zuletzt als miteinander vereinbar denken zu können, der „Postulate“ des Daseins Gottes und der Unsterblichkeit der Seele, die man, wie die *Kritik der reinen Vernunft* gezeigt hat, nicht beweisen kann. Sie sind insofern *nicht wahr*, man muss sie aber dennoch *für wahr halten*. Ein „Fürwahrhalten“ dieser Art nennt Kant „*Vernunftglauben*“ (O, 5, 276): er dient „als Wegweiser oder Kompaß“ (O, 5, 277), also zur Orientierung beim moralischen Handeln. Unter „Glauben“ ist dabei nicht schon ein religiöses, sondern jedes pragmatische Fürwahrhalten zu verstehen, jedes Fürwahrhalten, das zum Handeln befähigt.²⁰ Kant setzt den „Glauben“ einerseits dem „Wissen“, andererseits dem „Meinen“ entgegen und bestimmt ihn als

„ein subjektiv zureichendes, objektiv aber *mit Bewusstsein* unzureichendes Fürwahrhalten“.²¹

In verwandter, aber nicht gleicher Weise definiert er auch, was „sich im Denken überhaupt *orientieren* heißt“, nämlich:

„sich, bei der Unzulänglichkeit der objektiven Prinzipien der Vernunft, im Fürwahrhalten nach einem subjektiven Prinzip derselben bestimmen.“ (O, 5, 270, Anm.)

Glauben und Sich-im-Denken-Orientieren haben gemeinsam, dass sie sich nicht hinreichend auf objektive Prinzipien stützen können, sondern eines subjektiven Prinzips bedürfen. Sie unterscheiden sich – in Kants Definitionen – darin, dass wohl der Glaube, nicht aber das Sich-im-Denken-Orientieren bewusst sein muss (das Definiens „mit Bewusstsein“ entfällt) und dass das Sich-im-Denken-Orientieren selbst kein Fürwahrhalten, sondern eine Bestimmung „im“ Fürwahrhalten ist. Das erste bedeutet, dass *die Orientierung einen Spielraum von Bewusstheit und Nicht-*

²⁰ Vgl. KrV A 824/B 852: „Der Arzt muß bei einem Kranken, der in Gefahr ist, etwas tun, kennt aber die Krankheit nicht. Er sieht auf die Erscheinungen, und urteilt, weil er nichts Besseres weiß, es sei die Schwindsucht. Sein Glaube ist selbst in seinem eigenen Urteile bloß zufällig, ein anderer möchte es vielleicht besser treffen. Ich nenne dergleichen zufälligen Glauben, der aber dem wirklichen Gebrauche der Mittel zu gewissen Handlungen zum Grunde liegt, den *pragmatischen Glauben*.“ Gemeinsam ist dem religiösen und dem pragmatischen Glauben der Bezug auf ein letztlich Unerkennbares, dort Gott in seiner Unbegreiflichkeit, hier die Handlungssituation in ihrer Unüberschaubarkeit.

²¹ O, 5, 276. Vgl. KrV A 822/B 850.

Bewusstheit lässt, das zweite, dass es bei ihr nicht um einen Gegenstand, sondern um den „Raum“ des Fürwahrhaltens geht. Was heißt das?

Kant entwickelt den Begriff der Orientierung in seiner frühen Schrift *Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume* am Raum-Problem, ohne dort den Ausdruck „Sich-Orientieren“ schon zu haben. Er macht dort auf einen Mangel im Raumbegriff der (damaligen) Geometrie aufmerksam. Danach ist „[b]ei allem Ausgedehnten [...] die Lage seiner Teile gegen einander aus ihm selbst hinreichend zu erkennen“ und darum mathematisch zu bestimmen, nicht jedoch, „wohin diese Ordnung der Teile gerichtet ist“ (G, 2, 993). Kant unterscheidet die „Lage“ als Beziehung geometrischer Örter untereinander, die in eine beliebige Richtung gedreht werden kann, von einer solchen Ausrichtung und nennt den Focus der Ausrichtung „Gegend“: geht man von beliebigen Lagen aus, dann ist die Gegend das „Verhältnis des Systems dieser Lagen zu dem absoluten Weltraume“ (ebd.). Dieser Unterschied einer Lage von ihrer Ausrichtung wird an der „augenscheinlichste[n] Erfahrung“ (G, 2, 1000) des Unterschieds der rechten und linken Hand deutlich: sie stellen „völlig ähnliche und gleiche und doch inkongruente Räume“ dar (G, 2, 999), lassen sich logisch nicht unterscheiden und sind doch verschieden.

Um sie zur Deckung zu bringen, ist eine Drehung im Raum notwendig,²² und diese Drehung wiederum setzt einen Standpunkt voraus, um den die „Lagen“ gedreht werden. Im Fall der rechten und linken Hand ist dies der *Standpunkt des menschlichen Körpers*, der zugleich der Bezugspunkt für alle sinnliche Wahrnehmung ist. Aber nur durch die sinnliche Wahrnehmung haben wir eine Kenntnis der Welt: Wir „kennen“, so Kant, „alles, was außer uns ist, durch die Sinnen“ und dies wiederum „nur insoferne [...], als es in Beziehung auf uns selbst steht“, konkret auf „unsere[n] Körper“ (G, 2, 995). Damit ist „im“ Fürwahrhalten von etwas in der Welt schon Orientierung enthalten, und das heißt jetzt: die Unterscheidung von „Gegenden im Raume“ von einem Standpunkt aus, dem Standpunkt des die Welt erfahrenden Körpers. Im Unterschied zum transzendentalen Standpunkt ist dies ein Standpunkt nicht jenseits der Welt, sondern *in der Welt*.²³

²² Die mathematische Beschreibung dieser Drehung setzt die Theorie n -dimensionaler (reeller) Vektorräume voraus, die zu Kants Zeit noch nicht zur Verfügung stand. Vgl. Yu. B. Rudyak u. A. V. Chernavskij, Art. Orientation, in: *Encyclopaedia of Mathematics*, Vol. 7, Dordrecht/Boston/London 1991, 16-19, und Klaus Mainzer, Art. Orientierung, in: *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*, hg. v. J. Mittelstraß, Stuttgart/Weimar, Bd. 2, 1995, 1094 f.

²³ Der transzendente Standpunkt ist entsprechend unorientiert. Von ihm aus hat man es

Gegenden sind – neben Rechts und Links, Oben und Unten, Vorne und Hinten – auch die Himmelsrichtungen Ost und West und Nord und Süd. Denkt man sie sich, so Kant, als „Durchschnittsflächen“, dann ist der wahrnehmende Körper der Punkt, in dem sie sich „durchkreuzen“. Insofern ist der die Welt erfahrende Körper „der erste Grund“ (das Prinzip, der Ursprung), „den Begriff der Gegenden im Raume zu erzeugen“ (G, 2, 995). Die Gegenden werden „erzeugt“ vom jeweiligen Standpunkt aus, sie bestehen nicht an sich und sind insofern „subjektiv“. Ihr „erster Grund“ ist aber nicht die Sinnlichkeit (sie werden nicht wahrgenommen) und auch nicht die Einbildungskraft (sie sind keine Bilder) und auch nicht die Vernunft (sie sind keine Begriffe oder Ideen), sondern die bloße Standpunktbezogenheit *aller* Erkenntnisvermögen. Alle Erkenntnisvermögen sind in der Erfahrung der Welt auf ein subjektives Prinzip der Orientierung angewiesen, das sie nicht ausweisen können, weil sie es immer schon voraussetzen. Kant nennt den Unterschied darum auch einen „innere[n]“ (G, 2, 999) und weist das „Urteil der Gegenden“ einem unbestimmten „Gefühl“ zu, dem „verschiedene[n] Gefühl der rechten und linken Seite“ (G, 2, 997).

In der frühen Schrift definiert er die Orientierung (wie gesagt: ohne schon den Ausdruck zu haben) als Fähigkeit, „aus einer bekannten Gegend, z.E. Norden, zu wissen, auf welcher Seite des Horizonts ich den Sonnenaufgang zu suchen hätte“ (G, 2, 996).²⁴ In *Was heißt: Sich im Denken orientieren?* „erweitert“ (O, 5, 268, 270) Kant diesen „geographischen Begriff des Verfahrens sich zu orientieren“ schrittweise zunächst zu einem „mathematischen“, dann zu einem „logischen“ Begriff, von dem aus er schließlich den praktischen Begriff des Vernunftglaubens gewinnt. Bei den ersten beiden Schritten – um die es beim weiteren Gebrauch des Orientierungs-Begriffs gehen wird – handelt es sich um Abstraktionen:

nicht mit der Erfahrung der Welt selbst zum Zweck des Handelns, sondern mit den Bedingungen der Möglichkeit der Objektivität wissenschaftlicher Erkenntnis der Natur zu tun (s. u.). Zum transzendenten „Standpunkte“, „aus dem“ der Vernunft „notwendig schwindlicht wird“, vgl. KrV A 689/B 717. – Makkreels Rede von „transzendentaler Orientierung“ (Einbildungskraft und Interpretation, a. a. O., 198-219) erscheint darum problematisch.

²⁴ Der Ausdruck „Sich-Orientieren“ ist geographischen Ursprungs. Er stammt aus dem Französischen und bedeutete dort, eine Landkarte mit Hilfe eines Kompasses nach Osten (orient) und dann auch sich selbst auszurichten (s'orienter). Vgl. *Zedlers Grosses vollständiges Universal-Lexikon aller Wissenschaften und Künste, welche bishero durch menschlichen Verstand und Witz erfunden und verbessert worden*, Bd. 25, Leipzig und Halle: Joh. Heinr. Zedler 1740, Sp. 1888: „eine Land-Karte mit ihren Theilen nach der Welt-Gegend richtig abtheilen“. Landkarten werden mit Hilfe des Magnetkompasses, der in Europa schon um 1200 bekannt ist, nach Norden ausgerichtet. Die Auszeichnung des Ostens im Begriff der Orientierung dürfte religiöse Gründe haben.

1) Beim „mathematischen“ Gebrauch des Begriffs wird zunächst von den Himmelsrichtungen abgesehen: Kant gibt hier das Beispiel „eine[s] mir bekannten Zimmer[s]“, in dem ich, „wenn ich nur einen einzigen Gegenstand, dessen Stelle ich im Gedächtnis habe, anfassen kann“, auch im Finstern die übrigen finde. Im Sinn der frühen Schrift nehme ich dann *innerhalb* einer bekannten Lage von Örtern einen Standpunkt ein, dem ich dann die übrigen zuordnen kann. Die Rechts-Links-Unterscheidung bleibt hier vorausgesetzt: „hätte mir jemand zum Späße alle Gegenstände zwar in derselben Ordnung unter einander, aber links gesetzt, was vorher rechts war, so würde ich mich in einem Zimmer, wo sonst alle Wände ganz gleich wären, gar nicht finden können.“ (O, 5, 270)

2) Beim „logischen“ Gebrauch wird auch noch von vorfindbaren Gegenständen und ihren Lagebeziehungen abstrahiert. Die Vernunft soll nun also „ganz und gar kein Objekt der Anschauung“ mehr vorfinden und insofern als „reine Vernunft“ agieren (ebd.), wie sie das nach Kant in ihrem moralisch-praktischen Gebrauch tun muss. Damit müsste nun aber auch alles Räumliche zurückgelassen sein. Doch Kant gebraucht den Ausdruck „Raum“ weiterhin: Die Vernunft finde nun, schreibt er, „ganz und gar kein Objekt der Anschauung, sondern bloß Raum für dieselbe“ (ebd.). Dies aber ist nun ein nicht-räumlicher und insofern metaphorischer Raum, nämlich der „unermessliche und für uns mit dicker Nacht erfüllte Raum des Übersinnlichen“ (O, 5, 271). Kant hält am Ausdruck „Raum“ offenbar fest, weil er festhalten will, dass die reine Vernunft auch und gerade hier der Orientierung bedarf, der Orientierung zu ihrem moralisch-praktischen Gebrauch. Sie hat hier jedoch nichts mehr, woran sie sich halten kann, sie muss sich nun „lediglich durch ihr eigenes *Bedürfnis* [...] *orientieren*.“ (O, 5, 271)

Aus diesem „Bedürfnis“ der Vernunft, ihrer Angewiesenheit auf etwas, das sie selbst weder ausweisen noch erzeugen kann, zieht Kant starke Folgerungen für die Vernunft einerseits, die Orientierung andererseits. Er spricht vom „*Recht des Bedürfnisses* der Vernunft [...], als eines subjektiven Grundes, etwas vorauszusetzen und anzunehmen, was sie durch objektive Gründe zu wissen sich nicht anmaßen darf“ (O, 5, 271). Ihr „Mangel“ an dieser Stelle berechtigt sie zu Annahmen, die jenseits ihrer Möglichkeiten liegen. Es ist, so Kant, „ein genugsamer subjektiver Grund der *Annehmung* derselben [sc. einer Behauptung] darin, dass die Vernunft *es bedarf*: etwas, was ihr verständlich ist, voraus zu setzen, um diese gegebene Erscheinung daraus zu erklären, da alles, womit sie sonst nur einen Begriff verbinden kann, diesem Bedürfnisse nicht abhilft.“ (O, 5, 273 f.) Es steht „mithin *Be-*

dürfnis für Einsicht“ (O, 5, 272 Anm.) oder, noch deutlicher, „abgenötigte *Voraussetzung*“ an Stelle von „*freie[r] Einsicht*“ (O, 5, 273 Anm.). *Das Bedürfnis nach Orientierung rechtfertigt nach Kant unausweisbare Annahmen. Orientierung in der Welt beruht nicht auf logischer Notwendigkeit, sondern auf Lebensnotwendigkeit.*²⁵

Lebensnotwendigkeiten aber können bei jedem andere sein. Unter diesem Gesichtspunkt erläutert Kant die Struktur der Orientierung näher in seiner *Anthropologie*- und in der Einleitung zu seiner *Logik*-Vorlesung, nun wiederum weitgehend ohne den Ausdruck „Sich-Orientieren“ zu gebrauchen. Er stößt auf sie unter anderem bei der Behandlung der „Gemütskrankheiten“. Er bemerkt dort, dass von einem Standpunkt der Beobachtung aus dieser Standpunkt selbst nicht beobachtbar ist:

Die Seele „kann sich selbst nach ihrem Orte im Raum, ohne einen Widerspruch zu begehen, nicht wahrnehmen, weil sie sich sonst als Objekt ihres äußeren Sinnes anschauen würde, da sie sich selbst nur Objekt des inneren Sinnes sein kann“ (A, 10/12, 532).

Sie ist notwendig blind für den Standpunkt ihrer Orientierung. Sie erfährt die Welt, aber nicht zugleich, von wo aus und wie sie sie erfährt.

Diese Blindheit der Orientierung für ihren Ursprung ist der ‚erste Grund‘ ihrer Individualität. Die Individualität der Orientierung ist, wie sich oben schon andeutete, nicht einfach die Subjektivität der Sinnlichkeit. Sie bezieht die Begriffe, den Verstand mit ein. Bedeutet die Subjektivität der Sinnlichkeit die Möglichkeit, dass jeder anders *wahrnimmt*, so bedeutet die Individualität der Orientierung, dass jeder anders erkennt; ist die Subjektivität der Sinnlichkeit der Grund der *Nicht-Objektivität* der Wahrnehmungen, so die Individualität der Orientierung der Grund der *Perspektivität* der (objektiven) Erkenntnisse. *Von seinem Standpunkt in der Welt aus erfährt man die Welt nicht einfach anders als andere, sondern in einer eigenen Ordnung, einer eigenen Perspektive.*²⁶

Die Perspektive einer Orientierung ist einerseits durch ihren *Standpunkt*, andererseits durch ihren *Horizont* bestimmt. Während sie für ihren

²⁵ An der Wende zum 20. Jahrhundert, bei Dilthey und Nietzsche, rückt diese Einsicht vom Rand in den Mittelpunkt der Philosophie. Vgl. vom Verf., *Philosophie der Fluktuanz*, a. a. O., 273 f. und 323 f.

²⁶ An der zitierten Stelle gebraucht Kant selbst den Perspektiven-Begriff: „Wie eine bergichte Landschaft, aus der Vogelperspektiv gezeichnet, ein ganz anderes Urteil über die Gegend veranlaßt, als wenn sie von der Ebene aus betrachtet wird.“ (A, 10/12, 531 f.) - Zur Deutung von Kants Philosophie im ganzen als Perspektivismus vgl. Friedrich Kaulbach, *Philosophie des Perspektivismus*, 1. Teil: Wahrheit und Perspektive bei Kant, Hegel und Nietzsche, Tübingen 1990, 11-136.

Standpunkt notwendig blind ist, kann sie, so Kant, ihren Horizont erfahren und darum auch von sich aus „bestimmen“. In der Einleitung zu seiner *Logik*-Vorlesung macht Kant dazu breite Ausführungen, und zwar wieder in pragmatischer Hinsicht, unter dem Gesichtspunkt der „Weitläufigkeit und Gründlichkeit oder Wichtigkeit und Fruchtbarkeit unsrer Erkenntnisse“ (L, 5/6, 465 ff.). Er nimmt in der Bestimmung des „Horizont[s] unsrer Erkenntnisse“ eine Vielfalt von Einteilungen vor: „logisch – ästhetisch – praktisch“, „historisch – rational“, „allgemeiner und absoluter Horizont – besonderer und bedingter (Privat-Horizont)“, „Horizont der gesunden Vernunft“ – „Horizont der Wissenschaft“. Die Einteilungen und Unterscheidungen folgen keinem Prinzip und fügen sich nicht in ein System: Sie sind empirisch und ließen sich weiter vermehren.²⁷ Dies gilt insbesondere für die „Bestimmung des Privat-Horizonts“:

„Die Bestimmung des Privat-Horizonts hängt ab von mancherlei empirischen Bedingungen und speziellen Rücksichten, z. B. des Alters, des Geschlechts, Standes, der Lebensart u.dgl.m. Jede besondere Klasse von Menschen hat also in Beziehung auf ihre speziellen Erkenntniskräfte Zwecke und Standpunkte ihren besondern, – jeder Kopf, nach Maßgabe der Individualität seiner Kräfte und seines Standpunktes, seinen eigenen Horizont.“ (L, 5/6, 466 f.)²⁸

Also nicht nur der bloße Ort im Raum, alle diese besonderen Bedingungen und Rücksichten bestimmen nach Kant den „Standpunkt“ einer Orientierung, machen seine „Individualität“ aus.

Die Standpunkte stehen auch nicht fest; Kant geht ganz selbstverständlich von einer beweglichen, nicht von einer ‚festen‘ Orientierung aus. Zwar lassen sich zu besonderen Zwecken Horizonte „fixieren“, darunter auch zu dem Zweck, objektive wissenschaftliche Erkenntnis in Mathematik und „reiner Naturwissenschaft“ denkbar zu machen; doch dies, das „Geschäft“ der *Kritik der reinen Vernunft*, ist in pragmatischer Hinsicht nur einer unter anderen (mehr oder weniger) lebensnotwendigen Zwecken.²⁹ Im übrigen

²⁷ Zur Vorgeschichte des Gebrauchs des Horizont-Begriffs bei Leibniz, Baumgarten und Meier vgl. H. J. Engfer, Art. Horizont II, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 3, Basel/Darmstadt 1974, Sp. 1194-1200. Engfer erkennt im Horizont-Begriff einen „Schlüsselbegriff der Philosophie Kants“ und dokumentiert dessen Gebrauch des Begriffs umfassend. Hier reichen darum wenige Hinweise aus.

²⁸ Zu diesen individuellen Kräften gehören auch die „Gemütsgaben“ Verstand, Urteilskraft und Vernunft. In der *Anthropologie* stellt Kant ausführliche „Beobachtungen“ an, „wie einer von dem andern in diesen Gemütsgaben oder deren gewohnten Gebrauch und Mißbrauch, unterschieden ist, erstlich in einer gesunden Seele; dann aber auch in der Gemütskrankheit.“ (A, 10/12, 506)

²⁹ „Der rationale Horizont [...] läßt sich fixieren, es läßt sich z. B. bestimmen, auf welche Art von Objekten das mathematische Erkenntnis nicht ausgedehnt werden könnte. So auch in

gibt Kant Maximen einerseits zur „Erweiterung“, andererseits zur „Demarkation unserer Erkenntnis“ (L, 5/6, 468), im Ganzen jedoch die Generalmaxime, „seinen Horizont immer doch mehr zu erweitern als zu verengen“ (L, 5/6, 469). Im Einzelnen führt er u.a. die Maxime der (nicht zu frühen) Selbstbestimmung seiner Orientierung, ihres entschiedenen Festhaltens (aber nicht: Fixierens), ihrer Ausrichtung an seiner „Fähigkeit“, seinem „Wohlgefallen“ und seinen „Pflichten“ an, vor allem aber die – für das Folgende ausschlaggebende – Maxime, sich im Urteil auf den eigenen Horizont zu beschränken:

„Es würde verwegen sein, den Horizont anderer bestimmen zu wollen, weil man teils ihre Fähigkeiten, teils ihre Absichten nicht genug kennt“ (L, 5/6, 468 f.).

Horizonte lassen sich nicht nur erweitern und verengen, sondern auch verschieben. Die Verschiebung ist möglich in dem Spielraum, den Standpunkt und Horizont einander lassen. Man kann in einem Horizont seinen Standpunkt verschieben, und wenn der Standpunkt hinreichend verschoben ist, eröffnet sich von ihm aus ein neuer Horizont. Die Orientierung ist auf diese Weise imstande, sich auf immer neue Umstände einzustellen, sich unablässig umzuorientieren.

In diesen Umorientierungen verändert sich unablässig das Wahrnehmungsfeld. Es ist, worauf Kant wiederum in der *Anthropologie* stößt, darum seinerseits schon pragmatisch strukturiert. Es gibt da ein „unermesslich[es]“ „Feld von Sinnenanschauungen und Empfindungen, deren wir uns nicht bewusst sind, ob wir gleich unbezweifelt schließen können, dass wir sie haben, d. i. dunkeler Vorstellungen im Menschen (und so auch in Tieren)“; „die klaren [enthalten] dagegen nur unendlich wenige Punkte derselben [...], die dem Bewusstsein offen liegen“. Dem Bewusstsein sind seine Vorstellungen weitestgehend dunkel, zumindest aktuell dunkel – es sind immer nur wenige Vorstellungen bewusst. Kant stellt mit „Bewunderung“ fest, dass es sich darum wie eine geographische Karte organisiert, als „große Karte“, auf der „nur wenig Stellen illuminiert sind“, die einen herausgehoben wie „durchs Teleskop“, die andern wie „durchs Mikroskop“ (A, 10/12, 418). Es holt das heran und vergrößert es, was zur Orientierung hilfreich ist. Es arbeitet wie eine geographische Karte mit bloßen Anhaltspunkten oder *Zeichen*.

Absicht auf das philosophische Vernunftkenntnis, wie weit hier die Vernunft a priori ohne alle Erfahrung wohl gehen könne?“ (L, 5/6, 466) Die Beantwortung dieser Fragen stehen dann wieder in einem besonderen Horizont, dem „Horizont der Wissenschaft“ (L, 5/6, 467).

2. Die Angewiesenheit der Erkenntnis auf Zeichen

In der „wechselseitigen Gedankenmitteilung“ sind solche herausgehobenen Anhaltspunkte der Orientierung nicht nur, aber vor allem Sprachzeichen. Sie „bezeichnen“, so Kant, „Gedanken“:

„Alle Sprache ist Bezeichnung der Gedanken und umgekehrt die vorzüglichste Art der Gedankenbezeichnung ist die durch Sprache, diesem größtem Mittel, sich selbst und andere zu verstehen.“ (A, 10/12, 500)³⁰

Kants Verständnis der Zeichen ist wiederum pragmatisch. Er behandelt auch sie in der *Anthropologie* (A, 10/12, 497-505). Er setzt dabei die breite und lebhaft Diskussionsum die Zeichen am Ende des 18. Jahrhunderts voraus³¹ und fasst sich darum sehr kurz. Man hatte begonnen, nicht nur die „Zeichenkunst“ konsequent in die „Vernunftlehre“ hineinzutragen, sondern auch die „Theorie der Sachen auf die Theorie der Zeichen“ zurückzuführen,³² und Kant schließt daran an.

Ist es die *Not der Vernunft*, zu ihrem Gebrauch für die Welt auf Orientierung in „Räumen“ angewiesen zu sein, so ist es die *Not des Verstandes*, zur Mitteilung und auch schon zur Artikulation von Gedanken auf Zeichen angewiesen zu sein. Zeichen sind sinnlich, äußerlich wahrnehmbar und ermöglichen dadurch Mitteilung. Als Ausdruck von Gedanken sind sie „Bilder“ oder „Schemata“ und als solche Produkte der Einbildungskraft, jener „verborgenen Kunst in den Tiefen der menschlichen Seele (KrV A 141/B 180 f.). Ihr Zweck aber ist es, für den Verstand „intelligibel“ zu sein. Bei allem, was zur Bezeichnung gehört, steht die Sinnlichkeit also im Dienst der Intelligibilität und Kommunikabilität, aber es ist schwer für den

³⁰ Sprach- und Schriftzeichen rechnet Kant neben den Zeichen der „Gebärdung (mimische, die zum Teil auch natürliche sind)“ und einer Reihe anderer zu den „willkürlichen“ Zeichen (A, 10/12, 499 f.). Hinzutreten in der Kommunikation „natürliche“ Zeichen wie das Erröten (A, 10/12, 500) und auch die Stimme, die er hier nicht erwähnt, aber an einer anderen, wichtigen Stelle heraushebt: In der „allgemeinen Menschenvernunft“, so Kant (KrV A 752/B 780), hat „ein jeder seine Stimme“.

³¹ Stephan Meier-Oeser, *Die Spur des Zeichens. Das Zeichen und seine Funktion in der Philosophie des Mittelalters und der frühen Neuzeit*, Berlin/New York 1997, 424, spricht von einer „allgemeinen Konjunktur des Zeichenbegriffs“. Vgl. dazu auch Rudolf Haller, „Das 'Zeichen' und die 'Zeichenlehre' in der Philosophie der Neuzeit“ (Vorentwurf zu einem Wörterbuchartikel), in: *Archiv für Begriffsgeschichte. Bausteine zu einem Historischen Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 4 (1959), 113-157, hier 127 f.

³² So Johann Heinrich Lambert, *Logische und philosophische Abhandlungen*, hrsg. v. Joh. Bernoulli, 2 Bde., Berlin/Leipzig 1782/1787 (reprograph. Nachdruck in den Philosophischen Schriften, hg. v. H. W. Arndt, Hildesheim 1965 ff., Bd. 6 und 7), Bd. 1/3, § 36. Vgl. Haller, a. a. O., und Meier-Oeser, a. a. O., 422 f. Zur Vorbereitung bei Christian Wolff vgl. Meier-Oeser, 415 ff. Großen Einfluss, auch auf Kant, gewann besonders Alexander Gottlieb Baumgarten.

Verstand, sie in diesem Dienst zu halten. Denn er hat es dabei zugleich mit der Zeit, die „beständig fließt“ (KrV B 291), und nicht nur ihrer bloßen „Form“, zu tun.

Kant führt in der *Anthropologie* unter dem Titel der Einbildungskraft ein besonderes „Bezeichnungsvermögen“ ein (neben dem „sinnlichen Dichtungsvermögen“, dem „Vermögen der Vergegenwärtigung des Vergangenen und Künftigen“ und der „unwillkürlichen Dichtung im gesunden Zustande“, dem Vermögen zu träumen). Er nennt es das „Vermögen der Erkenntnis des Gegenwärtigen, als Mittel der Verknüpfung der Vorstellung des Vorhergesehenen mit der des Vergangenen“ (A, 10/12, 497). „Bezeichnung (signatio)“ ist danach nicht einfach Benennung von schon Erkanntem, sondern eine eigene und eigentümliche Synthesis, eine „Handlung des Gemüts“, eine „Verknüpfung zu bewirken“. Was hier synthetisiert wird, sind *Zeiträume*, Zeiträume, die aus antizipierenden Vorstellungen einerseits, retrospektiven Vorstellungen andererseits entstehen und in denen sich das Gegenwärtige zeigt.³³ Es zeigt sich in Zeichen. Leitend in dieser Synthese ist nach Kant die „Vorstellung des Vorhergesehenen“, die Antizipation; sie geht voraus, und „mit“ ihr wird die „Vorstellung des Vergangenen“ verknüpft. Sie ist leitend, sofern es beim Handeln stets um den Vorblick auf Möglichkeiten des Handelns in einer bestimmten Situation geht. Zu ihnen gehört auch und vor allem die Gedankenmitteilung. *Zeichen sind also Mittel, um Vorstellungen auf Zeit zur Erkenntnis des Gegenwärtigen zu synthetisieren; der Zweck dieser Erkenntnis ist, sich anderen und sich selbst verständlich zu werden.* Die Vorstellungen wechseln unablässig, in Zeichen lassen sie sich zur Mitteilung auf eine gewisse Zeit festhalten.³⁴

³³ Die Nähe zu Husserls „Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins“, die die Philosophie des 20. Jahrhunderts revolutioniert hat, drängt sich auf. Husserl selbst schließt darin nicht ausdrücklich an Kant an. Er notiert lediglich in einem Manuskript: „Kants Raum- und Zeitargumente zu vergleichen!“, bezieht sich dabei aber wohl auf die „Transzendental-Ästhetik“ der *Kritik der reinen Vernunft* (Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (1893-1917), hrsg. von Rudolf Boehm, *Husserliana*, Bd. X, Haag 1966, 252).

³⁴ Für Brandt, *Kommentar zu Kants Anthropologie*, a. a. O., 273, ist die Stelle „schwer zu verstehen“. Ihn irritiert, daß das Bezeichnungsvermögen hier insgesamt „auf zeitliche Verhältnisse restringiert“ erscheint. Vgl. dagegen Josef Simon, „Im-Begriff-sein. 'Bezeichnungsvermögen' und prospektives Denken bei Kant“, in: Gerhard Schönrich und Yasushi Kato (Hrsg.), *Kant in der Diskussion der Moderne*, Frankfurt am Main 1997, 190-207, hier 201: „Kant läßt keinen Zweifel daran, daß das Motiv, überhaupt etwas erkennen und damit als (hinreichend) bestimmt gelten lassen zu wollen, die Sorge um künftiges Orientiertsein ist.“ In „Immanuel Kant“ (in: Tilman Borsche (Hrsg.), *Klassiker der Sprachphilosophie*, München 1996, 246-253, hier 247) zieht Simon daraus den Schluss: „Das 'Bezeichnungsvermögen' ist nichts anderes als die Einheit der Apperzeption, aber unter dem (an-

Das „Gemüt“ hat die Zeichen dabei in dreifacher Hinsicht nicht, wie Kant an anderer Stelle sagt, „in seiner Gewalt“³⁵: erstens als Produkte der Einbildungskraft und ihrer „verborgenen Kunst“, zweitens als Synthesen von unablässig wechselnden Vorstellungen und drittens, sofern andere die Zeichen teilen, ohne dass man deren Vorstellungen teilen könnte. Aus allen drei Momenten ergeben sich *Deutungsspielräume der Zeichen*.

Sie lassen sich wie die Horizonte der Erkenntnis erweitern und beschränken. Ob und wie das geschieht, hängt wiederum von besonderen Zwecken ab. In der Mathematik werden Zeichen nach eigens eingeführten Regeln gebraucht, die so formuliert sind, dass sie Deutungsspielräume möglichst ausschließen. Man hat dann „an den Zeichen die Begriffe [...] vor Augen“ (KrV A 734/B 762), so dass sie sich „konstruieren“ lassen (KrV A 713/B 741): wenn bestimmte Zeichen nur auf bestimmte Weise im Anschluss an bestimmte Zeichen gebraucht werden dürfen, werden „Beweise“ (KrV A 734/B 762) möglich. In der nicht-mathematischen, darunter auch der philosophischen Kommunikation dagegen werden „gegebene“ Zeichen gebraucht (im übrigen auch bei der anfänglichen Einführung mathematischer Zeichen), die „niemals zwischen sicheren Grenzen“ stehen. Sie werden zumeist nicht definiert und brauchen auch nicht definiert zu werden – „wozu sollte es auch dienen“, so Kant, einen Begriff wie Wasser zu definieren, wenn von ihm die Rede ist; hier reiche „eine *Bezeichnung*“ hin, die „zum Unterscheiden hinreichend“ ist (KrV A 728/B 756). Solche Zeichen können deutlich genug sein. Sind sie es in einem bestimmten Fall nicht, fügt man weitere Zeichen hinzu, so lange, bis die Deutungsspielräume der einen durch die Deutungsspielräume der andern hinreichend eingeschränkt sind. Auf diesem – alltäglichen – Weg einer *wechselseitigen Einschränkung der Deutungsspielräume von Zeichen* lässt sich Deutlichkeit stets in dem Maß schaffen, das in einer bestimmten Situation notwendig erscheint.³⁶

thropologisch-pragmatischen) Aspekt, dass das Subjekt um des Handelns willen den Prozess der Begriffsklärung abbrechen und zur Bildung eines Urteils kommen muss, *ohne* dass eine ‚adäquate‘ Referenz auf eine transzendente ‚Sache selbst‘ dieses Ende bestimmen könnte.“ Zur Fortbildung von Kants zeichenphilosophischem Konzept bei Hegel vgl. ders., „Zeichenmachende Phantasie. Zum systematischen Zusammenhang von Zeichen und Denken bei Hegel“, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 50 (1996), 254-270.

³⁵ „Die innere Vollkommenheit des Menschen besteht darin: daß er den Gebrauch aller seiner Vermögen in seiner Gewalt habe, um ihn seiner *freien Willkür* zu unterwerfen.“ (A, 10/12, 433; vgl. KU, 8/10, 431/267 Anm.)

³⁶ Darum kann die Philosophie auch weitgehend darauf verzichten, „neue Wörter zu schmieden“ (KrV A 312/B 369, s. o.). Vgl. dazu auch KpV, Vorrede, (7, 115).

Der alltägliche, nicht schon auf besondere Zwecke eingeschränkte Gebrauch der Zeichen *muss* mit solchen Deutungsspielräumen arbeiten. Das hat einen einfachen Grund: In begrenzter Zeit kann nur ein begrenzter Vorrat an Zeichen erlernt werden. Dieser begrenzte Vorrat aber muss in unbegrenzt vielen Situationen zur Mitteilung benutzt werden. So müssen Zeichen in gewissen Spielräumen unterschiedlich gebraucht werden können, also Deutungsspielräume haben.³⁷

Kant geht – im Anschluss an Leibniz und Leonhard Euler³⁸ – so weit, den Begriff selbst als einen „Punkt“ in einem Deutungshorizont zu denken, der fallweise durch Deutungshorizonte weiterer Punkte eingeschränkt werden kann, die aber immer Deutungshorizonte bleiben:

„Man kann einen jeden Begriff als einen Punkt ansehen, der, als der Standpunkt eines Zuschauers, seinen Horizont hat, d.i. eine Menge von Dingen, die aus demselben können vorgestellt werden und gleichsam überschaut werden. Innerhalb diesem Horizonte muss eine Menge von Punkten ins Unendliche angegeben werden können, deren jeder wiederum seinen engeren Gesichtskreis hat; d.i. jede Art enthält Unterarten, nach dem Prinzip der Spezifikation, und der logische Horizont besteht nur aus kleineren Horizonten (Unterarten), nicht aber aus Punkten, die keinen Umfang haben.“ (KrV A 658/B 686)

Allgemein wird ein Begriff dann dadurch, dass ein „gemeinschaftlicher Horizont“ „gezogen“ wird:

„Aber zu verschiedenen Horizonten, d.i. Gattungen, die aus ebensoviel Begriffen bestimmt werden, lässt sich ein gemeinschaftlicher Horizont, daraus man sie insgesamt als aus einem Mittelpunkte überschaut, gezogen denken, welcher die höhere Gattung ist“ (ebd.).

Dieser Horizont kann dann aber je nach dem pragmatischen Bedürfnis „gezogen“ werden.

Wenn Zeichen im alltäglichen und im philosophischen Gebrauch in pragmatisch notwendiger Weise Deutungsspielräume haben, muss man „vornehmlich in Sachen der Vernunft“ davon ausgehen, „dass Menschen, die der Sprache nach einig sind, in Begriffen himmelweit von einander abstehen; welches nur zufälligerweise, wenn ein jeder nach dem seinigen

³⁷ Beim Ausschluss von Deutungsspielräumen entsteht die Gefahr der „Verwechslung der Zeichen mit Sachen“. Werden Zeichen außerhalb der Mathematik für Sachen gehalten, bekommen sie „mystische Bedeutung“ (A, 10/12, 504). In einem Anhang zum Abschnitt über das Bezeichnungsvermögen schildert Kant ausführlich das „wunderliche Spiel der Einbildungskraft mit dem Menschen“ (A, 10/12, 502), sofern er sich von besonderen und ‚runden‘ Zahlen in seinem Handeln leiten lässt (7 Tage, 12 Gäste, 100000 Taler).

³⁸ Vgl. Haller, Das ‚Zeichen‘ und die ‚Zeichenlehre‘ in der Philosophie der Neuzeit, a. a. O., S. 128.

handelt, offenbar wird.“ (A, 10/12, 500) Das heißt: Man kann in der „wechselseitigen Gedankenmitteilung“ niemals wissen, um eine Formulierung Wittgensteins aufzugreifen, was der andere meint, man sieht nur seine Zeichen und muss beobachten, wie er handelt. Das heißt im Fall von Gesprächen und Schriften: wie er erwidert bzw. fortfährt.³⁹ So aber kommt alles auf den „richtige[n] Verstand“, auf „Angemessenheit“ im Gebrauch der Begriffe in der jeweiligen Situation, also auf „Urteilkraft“ an (A, 10/12, 506). Andernfalls bleibt der Verstand, so Kant, „schimmernd“ (A, 10/12, 434, 506 u. 509).

3. Die Angewiesenheit der Urteilsbildung auf „fremde Vernunft“

Die Angemessenheit im Gebrauch von Begriffen ist nach Kant am Urteil der andern zu ermesen. Er geht in der *Anthropologie* von der Eingeschlossenheit jedes Urteilenden in seine eigenen Deutungshorizonte aus und nennt sie „Egoism“. Der Egoismus kann „logisch, oder ästhetisch, oder praktisch“ sein, je nachdem, ob er sich auf Urteile des Verstandes, des Geschmacks oder des praktischen Interesses bezieht. Er ist unvermeidlich, sofern „das Ich“, das Ego, „die ganze Welt in seinem Selbst“ befasst, zugleich aber eine „Anmaßung“, sofern es selbst ja nur ein Teil dieser Welt mit einem beschränkten Horizont ist (A, 10/12, 407-411). Diese Grundsituation des Ich, (als Bewusstsein) das Ganze der Welt und zugleich (als Körper) nur ihr Teil zu sein, ist nicht grundsätzlich, sondern nur durch ständige Rücksicht auf andere und ihr anderes Urteilen zu überwinden. Aktiv geschieht das durch „wechselseitige Gedankenmitteilung“. Sie hilft dem „lieben Selbst“, von der „Denkungsart“ des Egoism zur Denkungsart des „Pluralism“ zu finden, sich statt als Weltbesitzer (im eigenen Bewusstsein) als „bloßen Weltbürger zu betrachten und zu verhalten“ (A, 10/12, 411). Dies ist nur als *Orientierung an anderer Orientierung* möglich.

Die genannte Grundsituation macht Kant an der Verrücktheit deutlich. Verrücktheit ist (unter anderem) „Verrückung“ der Vernunft. Die Vernunft gerät in die Gefahr der Verrückung, wenn sie sich auf Grund ihres unvermeidlichen Egoismus in einer „in sich verschlossenen Spekulation“ isoliert. Sie wird dann zur „Unvernunft“. Die Unvernunft, die bei „Verrückten“ zu

beobachten ist, ist, so Kant, jedoch „etwas Positives, nicht bloßer Vernunftmangel“. Sie ist „eine *andere* Regel, ein ganz verschiedener Standpunkt, worein, so zu sagen, die Seele versetzt wird, und aus dem sie alle Gegenstände anders sieht“ (A, 10/12, 531). Dies aber, dass sie alle Gegenstände auf ihre Weise oder aus ihrer Perspektive sieht (an dieser Stelle zieht Kant die Analogie zur „Vogelperspektiv“), gilt „eben sowohl“ für die „Vernunft“: beide, die Unvernunft wie die Vernunft, sind „eine bloße *Form*, der die Objekte können angepasst werden, und beide sind also aufs Allgemeine gestellt.“ (A, 10/12, 534) Vernunft ist von Unvernunft an sich nicht zu unterscheiden; sie haben beide die Welt als ganze in jeweils *ihrem* Allgemeinen, sie haben beide ihre *eigene Orientierung*. Sie unterscheiden sich nur dadurch, dass die Unvernunft „aus dem sensorio communi, das zur Einheit des *Lebens* (des Tiers) erfordert wird, sich in einen davon entfernten Platz versetzt findet (daher das Wort *Verrückung*),“ (A, 10/12, 531) – dass sie nicht (oder nicht hinreichend) zur Kommunikation fähig ist.

Da nun in der Welt, in der die Vernunft sich vorfindet und in der sie sich zurechtfinden muss, Kommunikation nur durch Zeichen möglich ist, die für jeden andere Deutungshorizonte haben können, ist die „andere“ Vernunft eine „fremde Vernunft“. ⁴⁰ Die Fremdheit einer Vernunft gegenüber anderer Vernunft zeigt sich alltäglich in der „große[n] Verschiedenheit der Köpfe, in der Art wie sie eben dieselben Gegenstände, imgleichen sich untereinander ansehen“. Ihre Kommunikation, so Kant in der *Anthropologie*, ist ein „Reiben derselben an einander“, das „Verbindung derselben sowohl als ihre Trennung bewirkt“. Trennung der Vernunft schließt Verbindung nicht aus. Sie lässt sich jedoch nicht mehr in logisch-theoretischen Begriffen fassen. Denn diese setzen schon „Verbindung“ voraus. Kant beschreibt das „Reiben“ der Köpfe in ästhetisch-pragmatischen Begriffen als „ein sehenswürdiges Schauspiel auf der Bühne der Beobachter und Denker von unendlich verschiedener Art“, das „die Natur“ mit ihnen aufführt (A, 10/12, 548).

Kommunikation mit einer anderen, fremden Vernunft durch Zeichen ist *Orientierung an anderer Orientierung*. Sie vollzieht sich als Überprüfung der *eigenen* Urteilsbildung durch „Vergleichung“ mit anderer Urteilsbildung:

„Ein *äußeres* Merkmal oder ein *äußerer* Probestein der Wahrheit ist die Vergleichung unserer eigenen mit anderer Urteilen, weil das Subjektive nicht allen andern auf gleiche Art beiwohnen wird, mithin der Schein dadurch erklärt werden

³⁹ Vgl. Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, § 504, und dazu vom Verf., „Zwischen Kulturen. Orientierung in Zeichen nach Wittgenstein“, in: Wilhelm Lütterfelds (Hrsg.), „Wir können uns nicht in sie finden“. *Probleme interkultureller Verständigung und Kooperation*, erscheint in: Wittgenstein Studies.

⁴⁰ KrV A 821/B 849. Zu weiteren Belegstellen vgl. Josef Simon und Werner Stegmaier (Hrsg.), *Fremde Vernunft. Zeichen und Interpretation IV*, Frankfurt am Main 1998, 7-14 und 139-142.

kann. Die *Unvereinbarkeit* anderer Urteile mit den unsrigen ist daher als ein äußeres Merkmal des Irrtums und als ein Wink anzusehen, unser Verfahren im Urteilen zu untersuchen, aber darum nicht sofort zu verwerfen. Denn man kann doch vielleicht recht haben *in der Sache* und nur unrecht *in der Manier*, d.i. dem Vortrage.“ (L, 5/6, 484 f.)

Der „Probierstein“ der „Vergleichung unserer eigenen mit anderer Urteilen“ ist insofern ein „äußerer“, als jede Vernunft in allen pragmatischen Belangen unvermeidlich im „subjektiven“ Deutungshorizont ihrer eigenen Orientierung bleibt. Aber auch wenn Objektivität hier nicht möglich ist, unterscheidet sich doch „das Subjektive“. Andere Urteile können dann ein „Wink“, ein Hinweis, auf „das Subjektive“ der eigenen Orientierung in Unterschied zu anderen Orientierungen sein. Nicht mehr. Über die „Sache“, um die es geht, ist damit nicht entschieden. Der Unterschied könnte auch nur in der „Manier“, dem „Vortrag“, dem Zeichengebrauch liegen – aber eben *auch* in der Sache, über die man dann besser noch einmal nachdenkt, ohne deshalb gleich sein Urteil aufzugeben.

Besonderes Interesse an solchen Winken muss ein „Schriftsteller“ haben. Findet er „mit seiner öffentlich erklärten Meinung, die sonst von Wichtigkeit ist“, „keinen Anhang“, muss er „in Verdacht des Irrtums kommen“ (A, 10/12, 409 f.). Dennoch entscheidet nicht schon die Plausibilität beim Publikum darüber, *was Sache* und *was Manier* ist. Der Schriftsteller muss das selbst überprüfen und dann selbst über sein weiteres „Verfahren“ entscheiden.

Zu wissen, dass man zuletzt selbst urteilen muss, heißt nach Kant aufgeklärt zu sein. Durch Orientierung an anderer Orientierung „erweitert“ man den eigenen Horizont; man kann sie darum *erweiterte Aufklärung* nennen. Sie vollzieht sich nach Kant in einem dreistufigen Verfahren, das er an mehreren Stellen seines Werkes in nur geringen, aber aufschlussreichen Variationen dargestellt hat.⁴¹ Er nennt die Verfahrensvorschläge in der *Logik* „allgemeine Regeln und Bedingungen zur Vermeidung des Irrthums überhaupt“, in der *Anthropologie* „Maximen“, um zur „Weisheit“ zu gelangen, oder „unwandelbare Gebote“ „für die Klasse

⁴¹ In der Einleitung zur *Logik*-Vorlesung im Abschnitt „Logische Vollkommenheit des Erkenntnisses, der Relation nach – Wahrheit“ (L, 5/6, 485), in der *Anthropologie* im Abschnitt „Anthropologische Vergleichung der drei oberen Erkenntnisvermögen mit einander“ (A, 10/12, 511) und noch einmal in einer Schlussbemerkung zum Kapitel über das Erkenntnisvermögen im ganzen (A, 10/12, 549) und schließlich – als „Episode“ eingefügt (KU, 8/10, 391/227) – in der *Kritik der Urteilskraft*, § 40 (Vom Geschmacke als einer Art *sensus communis*).

der Denker“, in der *Kritik der Urteilskraft* „Maximen des gemeinen Menschenverstandes“. In der letzten Formulierung der *Anthropologie* – als unwandelbarer Gebote für die Klasse der Denker – lauten sie:

- „1) *Selbst denken*.
- 2) Sich (in der Mitteilung mit Menschen) in die Stelle jedes *anderen* zu denken.
- 3) Jederzeit *mit sich selbst einstimmig* zu denken.“

Die erste Maxime nennt Kant die der „aufgeklärten“ (L), „*vorurteilsfreien*“ (KU), „*zwangsfreien*“ (A) „Denk-, oder „Denkungsart“. Sie ist die „Maxime einer niemals *passiven* Vernunft“ (KU), der Vernunft eines Menschen, der nicht, „wie der sogenannte Laie (laicus) in Sachen der Religion“, willig „fremder Vernunft folg[t]“ (A, 10/12, 510) und nicht, wie ein „Gestörte[r]“, „durch fremde Vernunft in Ordnung gehalten werden“ muss (A, 10/12, 513), sondern imstande und ständig bemüht ist, sich ein eigenes Urteil zu bilden.

Dieses „erste Prinzip“ ist dennoch nur „negativ“ (A, 10/12, 549). Denn mit ihm allein liefe man Gefahr, auf seinem „Egoism“ zu bestehen. Erst das zweite, das Kant die Maxime der „*erweiterten*“ Denkart nennt (L, KU), führt über diesen hinaus. Sie fordert auf, „sich über die subjektiven Privatbedingungen des Urteils, wozwischen so viele andere wie eingeklammert sind, weg[z]u setzen“ und „sich in den Standpunkt anderer [zu] versetz[en]“. Nur so gewinne man einen „*allgemeinen Standpunkt*“, aus dem man „über sein eigenes Urteil reflektier[en]“ kann (KU).

Hier sind die Variationen aufschlussreich: Kant sagt einmal „sich in der Stelle eines anderen zu denken“ (L), einmal „sich in anderer Gesichtspunkte im Denken zu versetzen“ (L, Erl.), einmal „sich an der Stelle jedes andern denken“ oder „des anderen denken“ (KU, A), bezieht sich also einmal auf einen, einmal auf einige, einmal auf alle oder jeden andern. Die unterschiedliche Quantität ist nicht ohne Bedeutung: in je mehr andere man sich versetzt, desto mehr wird man „subjektive Privatbedingungen“ seines Urteils entdecken können. Aber sie ist nicht entscheidend: Den *allgemeinen Standpunkt* kann man dennoch „nur bestimmen“, indem man sich „in den Standpunkt“ *bestimmter* Anderer versetzt, die ebenfalls ihren eigenen Horizont haben. Man hat an einer fremden Vernunft nur eine andere, nicht schon die allgemeine Vernunft, und daran ändert sich auch nichts, wenn man mit einigen kommuniziert und selbst mit allen anderen kommunizieren würde, was ohnehin nicht möglich ist. In der Orientierung an anderer Orientierung hat man den *allgemeinen Standpunkt* immer nur an besonderen Standpunkten; das Allgemeine bleibt in pragmatischer Hinsicht ein Postulat.

Das zweite Prinzip ist aber dennoch „positiv“ (A). Denn allein dadurch, dass es dazu auffordert, den eigenen Horizont zu erweitern, und dadurch darauf aufmerksam macht, dass er notwendig begrenzt ist, führt es zu positiven (tatsächlichen) Änderungen in diesem Horizont. Schon darauf aufmerksam zu werden, dass man etwas in einem begrenzten Horizont beurteilt, führt dazu, es anders zu beurteilen: man wird dann verunsichert in seiner „egoistischen“ Gewissheit und „sich den Begriffen anderer bequemen“. Man folgt dann der Maxime einer „liberalen“ Denkart, dem jetzt so genannten „principle of charity“.

Das dritte Prinzip, das Kant einheitlich die Maxime der „konsequenten“ Denkart nennt, ist „am schwersten zu erreichen, und kann auch nur durch die Verbindung beider ersten, und nach einer zur Fertigkeit gewordenen öfteren Befolgung derselben, erreicht werden“ (KU, 8/10, 391/227). Konsequent oder „bündig“ (L) ist die Denkart dann, wenn es gelingt, aus der Reflexion anderer, vielleicht widersprechender Standpunkte heraus wieder zu einem konsistenten und kohärenten Standpunkt zu kommen. Da ein allgemeiner Standpunkt nicht erreichbar ist, gibt es auch kein allgemeines materiales Kriterium für die Richtigkeit dieser Reflexion, so wie es schon in der transzendentalphilosophischen Fixierung des Horizonts der Wissenschaft „kein allgemeines materiales Kriterium der Wahrheit“ gibt (L, 5/6, 477, vgl. KrV A 59/B 83). So bleibt auch in der Orientierung an anderer Orientierung zuletzt nur das formale Kriterium, „jederzeit mit sich selbst einstimmig zu denken“. Und dennoch ist die Orientierung dann eine pragmatisch an anderer Orientierung überprüfte Orientierung, und eine solche Orientierung ermöglicht pragmatisch ebenso Umsicht wie Entschiedenheit im Handeln. Sie hat dann ihre Sicherheit zurückgewonnen.

4. Die Angewiesenheit der Wissenschaft Treibenden auf Schriften

Bücher, so Kant, sind „das größte und brauchbarste Mittel, unsere eigene Gedanken zu berichtigen, welches dadurch geschieht, dass wir sie öffentlich aufstellen, um zu sehen, ob sie auch mit anderer ihrem Verstande zusammenpassen“ (A, 10/12, 536). Sie dienen in dieser Sicht der *eigenen* Aufklärung der Schriftsteller, nicht der Aufklärung anderer. Die anderen können sie aber ihrerseits zu *ihrer* Aufklärung nutzen.

Denn Bücher, Schriften überhaupt, bieten besondere Möglichkeiten der „Vergleichung der Gedanken“. Ihre Zeichen bleiben stehen. Man kann zwischen ihnen hin und her, vor und zurück gehen, kann sie liegenlassen

und wieder aufnehmen. Sie schaffen auf diese Weise erweiterte, von Situation und Zeitdruck unabhängige Spielräume der Überprüfung der Urteile, anderer und eigener, auf ihre Konsequenz und Bündigkeit hin. Sie ermöglichen dadurch, die Deutungsspielräume der Zeichen zu verkleinern.

Andererseits stellen Schriften vorwiegend „willkürliche“ Zeichen (Schriftzeichen) bereit und schließen weitgehend „natürliche“ Zeichen (Gebärdung, Stimme) aus, die der andere unwillkürlich gibt und an denen man darum bedeutsame Anhaltspunkte hat, wie die „willkürlichen“ gemeint sind. Auch das Kriterium, wie ein anderer nach den Zeichen handelt (A, 10/12, 500), entfällt. So vergrößern sich in Schriften zugleich die Deutungsspielräume der Zeichen.

Die Verkleinerung und Vergrößerung der Deutungsspielräume heben einander jedoch nicht auf. Durch beide entstehen gegenüber der mündlichen Kommunikation *andere* Deutungsspielräume der Zeichen. Zu ihnen gehören die Deutungsspielräume der Wissenschaft.

Außer den besseren Möglichkeiten, die eigenen Urteile an anderen zu überprüfen, helfen Schriften „dem Gelehrten“ nach Kant, „alles, was man in den Kopf zum Aufbewahren niedergelegt hat, ganz genau und ohne Mühe wiederzufinden“. Die „Schreibkunst“ ist danach „eine herrliche Kunst“ nicht so sehr, weil sie „zur Mitteilung des Wissens an andere gebraucht“ wird, sondern weil sie „die Stelle des ausgedehntesten und treuesten Gedächtnisses vertritt, dessen Mangel sie ersetzen kann“ (A, 10/12, 490). Von allgemeinen Lehren, die sich ohne Rücksicht auf Standpunkt und Gebrauch mitteilen ließen, spricht Kant nicht. Solche Lehren wären „Dogmen“, und zu Dogmen ist die Vernunft nach ihrer Kritik nicht fähig (KrV A 736 f./B 764 f.). Auch in Schriften bleibt Philosophie nach Kant wechselseitige Gedankenmitteilung, die der Orientierung an anderer Orientierung dient.

Orientierung aber lässt sich ihrerseits als Lesen von Schriften verstehen. Kant deutet (anschließend an die Bemerkung, man könne einen Autor besser verstehen, als er sich selbst verstand) die Erfahrung überhaupt als ein „Buchstabieren“ von Erscheinungen „nach synthetischer Einheit“ (KrV A 314/B 370 f.; vgl. Prolog § 30). Er denkt Erkenntnis überhaupt als Sinn einer Schrift.⁴² Deren Buchstaben sind nur aus dem ‚Geist‘ des Ganzen zu verstehen – jeder Buchstabe ist dann als ein Punkt in einem gemeinsamen Horizont zu betrachten –, und der ‚Geist‘ des Ganzen hängt

⁴² Vgl. dazu ausführlich Makkreel, *Einbildungskraft und Interpretation*, a. a. O., 50-58.

wiederum von jedem Buchstaben ab – sofern jeder Buchstabe Standpunkt des Horizonts und Ursprung der Orientierung werden kann. Schriften, auch wissenschaftliche, erzwingen danach nicht *eine* Deutung, sondern ermöglichen in den von ihnen geschaffenen Spielräumen einen „Pluralismus“ von Deutungen.

5. Die philosophische Schriftstellerei als Kunst

Kant hat das so nicht gesagt, aber er scheint sich darüber im Klaren gewesen zu sein. Das wird daran deutlich, dass er die philosophische Schriftstellerei, da sie aus sachlichen Gründen nicht als Lehre möglich ist, als Kunst versteht, als Kunst der Mitteilung, die Orientierung an anderer Orientierung ermöglicht. Gegen den Anschein – seine Schriften gelten als schwer lesbar – hat Kant einen ausgeprägten Sinn für die Wichtigkeit dieser Kunst und war in ihr auch erfolgreich.

Der „Horizont der Erkenntnis“ ist, nach der Einleitung zur *Logik*-Vorlesung, nicht nur „logisch“, sondern auch „ästhetisch“ zu bestimmen (und außerdem „praktisch“, was hier beiseite bleiben muss):

„Der seinen Horizont ästhetisch bestimmt, sucht die Wissenschaft nach dem Geschmacke des Publikums einzurichten, d. h. sie *popular* zu machen, oder überhaupt nur solche Erkenntnisse sich zu erwerben, die sich allgemein mitteilen lassen und an denen auch die Klasse der Nichtgelehrten Gefallen und Interesse findet“ (L, 5/6, 465 f.).

Popular nach dem Geschmack des Publikums ist das Plausible. Plausibel für ein gelehrtes Publikum muss die Philosophie nach dem Schulbegriff, plausibel auch für ein nichtgelehrtes Publikum muss sie nach ihrem Weltbegriff sein. Nach Kant hat die philosophische Schriftstellerei beidem, vor allem aber dem zweiten gerecht zu werden. Er geht darauf wiederum in der (Einleitung zur) *Logik*, in der *Anthropologie* und in der *Kritik der Urteilskraft* ein.

Unter dem Gesichtspunkt der *Logik* lässt die philosophische Schriftstellerei zwei Extreme zu, „*Pedanterie* und *Galanterie*“:

„Die eine treibt die Wissenschaften bloß für die *Schule* und schränkt sie dadurch ein in Rücksicht ihres *Gebrauches*; die *andre* treibt sie bloß für den Umgang oder die Welt und beschränkt sie dadurch in Absicht auf ihren *Inhalt*.“

Die Pedanterie ergeht sich in „grüblerische[r] Peinlichkeit und unnütze[r] Genauigkeit (Mikrologie) in Formalien“, die Galanterie ist „eine bloße

Buhlerin um den Beifall des Geschmacks“, „nur bemüht, sich dem Leser gewogen zu machen und ihn daher auch nicht einmal durch ein schweres Wort zu beleidigen“. Beide verhelfen nicht zur Orientierung, beide sind „Ausartungen des herrschenden Geschmacks“ (L, 5/6, 472 f.). Beide Extreme sind weiterhin aktuell.

Ziel der philosophischen Schriftstellerei muss nach Kant stattdessen „zweckmäßige Genauigkeit in Formalien“ sein, die er „*Gründlichkeit* (schulgerechte, scholastische Vollkommenheit)“ nennt. Sie ist Grundlage „wahre[r] Popularität“ eines „wahre[n] Gelehrte[n]“. Sie setzt auf der andern Seite bereits „viele praktische Welt- und Menschenkenntnis“ voraus, „Kenntnis von den Begriffen, dem Geschmacke und den Neigungen der Menschen, worauf bei der Darstellung und selbst bei der Wahl schicklicher, der Popularität angemessener, Ausdrücke beständige Rücksicht zu nehmen ist“ (L, 5/6 473 f.).

Diese beständige Rücksicht auf wahre Popularität stellt Kant wie die erweiterte Aufklärung als dreistufiges Verfahren dar: 1) „scholastische Vollkommenheit“ der Gedanken als „Gerüst“, 2) populäre „Einkleidung der Gedanken“, 3) Abnahme des Gerüsts „(so wie man mit Bleistift Linien zieht, auf die man schreibt, und sie nachher wegwischt)“. Das „*Schulgerechte* und *Technische* von jener Vollkommenheit“ muss vorausgesetzt sein, doch die „wahrhaft populäre Vollkommenheit des Erkenntnisses“ lässt es „nicht sehen“. Eine solche Vollkommenheit ist jedoch „selten“, also ebenfalls schwer zu erreichen. Sie ist nach Kant der Wissenschaft nicht äußerlich, sondern gibt im Gegenteil erst „einen Beweis für die vollständige Einsicht in eine Sache“ (L, 5/6, 474). Denn dem philosophischen Schriftsteller ist es dann nicht nur gelungen, selbst wissenschaftlich zu denken, sondern auch seinen Horizont und den seiner Wissenschaft um den des nichtgelehrten Publikums zu erweitern und an ihm zu reflektieren und seine Gedanken in *diesem* Horizont, das heißt in einer allgemein verständlichen und plausiblen Sprache, mit sich einstimmig zu machen. So aber kann sich erst zeigen, „ob die Erkenntnis selbst auch wohl einen von allen Menschen ihr zugestandenen Wert habe“:

„Die Schule hat ihre Vorurteile so wie der gemeine Verstand. Eines verbessert hier das andre. Es ist daher wichtig, ein Erkenntnis an Menschen zu prüfen, deren Verstand an keiner Schule hängt.“ (ebd.)

Unter dem pragmatischen Gesichtspunkt der *Anthropologie* kommt es darauf an, das Publikum überhaupt erst zu gewinnen. Dazu gehört, so Kant, „produktiver Witz“, Einfallsreichtum. Der Witz ist „angenehm, beliebt und

aufmunternd“, er erhält, wenn ein wissenschaftlicher Schriftsteller über ihn verfügt, die Lust am Lesen. Aber natürlich kann auch er ausarten, nach Einfällen „haschen“, „kühn“, „frivol“ werden, nur „erfinderisch in *Moden*“ sein, „schal“ oder „zentnerschwer“ ausfallen (A, 10/12, 539 f.). Er bedarf darum der „Bezähmung“ (A, 10/12, 484), und dies ist nach Kant die Aufgabe und die *Not der Urteilskraft*. Sie ist „ernsthaft, strenge und in Ansehung der Freiheit zu denken einschränkend, eben darum aber unbeliebt.“ (A, 10/12, 539) Gelingt die Einschränkung so, dass der Text dennoch „angenehm, beliebt und aufmunternd“ bleibt, wird er „sinnreich“: Sinnreich zu sein ist die Tugend eines „Geistesprodukt[s]“ (ebd.).

Die Tugend der sinnreichen Rede wiederum ist die „Wohlredenheit“. Wohlredenheit ist gezähmte „Beredsamkeit“, „Beredsamkeit“ nach der *Kritik der Urteilskraft* „die Kunst, ein Geschäft des Verstandes als ein freies Spiel der Einbildungskraft zu betreiben“ (KU, 8/10, 422). Schriftstellerei, auch wissenschaftliche, *bedarf* der Einbildungskraft. Doch ist sie dadurch stets in Gefahr, zur Dichtung zu werden, zur „Kunst zu überreden, d. i. durch den schönen Schein zu hintergehen“. Dies ist der Wissenschaft unwürdig; es benimmt dem Hörer (und Leser) die eigene Freiheit zu urteilen. Die „Maschinen der Überredung hierbei anzulegen“, heißt, die Hörer (und Leser) selbst als Maschinen zu behandeln. Als „Wohlredenheit“ dagegen ist die Beredsamkeit auf Überzeugung verpflichtet. Sie sucht dann den „deutlichen Begriff“, der „mit einer lebhaften Darstellung in Beispielen“ verbunden ist. So ist sie eine Kunst, die nicht Kunst sein will, eine Kunst „ohne Kunst“:

„Wer, bei klarer Einsicht in Sachen, die Sprache nach deren Reichtum und Reinigkeit in seiner Gewalt hat, und, bei einer fruchtbaren zur Darstellung seiner Ideen tüchtigen Einbildungskraft, lebhaften Anteil am wahren Guten nimmt, ist [...] der Redner ohne Kunst, aber voll Nachdruck“ (KU, 8/10, 430 f./266 f. mit Anm.)

„*Ohne Kunst, aber voll Nachdruck*“ zu schreiben, heißt orientierend zu schreiben.⁴³ Man bemüht sich dann um nachdrückliche Zeichen. Die „Bezeichnung“ lässt, so Kant im Abschnitt der *Anthropologie* über das Bezeichnungsvermögen, Grade der Intensität zu. Ihr „größere[r] Grad“ ist die „Auszeichnung“ (A, 10/12, 497). Auszeichnende Zeichen sind Zeichen, die *als Zeichen* viel zu denken geben und dadurch nachdrücklich wirken. Gut

⁴³ Auch Ludwig Wittgenstein, nach dessen *Tractatus logico-philosophicus* „das Logische“ nicht ausgesprochen werden kann, sondern sich zeigen muss, arbeitet in seiner (orientierenden) Dezimalnotation mit einem solchen „Nachdruck“. Vgl. die Anmerkung zur ersten Nummer: „Die Dezimalzahlen als Nummern der einzelnen Sätze deuten das logische Gewicht der Sätze an, den Nachdruck, der auf ihnen in meiner Darstellung liegt.“

gewählte Ausdrücke (wie etwa „Idee“, von der eingangs die Rede war) setzen eine „Gedankenfülle“ frei, sind „prägnant“ (bedeutungs-,schwanger‘). Solche „prägnante[n] Ausdrücke für den Begriff“ bieten, „wenn der Verstand mit seiner Anordnung und intellektuellen Form hinzukommt“, besondere Anhaltspunkte zur Orientierung im Text (A, 10/12, 434).

Ein zweiter Parameter des orientierenden Schreibens ist neben der *Prägnanz der Zeichen* die *Abkürzung von Zeichen*. Sie ist pragmatisch notwendig, weil das „Gemüt“ nur begrenzt aufnahmefähig, „das Volumen des Raums für unsre Erkenntnisse“ eng ist (L, 5/6, 469). Da die Wissenschaft aber immer neue Erkenntnisse erwirbt und so rasch unübersichtlich wird, bedarf sie auch über sich selbst immer neuer Orientierung. Um diese Orientierung zu leisten, muss die wissenschaftliche Schriftstellerei „auf das menschliche Erkenntnis en gros und nicht bloß im détail“ gehen. Sie muss „das Alte verkürzen“ und dadurch „die Menge der Bücher entbehrlich machen“. Dazu wiederum bedarf es der „Erfindung [...] neue[r] Methoden und Prinzipien“, die es ermöglichen, „dass wir, ohne das Gedächtnis zu belästigen, alles mit Hilfe derselben nach Belieben selbst finden“ – dass wir uns also leicht in der betreffenden Wissenschaft orientieren können. Wer solche Methoden und Prinzipien findet, macht sich, so Kant, „wie ein Genie verdient“ (L, 5/6, 469).

Dass Kant diesen Begriff hier gebraucht, lässt aufhorchen. Er spricht Genie sonst nur Künstlern zu. Das Genie ist nach der berühmten Definition der *Kritik der Urteilskraft* imstande, „Zwangsfreiheit von Regeln so in der Kunst auszuüben, dass diese dadurch selbst eine neue Regel bekommt, wodurch sich das Talent als musterhaft zeigt“ (KU § 49, 8/10, 419/255). Es ist zur „Originalität“ fähig, es kann neue Maßstäbe der Orientierung schaffen, die auch anderen plausibel sind. Es bedarf dafür freilich wiederum der „Disziplin (oder Zucht)“ der Urteilskraft, die „Klarheit und Ordnung der Gedankenfülle hineinbringt“. Sie erst macht „die Ideen haltbar, eines dauernden zugleich auch allgemeinen Beifalls, der Nachfolge anderer, und einer immer fortschreitenden Kultur, fähig“ (ebd., 421/257).

Wissenschaft und Philosophie sind für Kant in der Regel nicht Sache des Genies. Dennoch spricht er Genie auch dem „allgemeine[n] Kopf“ zu, einem ‚Universalgenie‘ wie Scaliger, Newton oder Leibniz (A, 10/12, 546), und, wenn auch schon in geringerem Grad, dem „architektonischen“ Kopf, „der den Zusammenhang aller Wissenschaften, und wie sie einander unterstützen, methodisch einsieht“ (ebd.). Bei Künstlern der Mitteilung lässt er nur noch, aber immherhin, eine Analogie zum Genie („wie ein

Genie“) zu. *Neue Übersicht* schaffendes Schreiben bedarf einer *Art genialer, von Regeln freier, Regeln schaffender Kunst*.

Ein dritter Parameter des orientierenden Schreibens ist schließlich die *Übersicht*, die durch *zusätzliche Zeichen* geschaffen wird: Titel, Inhaltsverzeichnis, Zwischentitel, Einleitungen, Anmerkungen, Zusammenfassungen. Durch sie wird die „Anordnung und intellektuelle Form“ des Textes gekennzeichnet. Sie gibt dem Leser einer Schrift *erste Orientierung*.

6. *Kunst des Lesens: Orientierung in und an philosophischen Schriften*

Aus all dem lassen sich nun Folgerungen für den rechten Umgang mit philosophischen Texten ziehen. Kant selbst hat dafür jedoch nur noch wenige Anhaltspunkte gegeben.

Vollzieht sich der rechte Umgang mit philosophischen Texten als Orientierung an anderer Orientierung, wie es hier im Anschluss an Kant vorgeschlagen wird, so lässt sich dafür wiederum ein dreistufiges Verfahren formulieren. Orientiert man sich an Schriften, muss man

1) sich *auf sie hin* orientieren, was nur vom eigenen Standpunkt aus und im eigenen Horizont möglich ist,

2) sich *in* ihnen orientieren, was von der einen Seite durch orientierendes Schreiben, von der andern Seite durch sich-orientierendes Lesen möglich wird,

3) sich *durch* sie orientieren, das heißt, sie so in die eigene Orientierung integrieren, dass man selbst ‚etwas mit ihnen anfangen‘ kann.

(ad 1) Das erste Beispiel für die Orientierung in Kants frühem Aufsatz *Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume* ist, wie eingangs erwähnt, ein beschriebenes Blatt, ein Text. Man muss sich selbst auf ihn beziehen, sich ihm eigens zuwenden, und muss das auf die rechte Weise tun. Man muss ihn sich so zurechtlegen, dass man ihn lesen kann und er Sinn bekommt: „ebendieselbe Schrift, auf solche Weise gesehen, dass alles von der Rechten gegen die Linke gekehret wird, was vorher die entgegengesetzte Gegend hielt, [wird] unkenntlich“ (G, 2, 995). Um sich einem Text zuzuwenden, muss man ferner anderes Handeln unterbrechen. Dazu aber bedarf es eines besonderen Interesses vom jeweiligen Standpunkt aus. In diesem Interesse wird gelesen, und dieses Interesse muss der Text befriedigen. Ansonsten wird die Lektüre abgebrochen. Bestimmend bleibt also die eigene Orientierung und mit ihr das eigene Handlungsinteresse.

(ad 2) So sehr sich der Autor eines Textes um ein orientierendes Schreiben bemühen wird, um das Interesse des Lesers lebendig zu erhalten, wird seine andere Orientierung mehr oder weniger „fremd“ bleiben. Der Leser braucht darum seinerseits mehr oder weniger „guten Willen“, um sich den Begriffen des Autors zu „bequemen“. Auch bei einer „liberalen“ Denkart wird ihm das nur begrenzt gelingen. Er nutzt schon die erste Orientierung, die der Autor mit seinem Titel, seiner Gliederung usw. gibt, unvermeidlich auf seine Weise: das eine zieht sein Interesse mehr, das andere weniger an, der eine ‚konzentriert sich‘ auf dies, der andere auf das, stellt es in den ‚Mittelpunkt‘ der Lektüre. So entsteht eine eigene Orientierung des Lesers *in* der Schrift, und sie ändert sich fortlaufend bei der Lektüre. Der Fortgang der Lektüre, als Orientierung betrachtet, besteht darin, mit zunächst gelesenen Zeichen immer neue Zeichen in Zusammenhang zu bringen. Er ist unablässige Umorientierung. Die Stelle im Text, an der man sich befindet, ist der Standpunkt, von dem aus man ihn jeweils im ganzen versteht, der den Horizont für das Verständnis des Ganzen vorgibt. Mit dem Standpunkt aber verschiebt sich laufend auch der Horizont des Verständnisses. Dabei kann sich stets auch die Stellung *zum* Text verändern, das Interesse kann sich steigern oder verlieren, er kann mit einem Mal eine andere Bedeutung bekommen oder auch – für die eigene Orientierung – widersprüchlich oder sinnlos werden.

Man kann aber auch über lange Strecken hinweg auf die Orientierung „en gros“ verzichten, und das um so mehr, je interessanter ein Text „im détail“ wird. Man kann dann im Text eines andern für die eigene Orientierung „Entdeckungen“ machen, die in pragmatischer Hinsicht vielleicht fruchtbarste Art der Lektüre. Das Lesen wird dann zu einem forschenden Lesen. In seiner *Anthropologie* stellt Kant zwischen den „produktiven Witz“ und die „Originalität des Erkenntnisvermögens“ (das „Genie“) die „Sagazität“ oder „Nachforschungsgabe“ und arbeitet im Blick auf sie die entdeckende Seite der Orientierung heraus, die ihrem heute gängigen Begriff ganz selbstverständlich zugehört. Er beschreibt die Nachforschungsgabe, die Fähigkeit, „etwas zu *entdecken*“, als

„besonderes Talent, Bescheid zu wissen, wie man gut suchen soll: eine Naturgabe, *vorläufig zu urteilen* (iudicii praevis), wo die Wahrheit wohl möchte zu finden sein; den Dingen auf die Spur zu kommen, und die kleinsten Anlässe der Verwandtschaft zu benutzen, um das Gesuchte zu entdecken oder zu erfinden. Die Logik der Schulen lehrt uns nichts hierüber.“ (A 10/12, 542)

Orientierung, sowohl in Räumen als auch in Gesprächen als auch in Schriften, arbeitet mit vorläufigen Urteilen, die sich auf wenige Anhaltspunkte stützen und die, auf neue Anhaltspunkte hin, wieder zur Disposition gestellt werden können, folgt Spuren, von denen eine Bedeutung erst erwartet wird, achtet auf alles, was irgendwie zusammenpassen und weiterführen könnte. Nur so kann sie beweglich und schnell sein.⁴⁴ Regeln, so Kant, lassen sich hier kaum angeben. Man kann nur „mit Glück suchen“ und

„muss immer hiebei etwas zuerst voraussetzen (von einer Hypothese anfangen), von da man seinen Gang antreten will, und das muss nach Prinzipien, gewissen Anzeigen zu Folge, geschehen, und daran liegt's eben, wie man diese auswitern soll.“ (ebd.)

(ad 3) Unter diesen, bewusst große Spielräume offenhaltenden Bedingungen wird Orientierung *durch* Texte als Orientierung an anderer Orientierung möglich. Der Umgang mit Texten hat in pragmatischer Hinsicht nur Sinn, wenn man selbst ‚etwas mit ihnen anfangen‘ kann. Die Horizonte ‚verschmelzen‘ dabei nicht.⁴⁵ Vielmehr wird die andere Orientierung, folgt man Kant, in die eigene Orientierung so integriert, dass die eigene in die andere ‚eingeschrieben‘ und die andere dadurch von der eigenen ‚überschrieben‘ wird. Der Derridasche Begriff der Einschreibung scheint Kants Begriffen nahe zu sein.⁴⁶ Unter den Anhaltspunkten, die der Autor in seinem orientierenden Schreiben gibt, und darüber hinaus sucht sich der Leser in seiner Lektüre seine eigenen Anhaltspunkte und fügt sie zu einer mehr oder weniger „konsequenten“ und „bündigen“ Orientierung, seiner ‚Interpretation‘, zusammen. Er erhält seine Anhaltspunkte durch schlichte ‚Einprägungen‘ ins Gedächtnis, durch bewusste Zusammenfassungen, durch Unterstreichungen, Exzerpte, Auswahl von ‚Stellen‘, die er dann zitiert, durch Abkürzungen auf Leitthesen, durch Konzentration auf Abschnitte usw. Die sich-orientierende Lektüre lässt auf diese Weise Spielräume der Gründlichkeit und Genauigkeit; Gründlichkeit der Lektüre an *einer* Stelle kann auf Kosten der Gründlichkeit an *anderen* Stellen gehen, Gründlichkeit überhaupt auf Kosten der Übersicht. Steht genügend Zeit zur Verfügung, kann man *mit der Zeit* aber auch die Standpunkte, Horizonte, Orientierungen *wechseln*.

⁴⁴ Vgl. Verf., „Weltabkürzungskunst. Orientierung durch Zeichen“, in: Josef Simon (Hrsg.), *Zeichen und Interpretation*, Frankfurt am Main 1994, 119-141, bes. 128 ff.

⁴⁵ Wie Gadamer, *Wahrheit und Methode*, a. a. O., 289 u. ö., zu sagen vorschlägt.

⁴⁶ Vgl. Jacques Derrida, *Grammatologie*, übers. von Hans-Jörg Rheinberger und Hanns Zischler, Frankfurt am Main 1983, 78 u. ö. Vgl. dort auch zum Begriff der Spur 35 ff.

Im Sinne Kants *verpflichten* die Texte nicht zu einer bestimmten Art und zu einem bestimmten Grad der Gründlichkeit der Lektüre; dies müsste rasch zu „Pedanterie“ führen. Stattdessen hat der Leser, im Sinn der erweiterten Aufklärung, das „Recht“ auf eigene Orientierung an anderer Orientierung. In der Vorrede zur 1. Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* spricht Kant die Leser als „Richter“ an und stellt die „Wirkung“ seiner „Gründe“ ihrem „Urteile“ anheim (KrV A XV). Sie haben selbst über die Plausibilität seiner Begriffe zu entscheiden. Doch sie werden dies ihrerseits wiederum nicht tun, ohne ihr Urteil über den Text mit dem Urteil anderer zu vergleichen, und für einen wissenschaftlichen Leser heißt das: sich am ‚Stand der Forschung‘ zu orientieren. Ein wissenschaftlicher Leser wird den guten Willen zur „liberalen“ Denkart so weit wie möglich treiben und sich, wo immer sie zu entdecken sind, über die „subjektiven Privatbedingungen seines Urteils wegzusetzen“ suchen. Das ist sein spezifisches Ethos. Und dennoch wird er nach Kant niemals wissen können, ob und wie weit seine eigene Vernunft der „fremden Vernunft“ entgegengekommen ist. Auch ‚wissenschaftliche Wahrheiten‘ sind Gedanken, die Einzelne mitgeteilt haben und die andere Einzelne wieder bestreiten können.

Nach Kant geht es nicht darum, *die* Bedeutung von Schriften zu verstehen, und es gibt auch keine Handhabe dafür. Aber man kann dieses Bedürfnis haben, und es hat dann auch sein „Recht“. Das gilt besonders dann, wenn Texte über lange Zeit hinweg immer neue Bedeutsamkeit für die Orientierung immer neuer Leser gewonnen haben. Dann entstehen Schulen, die sich ihre alleinige und möglichst gründliche Auslegung zur Aufgabe machen. Schriften, die dessen gewürdigt werden, werden zu Autoritäten der Orientierung. Wird ihre Autorität unangreifbar, werden sie zu heiligen Schriften.

Kants Schriften haben in über zweihundert Jahren eine besondere und dauernde Bedeutsamkeit nicht nur für die „Schule“, sondern auch für die „Welt“ gewonnen. Sie haben immer neue Orientierung für die Philosophie, die Wissenschaft und das alltägliche Lebensverständnis gegeben – auch wieder im Fall des vorliegenden Beitrags. Sie haben eine außerordentliche Autorität gewonnen, und so ist ein besonderes Interesse an ihrer möglichst gründlichen Auslegung entstanden. Kants Schriften sind heilig geworden.

Kant selbst hat jedoch keine philosophische Schrift geheiligt. Im Gegenteil, er warnte, besonders die Jugend, vor dem „Hang, sich dem Lesen der Bücher, die eine gewisse heilige Salbung erhalten haben, bloß dieses

Buchstabens halber, ohne das Moralische dabei zu beabsichtigen, ganz zu widmen“. Ein „gewisser Autor“ habe dafür „den Ausdruck: ‚Er ist schrifttoll‘ ausgefunden“ (A, 10/12, 534).⁴⁷

Stattdessen schätzte er die „Paradoxie“, die Heterodoxie in der Urteilsbildung, das „*Wagstück*: eine der allgemeinen Meinung, selbst der Verständigen, widerstreitende Behauptung ins Publikum zu spielen“ (A, 10/12, 410). Solche Paradoxie kann zwar auf bloßen Eigensinn und Eitelkeit gegründet sein:

„Weil aber doch ein jeder seinen *eigenen* Sinn haben und behaupten muss [...]: so ist der Vorwurf der Paradoxie, wenn sie nicht auf Eitelkeit, sich bloß unterscheiden zu wollen, gegründet ist, von keiner schlimmen Bedeutung. – Dem Paradoxon ist das *Alltägige* entgegengesetzt, was die gemeine Meinung auf seiner Seite hat. Aber bei diesem ist so wenig Sicherheit, wo nicht noch weniger, weil es einschläfert; stattdessen das Paradoxon das Gemüt zur Aufmerksamkeit und Nachforschung erweckt, die oft zu Entdeckungen führt.“ (ebd.)

⁴⁷ Dieser Autor ist nach Brandt, *Kritischer Kommentar zur Kants Anthropologie*, a. a. O., 321, bisher unbekannt.