

Hans Feger (Hg.) – The Fate of Reason

The Fate of Reason

Contemporary Understanding of
Enlightenment

Herausgegeben von
Hans Feger

Würzburg, Königshausen & Neumann 2012

INHALT

I. INTRODUCTION

HANS FEGER: The Enlightenment as a Problem of Principles9

II. THE CONCEPT OF ENLIGHTENMENT

HAN SHUIFA: The Concept of Enlightenment 15

RAINER ENSKAT: Aufklärungsdiagnosen Zur Analyse von drei
Beurteilungsproblemen25

WALTER JAESCHKE: Die Unvernunft der Vernunft Herrschaft37

TZE-WAN KWAN: Counter-Enlightenment and the Birthmark of Philosophy.....51

III. ENLIGHTENMENT AND CRITIQUE OF RELIGION

WENCHAO LI: Konfuzius in der deutschen Frühaufklärung69

FRIEDRICH VOLLHARDT: Aufklärerische Religionskritik und historische Reflexion im
Werk G. E. Lessings.....85

CLAUDIA BICKMANN: „Harmonie der Zwecke“. Immanuel Kant über das Ideal einer
,aufgeklärten Religion‘ 95

SUN XIANGCHEN: An Analysis of Rousseau’s Concept of Civil Religion..... 107

HANS-GEORG POTT: Aufklärung über Religion. Max Scheler und die ,Logik des
Herzens‘ – mit einem Ausblick auf Schleiermacher. 115

IV. POLITICS, AESTHETICS AND REVOLUTION IN 18-CENTURY

ENLIGHTENMENT

VOLKER GERHARDT: Exemplarische Ethik in globaler Verantwortung. Das Beispiel
Christian Wolffs..... 131

HANS FEGER (BERLIN): Public Sphere and Common Sense as Transcendental a
priori Concepts 147

GÜNTER ZÖLLER: Enlightenment About Enlightenment. Kant’s Conception of the
Autonomous, Public and Communal Use of Reason 155

JÜRGEN STOLZENBERG: „Was jedermann notwendig interessiert“. Kants Weltbegriff
der Philosophie 171

MANFRED BAUM: Kant über Krieg und Frieden.....	181
CHONG-FUK LAU: Die Ontologie des transzendentalen Idealismus	189
WINFRIED SCHRÖDER: Shadows of the Enlightenment: Horkheimer/Adorno and the Marquis de Sade.....	207
HEINER F. KLEMME: John McDowell and the Enlightenment. A Critique of Neo- Aristotelian Ethics.....	213
V. ENLIGHTENMENT IN CHINA.....	223
YI GAO: On the Intrinsic Tension of the Enlightenment.....	225
SECHIN Y.-S. CHIEN: Identity and Justification: On Universalism and its Critical Functions	233
ZHAI ZHENMING: Common Pitfalls in Enlightenment-Bashing.....	245
ZHANG ZHIWEI: The Legitimacy Crisis of Enlightenment. Challenges to Chinese Enlightenment	251
VI. ENLIGHTENMENT AND COUNTER-ENLIGHTENMENT	
RICHARD VELKLEY: Enlightenment versus Modernity: The Uneasy Trial of Reason	261
HANS FEGER: Globalization and Enlightenment. Bridging the Divide.....	267
JIANG YI: Enlightenment and Post-modernism.....	277
MO WEIMIN: The Paradox of the Enlightenment.....	287
MONIQUE CASTILLO: Neue Wege einer „erweiterten Denkungsart“. Aufklärung nach der Kritik der Aufklärung.....	293
JOHN ZAMMITO: Rival Enlightenments, Counter-Enlightenments and Anti- Enlightenments: The Status of a Period Concept in 21st Century Historiography	299

Introduction

The Enlightenment as a Problem of Principles

At first sight, the Enlightenment does not seem to be particularly problematic. Enlightenment is the act of uncovering truths that are covered up, held in secret or distorted, bringing those truths to the light of public scrutiny and rectifying deviations from the truth. Whoever acts in such a manner, acts in self-determination. Self-determination, in whatever context, is an essential part of being human. That this is self-evident becomes clear when we realize that no one can really want the opposite of the Enlightenment, no one can really want to be externally controlled and unenlightened. The Enlightenment of others or of oneself happens everywhere and at all times in the form of insight and the communication of insight. In principle, every person should be considered not only to be in need of Enlightenment, but also as entitled to it and more than anything, as capable of it, that is, as capable of enlightening oneself and others and, certainly, of letting oneself be enlightened by others. All of this is so obvious, that it is almost not worth mentioning.

But the very question as to whether there can be a right to Enlightenment — and how such a right would be implemented — shows how precarious the demand for it can be. Because Enlightenment is also always destructive. Enlightenment destroys false impressions, destroys the bliss of ignorance, and as well takes away the belief in miracles, in gods, or in the omnipotence of governments. Therefore, there are countless internal and external resistances to Enlightenment. However, no one can deny that Enlightenment is beneficial for a community. If we want to resolve the contradiction that we can actually only want Enlightenment and at the same time we shrink back from the act of Enlightenment, we have to critique Enlightenment — that means, to explain why we want to keep some conceptions, for example, why we do not subject a religious belief to the scrutiny of enlightened reason, why we want to keep some traditions, even though under the light of the Enlightenment we should have to give them up: for example, why do we enlighten children only little by little, that is, why do we view ignorance and being unenlightened for a while as the lesser of two evils? However, even more crucial in this conflict is the fact that the state of being unenlightened, of being in ignorance and illusion, grows in scope again and again. Enlightenment is never definitive. It cannot be completed, because it must always begin from the start. On the other hand, Enlightenment is always possible and, what is more, always necessary. Thus, Enlightenment is a permanent problem.

Kant, the German philosopher of the Enlightenment, was the first to recognize that the Enlightenment needs to produce a critique of the Enlightenment. The effect of such critique is to show that the true determination of reason is practical reason. Enlightenment, in its highest form, then is an act. Everyone who wants to be enlightened has to choose it again and to actively pursue it. However, whereas a skeptical, superficial form of Enlightenment only attacks an external enemy, such as religion, tradition, or social power, Kant takes the need for critique further to its true depth: by defining the Enlightenment as “man’s emergence from his self-incurred immaturity”, Kant makes self-criticism —

whether an individual's or a society's — the principle of a revolution of the way of thinking, a principle that is capable of fighting against the inner enemy, that is, against every single person's tacit and willing consent to their own subjugation and enslavement. There is no freedom without responsibility. And responsibility begins with the courage to combat one's own tendency to put one's reason at the disposal of other people's power.

This second aspect of the Enlightenment, which Kant places at the center of his reflections, is particularly important because it calls into question the unbounded optimism of the Enlightenment. The question is no longer, whether or not human nature is perfect, humanity's progress inevitable, reason limitless, the sciences infallible, technology the solution to all of tomorrow's problems, and religious belief, by contrast, a worn out answer to yesterday's questions. For Kant the Enlightenment means something different than the liberation of thinking through the abolition of pre-established norms, something else than the act of overcoming superstition and traditional ways of thinking. At the center of Kant's understanding of the Enlightenment is the notion of a public and self-legislative use of reason, an employment of reason that is free not only in the negative or privative sense of a "freedom from ..." but in the positive, emphatic sense of a "freedom through self-determination." If we take seriously this aspect of the understanding of the Enlightenment, we then gain access to a modern conception of it that is generally accepted in Western philosophy. It is only this element in the conceptualization of the Enlightenment that produces a discourse leading to a cosmopolitan notion of the Enlightenment. If nowadays we propagate the universal values of the Enlightenment, these values derive essentially from an understanding of the Enlightenment that is meant to be not only theoretical but also, primarily, practical. The Enlightenment then is not just expert knowledge, but rather and foremost knowledge about the use of such knowledge. It is only through such knowledge that the Enlightenment becomes independent. This practical knowing can only come into being through public debate, that is, only through the freedom "to make public use of one's reason in all matters" (Kant).

It is about this particular aspect of an independent Enlightenment that, at times, misunderstandings arise in contemporary China. Whereas the history of the Enlightenment in the West is in some sense the history of a self-Enlightenment, of a process that entailed many confusions, dire circumstances and outright catastrophes, the Chinese Enlightenment of the May Fourth Movement from 1919 consisted in the attempt to advance an extremely underdeveloped country through the adoption of Western concepts. But already at that moment, however, the imported ideals of the Enlightenment were seen as being a purely Chinese matter, and – instrumentalized in this way – were made compatible with a strong nationalism. The beginning phase of a modern Chinese Enlightenment was hampered because keeping up with Western thinking was given priority over the process of self-Enlightenment. Cultural renewal thus was a legacy of Western tradition and the expression of a protest movement that intended to shake off China's strong ties to tradition, which stood in the way of modernization. Up to this day there is a psychologically ambivalent attitude towards the Enlightenment in China: every espousal of Western modernization ideas is accompanied by a sense of loss of autonomy and tradition. The idea of a (positive) Enlightenment through self-determination, which makes possible the perception of one's own history as a history of progress, has remained alien. Self-determination was not seen as a precondition but rather as a later outcome of a pro-

cess of Enlightenment. After the Second World War, Richard Wilhelm had hoped that a quietly growing, increasingly self-aware Chinese culture would develop.¹ His hope was not fulfilled precisely because the act of sovereignty — as Kant conceived it in “sapere aude”, that is, in the courage, to make use of one’s own reason — was misunderstood not as the precondition but as the goal of Enlightenment. The “culture of ruler cult” (Zi Zhongjun, 资中筠) is tangible evidence of the notion that society’s mental emancipation from individual leaders has not yet taken place. From a socio-psychological perspective, the constant postponement of the promise of an Enlightenment of self-sovereignty produces nowadays instead the explosive mixture of a desire to demonstrate the nation’s prestige, on the one hand, and obedience, on the other hand.

In this context, many scholars in contemporary China call for a New Enlightenment that would correct the mistakes of the old one. Already the New Enlightenment of the 1980s had understood Kant’s concept of Enlightenment as a willingness to overcome “self-inflicted immaturity.” Here, we have to face the problem that Enlightenment cannot be achieved by participating in the results of others; Enlightenment is a self-made problem and requires the commitment of the individual. Some Chinese intellectuals today are pushing for a specifically Chinese version of the Enlightenment, an Enlightenment that would be free of Western influence, would abandon Western superstitions. Such line of argument ignores the true essence of the Enlightenment. These patriotic views, which at times also turn into an extremely nationalistic attitude, may be psychologically understandable, but they fail to realize that the demand for the Enlightenment cannot have a national character and such demand is even less suitable to function as an ideological-political slogan. Just as one cannot call for an Enlightenment from a “Eurocentric” point of view, one cannot do this from a “Sinocentric” point of view. The Enlightenment has (cosmopolitan) significance because it formulates fundamental values and moral principles of action that are generally valid beyond particular (national or cultural) borders. Precisely this feature endows the Enlightenment with outstanding transnational and transcultural value. What the Enlightenment offers in terms of “decisive and truthful-perennial results,” writes Ernst Cassirer, “is not the mere doctrinal content that it has worked out and attempted to determine dogmatically.” The essence of Enlightenment thinking “is not present in its purest and clearest form when it expresses itself in particular doctrines, axioms and tenets, but rather when thinking is in the middle of coming into being, when it doubts and searches, it breaks things down and builds them up.”²

It is necessary to keep this in mind when young intellectuals in China today sometimes frivolously exchange the ideals of the Enlightenment for the privileges of wealth, when the harmony of social consensus becomes an empty formula because it does not take human beings as the measure of things, and when collectivism and nationalism are incited in order to prevent pluralism and a diversity of opinions from coming into being. It is not possible to reconcile the Enlightenment’s cosmopolitan claims with a repressive notion of preserving the nation. The cult of the collective brings with it the negation of the individual. For this reason, the purported external threat was always a welcome occasion to prevent Enlightenment thinking from developing at all. Here we might refer to Lu

¹ Richard Wilhelm, *Die Seele Chinas* (1926) [The Soul of China].

² Ernst Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung*. Preface. Tübingen 1932 (2nd ed.), p. IX [The Philosophy of the Enlightenment].

Xun's warning: "There is certainly nothing wrong with making people aware, by speaking and writing, about the misfortune of being enslaved by a foreign nation. However, one has to be very careful that people then do not draw the following conclusion: 'Well then, in that case it is better to be enslaved by one's own nation' "(Midsummer's Selection).

This book presents the proceedings from a conference on "The Fate of Reason. Contemporary Understandings of the Enlightenment". The conference took place in Beijing in October 2008. Well-known philosophers from East and West were invited to reflect on the Enlightenment as one of the central themes in the Humanities and as a fundamental problem in philosophy, since discussions on the Enlightenment from Kant to Foucault, both in its narrow sense as a historical event and in its broad sense as a process releasing us from our "self-imposed immaturity" (Kant), never lose touch with reality. The concept of the Enlightenment has always played a significant role in Chinese thought and culture. It thus remains a theoretical problem as well as a practical one for contemporary China.

Bearing this in mind, the Department of Philosophy and the Institute of Foreign Philosophy at Peking University and the Department of Philosophy of the Free University Berlin organized this international conference on contemporary interpretations of the Enlightenment in order to provide a platform for scholars from both countries. – I would like to thank the organizers of this conference, Prof. Han Shuifa and Prof. Wang Ge, who made this conference possible in China through their thoughtful and clear-sighted consideration. And I would like to thank Andrés Nader and Mareen van Marwyck for their translation work as well as Deng Zhang and Reinhard Möller for their editorial work.

The Concept of Enlightenment

The Concept of Enlightenment

1. Critique

Interpreting “Enlightenment” has been a perennially-challenging issue. Today, many regard Enlightenment only as a past event because they believe “reason” reigns as the supreme principle. Moreover, people have begun to proclaim “the end of history,” which from the perspective of Enlightenment, implies that reason has reached its probability frontier and can expand no further. Thus reason has entered a state where it is just maintaining the existing achievement without creating. That is to say, to borrow a classic term, humanity has reached its last niche, with no gateway. Therefore, a vicious circle of the Occidental Enlightenment looms large: the purpose of Enlightenment was to oppose the autarchy of Christianity and to uphold reason as the highest principle; however, the free application of reason led to the Eternal Kingdom or universal society, the ideal end of Judaism-Christianity.

Meanwhile, in other fields, the painstaking quest for knowledge is still following the endless path. Although Natural Sciences like Physics are confined by reason to dealing with issues such as the Origin of Cosmos, in many other aspects, reason seems to be self-propelled – without any restriction and absent internal or external impetus. In this context, Enlightenment also appears outmoded and dispensable. However, science is exactly a domain fraught with the Enlightenment spirit, since reasonable critique and self-critique are the only effective principles and sole momentum of clearly distinguishable scientific activities. The unlimited application of reason here implies that any specific rational principle or fundamental is not ultimate and subject to revision, and any rational examination, critique and proof-seeking is legitimate. The spirit of Enlightenment and the functioning of reason itself have a unified outlook.

The situation is not so optimistic though, as Quine noted,

the totality of our so-called knowledge or beliefs, from the most casual matters of geography and history to the profoundest laws of atomic physics or even of pure mathematics or logic, is a man-made fabric which impinges on experience only at the edges [...]¹

And the connections between different parts, elements and sections within the whole fabric are not completely clear, if not unclear at all, and often times the connections appear to contradict or restrict each other. For example, the exploration of reason in the field of science is not only impacted by Politics but also by Morality and Religion. Besides, the reason of science is not functioning automatically, but through its agent, thus the functioning cannot avoid being affected by other rules of the agent’s behavior. The

¹ Willard V. Quine, *From a Logical Point of View: Logico-philosophical Essays*, Harvard University Press, 1980, p. 42.

boundary of reason is a fact of life, so is a human's being. Therefore, Enlightenment in this domain is still important; and hence it is comprehensible that the contradiction and restriction between distinct principles of reason have made Enlightenment indispensable.

As a result, Enlightenment is unfinished. As long as reason still includes self-contradiction and self-restriction, there are potential risks that reason could be misunderstood as certain specific rationalism or its product. Hence, as an activity, reason is unfinished, and self-critique and self-reflexivity as its motivations are indispensable, which means Enlightenment is still necessary. Furthermore, if only a human being is still a rational being, which signifies that reason is functioning, he cannot reach the both complete and consummate states. In contrast, the other side of Enlightenment is always consummate conceptions, ideas and states.

2. Self-reflexivity

In essence, Enlightenment is reason's self-requirement instead of a calling from outside. This is true for all Enlightenment activities of humans, whether in a broad sense or in a narrow sense, from debates between Hundred Schools of Thought before Ch'in Dynasty and the prosperity of Philosophy and Science in ancient Greece to later Enlightenment movements in Europe of the 17th and 18th centuries and their descendants. However, as reason's self-requirement and self-critique, Enlightenment simultaneously presented the predicament of rational self-reflexivity at the very beginning. In this sense, Enlightenment is primarily a philosophical issue. But in different eras it has different meanings and implications, as the interpretations of reason have varied among people living in different times. Today, Enlightenment as a fundamental issue in philosophy, concerns the sphere, self-reflexivity and limitation.

Metaphysics has its value even today. The European Enlightenment movement led to a critique of metaphysics; however, it did not abolish metaphysics, but rather clarified it. Metaphysics is no longer a pursuit for certain ultimate substance, no matter whether entity or law, but for reason itself. This dictates two-dimensional activity: first, Metaphysics is exploring the conditions of rational activities, in which its attitude is critical, namely, not acknowledging any finally definitive claim but insisting on the necessity of consistent pursuit; second, ultimately it will return to reason in order to grasp the general reason underpinning the specific reasons and thereby pursue the so-called unification of reason. However, the unification of reason needs a new interpretation, which will be touched on later in this document. Kant said, metaphysics is the natural inclination of human beings, namely, pursuing the ultimate certainty is human's natural inclination. From an ancient Chinese saying – “the heaven gives birth to people, things and rules” – to the modern quest for unification in physics, this natural inclination seems increasingly stronger, not weaker. Nonetheless, along the way, the interpretations of the certainty itself have changed, or people's conceptions of the ultimate perspective have changed fundamentally.

The self-reflexivity of reason reveals that humans can only pursue the ultimate certainty within the realm of reason, but this means that the mission is logically impossible. Modern Analytic Philosophy teaches that the world cannot be constructed by the forms of pure logic, and even the “knowledge” of the world cannot be constructed by forms of

pure logic. This reserves room for the self-reflexivity of reason. Therefore, we may say that the self-reflexivity of reason implies Enlightenment.

3. Tao

The result of reason's self-clarification is understanding the complexity, multi-dimensionality and limitation of reason, but at the same time, this process also led to the incessant quest for and pursuit of reason itself. Today, the activities of humanity's exploration of the world and of itself are also those of reason's self-investigation of multi-dimensional connections. Because, to some degree, we can say that through observing and pursuing the connection between the various products of reason, people gain or create new knowledge of nature and humanity.

In this way, people realized that, as the foundational nature of human knowledge – the basic activity of reason – the pursuit of relations between different matters and investigation of various products of reason are exploration of related paths between various rules or diverse conceptions, or generally between nature and humanity or human beings.

Here we may return to a classic concept:

Tao that can be told
is not the eternal Tao
The name that can be named
is not universal and eternal Name²

Laozi's adage can be borrowed to explain such a state: paths that lead in different directions are all domains of reason. Paths like these can be told, so they can be paths. However, paths like these are not invariable, which means they are neither the same all the time nor can be told in the same way all the time – of course, it does not mean it cannot be told in the same way at all. Searching paths for the connections between different events, individuals, laws or statements is a process of naming and defining. Things, individuals, laws or statements can have multidimensional relations, so the paths can be diverse: not just one new path, but many more; not just one new name, but many more. However, as we will grasp immediately, Laozi's statement manifests the nature of reason's self-reflexivity.

Nonetheless, here I shall emphasize that the traditional study of metaphysics used to be the pursuit of the single-direction and one-dimension, while today people have realized the certainty does not lie in any specific thing or point but in the relation between different things and laws. Hence the certainty is multi-directional. The multi-dimensional quality of metaphysics, in turn, changed related concepts, such as universality and speciality.

As self-reflexivity of reason, Enlightenment is the discipline of pursuing various possible relations and paths. Today, Enlightenment holds an absolutely critical attitude towards the rational conceptions that arrange and order all things, including humans, in a blueprint. Therefore, when I say the subject of Enlightenment is every individual, the point is to emphasize that the principle of Enlightenment is not the imposition of a web

² Tao Te Ching, translated by Stephen Mitchell, Harper, 1988

of external orders on each individual but rather searching the paths connecting each other.³

Undoubtedly, the concept of Tao itself has included many possible inferences: for example, the presumptions of reason, all-pervading relations and the wholeness. These should be viewed as signs designating gateways, not indications of terminals.

4. Expansion

Reason is gradually unfolding in rational beings. This statement contains many hidden hypotheses, such as, human knowledge of reason is linked to the development of human reason and is expanding gradually through the activities of reason. Accordingly, Enlightenment is gradually unfolding. People ought to have little doubt about this. However, how has reason unfolded? In fact, this question, instead of a novel one, goes back to the old one asking how on earth reason is. Concerning that, I will emphasize the following two points concerning unfolding reason.

The Enlightenment started in different ways in different areas, and reason unfolded its different dimensions through its specific activities at different times and in different subjects. Therefore, the gradual unfolding of Enlightenment and reason contains local variations. The Enlightenment movement in Europe in 17th and 18th century was a concentrated, large-scale and drastic unfolding, which seemed suddenly to have dawned on people and, as a result, created the classic incidents and definitions of Enlightenment. Nevertheless, from today's point of view, Enlightenment not only happened in specified locations at specified times. Adorno and Horkheimer traced the commencement of Enlightenment back to that of the European civilization. Though they dogmatically claimed Enlightenment as reason's dogmatic acts, they revealed the general meaning of Enlightenment with regard to its age. However, like many other thinkers, they did not have the courage to confess that Enlightenment and reason had been unfolding in different areas separately. For them, except for the European Enlightenment and activities of reason, other Enlightenments and activities of reason were viewed as void, as if they never unfolded.

However, this latter point is not only meaningful in understanding past human intellectual activities but also meaningful nowadays. The new concept of Tao shows that the rational being is investigating the relationship between things and reason through different dimensions. Hence, rational activities and knowledge are unfolding through different dimensions, and in this sense, unfolding is a space-time process. Some people may recognize this theoretically but usually reject it in practice, especially when they are concerned about various relationships and institutions of human society.

With the above analysis, we now can understand that some fundamental philosophical, scientific and epistemological issues have been raised and examined by people long ago. Although people have tried time and again, it is impossible to construct an intrinsically-coherent linear system, which is consistent with other spiritual activities like arts.

³ Please refer to my essay "The Subject of Enlightenment" in Chinese, *Open Times* (ISSN1004-2938, CN44-1034/C), 2008, issue 5.

Naturally, the concept of Enlightenment has been unfolding or emerging in this way rather than accomplishing the revelations once and for all. It, too, should be comprehended in the context of the emergence of different space-time dimensions. Though the Tao of Enlightenment does not extend to all directions, it did extend to different dimensions in different areas at different times. Therefore, the following judgment can be understood clearly: to apply reason bravely does not mean to apply it in a specific way but in a general way; all possible forms and ways of reason are enclosed in the list of brave applications. Enlightenment is the full unfolding of reason and, as such, its ultimate manifestation.

5. Perspectives

Due to above-mentioned reasons, the perspectives of Enlightenment cover multiple directions, or we may say Enlightenment has multiple perspectives, which can be composed of different elements: time, space, ethnicity, and individual. This might raise another issue: asserting that Enlightenment has multiple perspectives is equivalent to canceling Enlightenment because dogmatic theory or religion can also claim to be a perspective of Enlightenment.

As stated by Enlightenment thinkers, recognizing the limitation of reason is also a perspective and even an achievement of Enlightenment. But it is not clear yet where the limitation is: Reason frequently recognizes this limitation but has no idea where on earth it is. Limitation, as Kant expounded, has double significance here. On the one hand, the knowledge of a human is restricted by his capabilities and approaches of cognition and, therefore can only grasp the represented phenomena instead of things themselves; on the other hand, a human's quest for knowledge has no limitation. The endless quest implies that the totality of knowledge cannot be reached, and the absolute universal law cannot be gained. However, the process cannot stop at a certain point – at least reason itself cannot define such a terminal point.

Human knowledge since the very beginning has been expanding in many directions, so it allows people to observe the multifaceted world from many angles. Today, society is increasingly standardized and simplified, and the multiple perspectives are experiencing universality, which is the enemy of Enlightenment because it means the end of Enlightenment and reason. How to maintain the multiple perspectives becomes an urgent and serious issue, which naturally raises the dispute between universalism and individualism. However, conceptions of Tao offer different explanations for universality, and thus the dispute can be resolved to a large degree.

Foucault opposed the grand narrative of reason, which usually gave a panorama including all socio-history. He never thought reason had laid out a total and thorough scheme. His view theoretically requires multiple perspectives. That is to say, human socio-history can be interpreted from different angles. Hence, the so-called universal criterion is nothing but specified criteria set up by specified groups. The connection between society and history is not established so clearly. In fact, the relationship between many things and events are obscure, segmental or intermittent. In such a situation, multiple visions are not only possible but also necessary. However, Foucault's view may be also unclear at this point, because segmental or discontinuous facts might also be observed from a single

perspective, though people have not reached such a point yet. Multiple perspectives indicate another vision. Humans can never get a panorama. Instead, they can explore through the existing paths in order to push forward the front-line. The other point, about which Foucault was not clear, is that Enlightenment encloses such a possibility (multiple perspectives), which just matches with reason itself and the critical spirit he emphasized.

Therefore, the perspectives of human or the perspectives of reason are expanding towards various fields simultaneously, rather than turning to one object or field after having thoroughly comprehended another. The fact that Enlightenments happened in China and West and other places at different times is key to understand the concept "Enlightenment".

Enlightenment still keeps its inclination towards metaphysics, as Kant showed. However, metaphysics is not aimed at the sole Entelechie but at the possibility of theoretic connection and mutual-understanding of various Enlightenments. Because post-Kantian philosophers ignored Kant's emphasis on reason's different fields and the communication between them, post-Kantian ideas of Enlightenment appear parochial.

6. Politics

In the western world, Enlightenment and the movement of the Enlightenment were endowed with vast political significance. People emphasized that the universality of Enlightenment and its movement was due to politics, whereas people's disregard for Enlightenment was also because of politics. Today, research on Enlightenment also puts emphasis on political movement.

However, enlightenment is above all a philosophical issue, a metaphysical issue concerning self-reflexivity of reason, fundamental principles and basic attitudes, as expounded in the above paragraphs. It only becomes a socio-political issue in the next place. Reason, its application and its rebellion against the practical constraints, is the political aspect of Enlightenment and its movement. In China, Enlightenment is, first of all, an intellectual and knowledge issue. In fact, even with regard to early modern Europe, Enlightenment and its movement are concerned with investigation into reason or intellectual metaphysics in the first place, though simultaneously it also necessarily related to political reality and social institutions. Enlightenment is the theoretical proposition that reason is the supreme principle of itself, which in philosophic terms is reason's investigation of its own nature, origin and spheres. In theory, this means checking reason itself, its products and all relevant matters; in practice, this implies criticizing, doubting and repulsing anything that is not reason. Thus we may also say the philosophical and political significance of Enlightenment arose at the same time. However, in reality, the mass movement came after the Enlightenment. If we agree that reason has practical power, then we shall say such a movement was bound to happen, and became a pivotal event through which people could know reason.

Of course nowadays the concept of Enlightenment is impure as compared with philosophical purism, which interprets philosophical ideas in terms of metaphysical, logical and epistemological forms. Similar activities are still leading human spiritual pursuit, despite the disastrous setback in 20th century, which has had aftershocks up until today. A

question follows logically: does this setback Enlightenment's success or its failure? Or, is it irrelevant to Enlightenment?

And under which circumstances does Enlightenment become political? Actually, the sufficient application of reason will always be tangent to certain people's interests and concerns. The focus of the European Enlightenment movement was not theoretical dispute – reason's dominant status had been well established in the era of French Enlightenment. In the European Enlightenment, the privileged rejected others' rights to think freely, something which was required by Enlightenment but which the privileged viewed as a challenge. Thus Enlightenment became political.

The same issue exists today: all sorts of excuses – disguised by religion, ethics and ideology and used to forbid free thinking – relate directly to practical interests and privileges. In this sense, Enlightenment is political. However, in today's western society, people place more emphasis on the political phenomenon brought about by the Enlightenment and less on its philosophical and metaphysical importance.

For example, we may consider whether one day the application of reason will violate the collective interest of human beings. Today we see some signs, such as the possibility of human duplication given the progress of cloning technology. If people with different states of existence from our own are produced in purposeful and controllable way, will Enlightenment and human reason encounter a whole-new political or moral barrier?

Reason's application is always within side-constraints derived from reason itself: humans are ends. Here reason and Enlightenment have to answer another rather old question: what is human? Do the dignity and concerns of humans have the same meaning as what the existing humans think at this moment? If this were the case, would human's reason become a specific reason without universal reference? Again, Enlightenment confronts political matters, among others. So we can conclude that political matters are always specific and cannot be universal.

One clue of human spiritual progress is disenchantment and rationalization and, in turn, de-ideology and de-politics. Now is politics a phenomenon related to the interest of entire human beings? If yes, then reason will continue being affected by politics, and Enlightenment will continue being tainted by politics. Or, is how to define the interest of entire human beings an epistemic question or a political question? In any case, it will be represented by opposition between people – not so much between traditional ethnic groups than groups shaped by different perceptions. However, no matter the answers to these queries, the Enlightenment is necessarily and constantly affected by politics, though its core is always philosophical.

7. Faith

For convenience, I will call Quine's "the totality of our so-called knowledge or beliefs" the totality of spiritual products. Reason does not cover all forms of spiritual activities, and while constantly criticizing the latter, reason also maintains its open attitude to the other forms.

Hence, reason is pure only in theory or is imagined as theoretically pure, and modern academics demand that people deal with issues in their fields with pure reason. But, in

human practical thinking or spiritual activities, reason does not operate in its purest form. It is often mixed with other spiritual forms.

Before reason became the supreme principle of human activities – for example, in the era of Western Judaeo-Christian dictatorship – faith stood above reason. Under such circumstance, Enlightenment meant to establish the dominance of reason over faith. But after reason became the supreme principle, Enlightenment became reason's principle of self-critique. Then theoretically Enlightenment is still the irreconcilable rival of faith because all faith-holders will be criticized and evicted from the domain of reason. Accordingly, Hegel harshly criticized the Enlightenment in order to defend the fundamentals of faith. And herein lies the ultimate difference between Hegelian and Kantian perspectives on the Enlightenment.

Faith is a general designation, whose extensions include religion, which is founded upon creeds and theories, and also other convictions, which emanate from intuition, emotions and traditions. Today, faith is still parallel to reason in the domain of spiritual activities, but it cannot exist any longer under the cloak of witchcraft. It becomes marginal after the critique of reason and indefinable by the latter. In this sense, faith represents a choice of view when the definitive affirmation cannot be reached, as opposed to a conviction of reason. It is the symbol indicating the incompleteness and non-ultimate-state of the knowledge system, which is the system of reason.

So, here people can see a paradox created by Enlightenment: faith exists and will not only endure the critique of reason but also often gain support from it. For every specific individual, he may commit himself to a faith because of the failure to find the answer within reason's domain. Hence, in both theory and practice, Enlightenment still honors reason as the supreme principle subject to no other perceptions; but Enlightenment or reason itself has no requirement to exterminate faith and emotion, which are beyond the domain of reason.

Historically, faith, especially religion, consistently absorbs elements of reason or takes the forms of reason in order to rationalize its doctrines and become convincing. However, faith will ultimately require reason to create certain perceptions that cannot be criticized. Today, a question that merits reflection is as follows: does faith, which sometimes turns to reason for support and implicitly or explicitly controls reason, still have a secret chamber within the domain of reason? This is an issue demanding thorough investigation.

In real life, faith assumes various forms among different areas and ethnic groups. In some areas, it takes the stronger form as religions. In others, it reflects political concerns and is even the product of the dominance of specific rational forms. Thus, the relationship between Enlightenment and faith is still political in nature. But the Enlightenment, while sticking to the principle of reason, has an open attitude towards all faiths and other non-reason-oriented elements.

8. Freedom

The core of Enlightenment spirit can be reduced to freedom, mainly freedom of thought, which covers, among others, two aspects: the courage and will of applying reason⁴ and breaking through the external political restrictions. The idea has been emphasized by Kant in his thesis on Enlightenment, with special attention paid to the latter, since at the time the major barrier was from the political system. Today, even with courage and the will of free thinking, still not everyone can apply reason. Combined with the practical socio-political barriers, even today, freedom is far from being realized.

Of course, we can concede some parts of the world have realized the freedom of thought, but now, do people still need freedom of reason? Or theoretically, does freedom become an out-of-date demand? And is Enlightenment out-of-date?

Freedom in theory can be analyzed through different approaches. For instance, what kind of freedom can be brought about by the free application of reason? Here “free” and “freedom” have different meanings. The former refers to human’s courage and will, while the latter refers to the theoretical and practical effects caused by the sufficient application of reason.

In the sense of “Tao” stipulated previously, freedom is the capability of continuous construction and investigation of various relations. To reason in general, freedom is a capability of exploration and creation; to specified rational beings, even reinforcing the connections established by others can still be new activities. Everyone is entitled to establishing every possible connection.

The changes of people’s comprehension of knowledge and causal-effect proved in theory the improbability of metaphysical freedom or absolute freedom. In this sense, Enlightenment shows that there is no way to find the ultimate gateway.

So the most important freedom can only be practical freedom. Two facts highlight the constraints of human’s freedom. First, because knowledge does not have the ultimate definitiveness, the action guided by knowledge becomes a choice made by discretion. Second, people are constantly faced with a pair of acutely conflicting facts: on the one hand, the uncertainty of knowledge and reason has become a consensus, and on the other hand, the lives of people are increasingly confined by various rules, be it natural rules or social norms. In this sense, being free means sticking to rules created by humans. In other words, freedom is, in reality, a construction.

In reality, to modern people, especially those in a liberal democracy, how to maintain their own characteristics while freely interfacing with different cultures and ethnic groups is another aspect of freedom that must be addressed. Enlightenment is necessary wherever freedom is still limited.

⁴ “Nothing is required for this Enlightenment, however, except freedom; and the freedom in question is the least harmful of all, namely, the freedom to use reason publicly in all matters” (Immanuel Kant, *An Answer to the Question: What is Enlightenment ?* (1784), in: *Kant: Political writings*, tr. H.B. Nisbet, ed. Hans Reiss. Cambridge University Press, 1991, pp. 41-53).

9. Gateway

Enlightenment in western culture always points to a certain gateway. This is a classic question of Judaism-Christianity, for there is no such question in Greek thought. So gateway is a question of enlightened Judaism-Christianity. Kant's advocacy that people break away from the immature state imposed by themselves implies a gateway. However, the question that immediately follows is: can humans achieve the state of complete maturity? Does complete maturity mean the completely free application of reason? If so, perhaps a gateway is found and its issue disappears. Questions like these relate directly to the human dilemma and the limitation of human capability that externally confines reason.

The internal constraints of reason is the principle that humans are ends, which can also be interpreted as the self-restriction of reason. But now another question arises: what is human? This is Kant's well-known question, which also marks the turning point brought about by Enlightenment. However, people today are more aware of the fact that humans are constantly evolving, and the progress of science and technology can only accelerate this process. In this way, the gateway of Enlightenment becomes the prospect of humans, and a new question. The classic verbalizations of "What is human" and "Humans are ends" have a traditional presumption: the nature of human, except the moral characters shaped by changing societies, is unchanging. But today we are faced with constantly changing people. Hence the gateway issue is more puzzling than it was in the era of European Enlightenment. At that time, people imagined that humans who could freely apply reason would have infinitively free space. But today, while having acquired an extremely high degree of freedom of thought, people are increasingly recognizing human limitations.

Faced with this type of predicament, I previously pointed out a possible solution. Because reason is not a single-direction activity but multiple-orientation activities with inner connections, the gateway might take many forms and have many possibilities. Every rational being is searching different gateways with various possibilities and connections. Consequently, gateway has a whole new meaning. It is not that the totality of human beings are approaching a new era, new state and new territory, which is like the ancient, nomadic and predatory way predicted by Judaism-Christianity. Instead, the gateway includes comprehensive, multi-dimensional ways with bridges connecting each other.

The restrictions between different human knowledge and narrative systems are under attack, while new diverse connections of norms and standards are being established. New technology discovers new connections in the natural world, which then bring about new connections in human society – for example, the invention of mobile phone. In this sense, the gateway is no longer a final way but an open mentality.

(Translated by Hu Jinglei)

Aufklärungsdiagnosen Zur Analyse von drei Beurteilungsproblemen

1. Die Bewohner der westlichen Welt identifizieren sich gerne mit den Erben der Aufklärung, um die sich das 18. Jahrhundert bemüht hat. Doch sind die Bewohner dieser Weltgegend deswegen auch schon aufgeklärt? Ist Aufklärung überhaupt etwas, was man erben bzw. tradieren kann? Wenn Philosophie-Professoren aus der westlichen Welt Gäste einer chinesischen Universität sind, dann empfiehlt es sich für uns, darauf zu achten, daß wir uns nicht durch irgendwelche Erbtitel dazu verführen lassen, mehr oder weniger subtile Formen eines Aufklärungs-Kolonialismus zu praktizieren. Ich werde mich in meinem Vortrag daher darauf konzentrieren, die Typen der Probleme zu charakterisieren, die allen Menschen gemeinsam zu sein scheinen, die sich um die Aufklärung bemühen. Die geschichtliche Erfahrung der vergangenen zweihundert Jahre hat zu deutlich gezeigt, daß die Aufklärung eine viel zu prekäre Angelegenheit ist, als daß sich irgendjemand ihrer Fortschritte jemals endgültig sicher sein könnte – von ihrer Vollendung ganz zu schweigen.

Das deutsche Beispiel ist in diesem Zusammenhang besonders aufschlussreich. Denn im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts wird in Deutschland zum ersten Mal die Frage ausdrücklich gestellt, was Aufklärung ist. Der Urheber dieser quasi-definitiven Frage, der Theologe Johann Friedrich Zöllner, gibt sogar zu bedenken, daß diese Frage nicht weniger wichtig sei als die Frage, was Wahrheit ist.¹ Die beiden wichtigsten Antworten auf die Aufklärungs-Frage werden 1784 fast gleichzeitig von Kant und von Moses Mendelssohn formuliert. Vor allem Kants Auseinandersetzung mit dieser Frage wird bis heute allgemein als Höhepunkt der Auseinandersetzung des 18. Jahrhunderts mit den Aufgaben der Aufklärung anerkannt. Allerdings wäre diese Anerkennung gewiß nicht so groß und so einhellig, wenn Kants Erörterungen nicht aufs engste mit seiner Arbeit an äußerst anspruchsvollen Theorien der praktischen Vernunft – also der moralischen, der rechtlichen und der politischen Vernunft – verflochten wären. Denn es ist die Arbeit an diesen Theorien, von der Kants Analyse des Aufklärungsproblems vor allem getragen wird.

Trotz des Reflexionsgipfels, den die Bemühungen um die Aufklärung damit in Deutschland erreicht hatten, stürzt Deutschland 1933 in den Abgrund einer moralischen, einer rechtlichen und einer politischen Gegenauflärung. Zwar veröffentlicht der Philosoph Ernst Cassirer noch ein Jahr vor diesem endgültigen Ausbruch der deutschen Katastrophe sein Buch *Die Philosophie der Aufklärung*.² In dieser gelehrten philosophiehistorischen Bilanz ruft er noch einmal die moralphilosophischen, die rechtsphilosophischen und die Einsichten der Politischen Philosophie in Erinnerung, die die europäische Reflexionselite – und für Cassirer vor allem die deutsche Reflexionselite des 18. Jahrhunderts in der Gestalt Kants – erarbeitet hat. Allerdings hat schon Kant in seiner Aufklärungs-

¹ Johann Friedrich Zöllner, „Ist es ratsam, das Ehebündnis nicht ferner durch die Religionen zu sancieren?“ Beiträge aus der Berlinischen Monatsschrift, hg. von N. Hinske in Zusammenarbeit mit M. Albrecht, Darmstadt 41990, S. 107-116. Hier: 115*.

² Ernst Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung* (1932), Hamburg 1998.

Schrift mit großer Vorsicht zu großer Geduld gemahnt, wenn er zu bedenken gibt, daß „[...] ein Publicum nur langsam zur Aufklärung gelangen [kann]“.³ Doch die deutsche Katastrophe ist nicht nur ein Indikator für eine tragisch verzögerte Aufklärung. Sie ist darüber hinaus auch ein Symptom für eine tiefe geschichtliche Prekarität der Aufklärung. Das Niveau, auf dem die Reflexionselite eines Landes über das Aufklärungsproblem nachdenkt, ist jedenfalls weder ein zuverlässiger Indikator für das Niveau der Aufklärung des Publikums in diesem Land noch ein Garant für ein günstiges Aufklärungsniveau dieses Publikums.

In verwandten Zusammenhängen wird man auch das Schicksal der Vernunft erörtern müssen, das zum Generalthema dieser Konferenz gehört. Dieses Schicksal besteht im 20. Jahrhundert vor allem darin, daß die Vernunft zunehmend nur noch beschworen wird, während ihr Name in Wahrheit lediglich als Deckname für einen methodischen Typus von Rationalität verwendet wird. Es ist daher kein Zufall, daß dieser methodische Typus von Rationalität in mannigfaltigen Gestalten auftaucht: in der Gestalt der wissenschaftlichen Rationalität ebenso wie in der der technischen, der ökonomischen, der bürokratischen, der organisatorischen und mancher anderen Gestalt. Doch die von Kant analysierte Gestalt der praktischen Vernunft ist an ein Unbedingtes gebunden, über das sie die Menschen durch unbedingte moralische, rechtliche, und politische Verpflichtungen orientiert. Mit Mitteln der wissenschaftlichen, der ökonomischen, der technischen, der bürokratischen und der organisatorischen Rationalität kann man jedoch, wie das deutsche Beispiel im 20. Jahrhundert hoffentlich ein für alle Mal gezeigt hat, auch Konzentrationslager planen und betreiben – und zwar gegen alle unbedingten moralischen, rechtlichen und politischen Verpflichtungen durch die praktische Vernunft.

Unter diesen Vorzeichen ist das Buch von Cassirer aus dem Jahr 1932 zu einem tragischen Symbol für die prekäre geschichtliche Struktur der Aufklärung geworden. Sowohl Historiker der Philosophie wie Theoretiker der Aufklärung sollten sich durch solche geschichtlichen Erfahrungen mahnen lassen, eine Dimension des Aufklärungsproblems nicht zu vernachlässigen, die vom Enthusiasmus für die Aufklärung nur allzu leicht verdrängt wird: Die Bedingungen der Aufklärung scheinen in einer außerordentlich prekären Weise mit den Bedingungen des Scheiterns der Aufklärung verwoben zu sein. Die Frage, was Aufklärung ist, kann daher in der Gegenwart erst dann befriedigend beantwortet sein, wenn auch die Struktur der außerordentlichen Prekarität der Aufklärung richtig verstanden ist. Ein modernes Verständnis der Aufklärung kann daher auch nur dann ein angemessenes Verständnis der Aufklärung sein, wenn es die Struktur dieser Prekarität richtig versteht. Auf dem Weg zu diesem modernen Verständnis muß man indessen einer paradoxen Orientierung folgen: Man muß, wie es ein prominenter Fachkollege im Vorwort zu einem prominent gewordenen Buch aus den sechziger Jahren formuliert hat, ‚verlassene Stufen der Reflexion besteigen‘.⁴ Die Stufen dieser Reflexion sind verlassen worden, kurz nachdem sie in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts zum ersten Mal bestiegen worden sind. Wenn man daher zu einem modernen Verständnis der Aufklärung beitragen möchte, dann ist es ratsam zu bedenken, in welchem Maß wir sowohl in der Gegenwart wie in der Zukunft auf die Gegenwart dieser Vergangenheit angewiesen sind.

³ Kant, Beantwortung der Frage: was ist Aufklärung? In: Kant's gesammelte Schriften, Akademie-Ausgabe (Ak.), Bd. VIII, S. 36.

⁴ Vgl. Jürgen Habermas, Erkenntnis und Interesse, Frankfurt am Main 1968, S. 9.

2. Die Frage, was Aufklärung ist, hat die Form der ebenso berühmten wie berüchtigten Sokratischen Definitions-Fragen. Berüchtigt sind diese Fragen deswegen ganz zu Recht, weil insbesondere Platon in seinen um die Gestalt des Sokrates zentrierten Dialogen gezeigt hat, wie außerordentlich schwierig es ist, die Definitions-Fragen zu beantworten, um die es in der Philosophie geht. Doch diese außerordentlichen Schwierigkeiten geben nur ein indirektes Indiz dafür ab, daß diese Definitions-Fragen lediglich die Oberfläche eines ganz anderen Typs von Problemen bilden. Die Frage, was Aufklärung ist, bietet eine gute Gelegenheit, dem Typ dieser Probleme auf die Spur zu kommen.

Kants Aufklärungs-Schrift kann auch in diesem Punkt weiterhelfen. Allerdings gelingt dies nur dann, wenn man nicht auf Kants berühmte Aufklärungs-Formeln fixiert bleibt. Diese Formeln – also „Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit“⁵ und „Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen!“⁶ – gehören schon längst zum gedankenlosen Zitate-Schatz einer sich selbst für höher haltenden Bildung. Doch Kants Formeln akzentuieren lediglich in zitabler Einfachheit einige wenige von sehr viel mehr Komponenten einer komplexen Aufklärungskonzeption. Sie implizieren zum einen, daß Aufklärung ein Prozess ist; und sie implizieren zweitens, daß diesem Prozess gleichsam eine Null-Phase totaler Aufklärungsbedürftigkeit vorhergeht; denn sie kennzeichnen diese Null-Phase als die Phase der selbstverschuldeten Unmündigkeit und charakterisieren diese Phase indirekt durch die Diagnose, daß der Aufklärungsbedürftige noch nicht genügend gelernt habe, sich seines eigenen Verstandes zu bedienen.

Doch damit sind die Probleme, die Kant im Horizont der Aufklärungs-Frage berührt, bei weitem nicht erschöpft. Die wichtigste Komponente, die in diesem Horizont bei Kant selbst auftaucht und die den wichtigsten Hinweis auf den Typ der Probleme liefert, die unter der Oberfläche der Definitions-Frage warten, wird von Kant in vergleichsweise unauffälliger Weise berührt – durch die indirekte Frage, „[...] was ihm zu wissen obliegt [...]“,⁷ nämlich: was zu wissen, für einen aufklärungsbedürftigen Menschen Pflicht ist, und was nicht. Damit stellt Kant ausdrücklich klar, was implizit in allen Kontexten des metaphorischen Aufklärungsvokabulars enthalten ist – daß der Aufklärungsbegriff einen kognitiven Brennpunkt hat, in dem Wissen, Erkenntnisse und Einsichten versammelt sind. Kant geht sogar noch einen Schritt weiter, indem er den Erwerb dieses aufklärenden Wissens, dieser aufklärenden Einsichten und Erkenntnisse als eine Pflicht des Menschen charakterisiert.

Mit der Formulierung dieser kognitiven Pflicht der Aufklärung gibt nun Kant den wichtigsten Wink, der über das Definitionsproblem der Aufklärung hinweist – und zwar nicht zuletzt dadurch, daß Kant die Antwort auf die Frage nach den Inhalten dieses Wissens und dieser Erkenntnisse und Einsichten offen läßt. Denn welche Inhalte eines Wissens so wichtig sind, daß sie die Inhalte eines aufgeklärten Wissens und eines Wissens sind, das zu erwerben für jeden Menschen Pflicht ist, das ist nicht ein Definitionsproblem, sondern ein Beurteilungs- oder Diagnoseproblem.

Meine erste These lautet daher: Bei dem Typ von Problemen, die gleichsam unter der Oberfläche des Definitionsproblems der Aufklärung warten, handelt es sich um Beurteilungs- oder Diagnoseprobleme.

⁵ Kant, Beantwortung der Frage: was ist Aufklärung? Ebd. S. 35.

⁶ Ebd.

⁷ Ebd. S. 39; vgl. auch: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Ak. V, S. 404.

Unter diesen Voraussetzungen möchte ich auf drei verschiedene Typen von Aufklärungs-Diagnosen aufmerksam machen, die man berücksichtigen muß, wenn man der Struktur der Prekarität auf die Spur kommen will, die den Bemühungen um Aufklärung innewohnt. Der erste Typ solcher Aufklärungs-Diagnosen und Aufklärungsprobleme wird von Kant angeschnitten, indem er zu verstehen gibt, daß zu den Bedingungen der Aufklärung die Aufgabe gehört zu klären, welche Wissens- und Erkenntnisinhalte für den Menschen so wichtig sind, daß es für ihn Pflicht ist, sie zu ermitteln, zu diagnostizieren und sich zu eigen zu machen. An der Klärung und Beurteilung dieser Bedingungen der Aufklärung ist die Philosophie selbst beteiligt. Bei dem ersten Typ von Aufklärungsdiagnosen handelt es sich daher um Beurteilungen dessen, was zu wissen für jeden Menschen Pflicht ist. Kants unscheinbare Bemerkung in seiner Aufklärungsschrift über das Wissen, das zu erwerben für jeden Aufklärungsbedürftigen Pflicht ist, markiert daher den Aspekt, unter dem man plausibel machen können muß, in welchem nicht-trivialen Sinne seine Philosophie eine Aufklärungsphilosophie ist.

3. In seiner Aufklärungs-Schrift hat sich Kant nicht direkt an diesen Aufklärungsdiagnosen versucht. Doch seine Moralphilosophie in der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten und in der Kritik der praktischen Vernunft, seine Rechtsphilosophie in der Metaphysik der Sitten, seine Politische Philosophie in der Schrift Zum ewigen Frieden und seine Fortschritts-Theorie im Streit der Fakultäten zeigen in ihrem Zusammenhang, wie kompliziert die Wege sind, auf denen man zu Aufklärungsdiagnosen dieses Typus' gelangen kann. In einem Vortrag von höchstens 30 Minuten Länge könnte man von diesen Wegen und Diagnosen auch im günstigsten Fall nur irreführende Schattenbilder entwerfen.

Unter diesen Umständen fügt es sich günstig, daß drei Monate vor der Publikation von Kants Aufklärungs-Schrift Moses Mendelssohn seine Antwort auf die Frage Was heißt aufklären? in derselben Zeitschrift wie Kant veröffentlicht hat.⁸ Kant hat bekanntlich seiner Aufklärungsschrift am Ende eine Fußnote beigefügt, in der er die zu späte Kenntnisnahme von Mendelssohns Antwort anzeigt; er bedauert daß er sie nicht mehr berücksichtigen konnte, und verleiht seiner Schrift die zusätzliche Funktion einer Probe, „inwiefern der Zufall Einstimmigkeit der Gedanken zuwege bringen könne“.⁹

Die Einstimmigkeit der Gedanken, die Kant und Mendelssohn dem kognitiven Brennpunkt des Aufklärungsproblems gewidmet haben, könnte gar nicht harmonischer sein. Mendelssohns Schlüsselgedanken in diesem Punkt muten wie eine unmittelbare Weiterführung und Konkretisierung von Kants Überlegung zu dem Wissen an, das zu erwerben für jeden Aufklärungsbedürftigen Pflicht ist. Die Weiterführung besteht darin, daß Mendelssohn ein Kriterium für das Maß der Aufklärung einer ganzen Nation, eines ganzen Volks, einer ganzen Gesellschaft formuliert. Die direkte Übereinstimmung besteht darin, daß sich auch Mendelssohn auf den kognitiven Brennpunkt des Aufklärungsproblems konzentriert, und die Konkretisierung besteht darin, daß Mendelssohn in einer ersten Annäherung konkret sagt, welche Inhalte die kognitiven Errungenschaften haben, die anzustreben, für jeden Menschen Pflicht ist.

Mendelssohn entwirft sein Maßkriterium der Aufklärung durch eine relativ komplizierte, aber wohlausbalancierte Proportionalitäts-Formel. Sie lautet: „Diesem nach würde die Aufklärung einer Nation sich verhalten, 1) wie die Masse der Erkenntniß, 2) deren

⁸ Moses Mendelssohn, Über die Frage: was heißt aufklären? In: ders., Gesammelte Schriften, Jubiläumsausgabe, Bd. 6, 1. Stuttgart/Bad Cannstatt 1981, S. 113-119.

⁹ Kant, Beantwortung der Frage: was ist Aufklärung? Ebd. S. 42.

Wichtigkeit, d.i. Verhältnis zur Bestimmung a) des Menschen und b) des Bürgers, 3) deren Verbreitung durch die Stände 4) nach Maaßgabe ihres Berufs“.¹⁰ Offenkundig setzt Mendelssohn zwar stillschweigend voraus, daß jeder Aufgeklärte weiß, sowohl worin die Bestimmung des Menschen besteht wie auch worin die Bestimmung des Bürgers in einem politischen Gemeinwesen besteht – also worin die humane und die politische Aufklärung besteht. Doch ebenso offenkundig faßt Mendelssohn eine viel umfassendere kognitive Dimension mit seiner Proportionalitäts-Formel ins Auge als Kant, wenn er, wie er formuliert, ‚die Masse der Erkenntnis‘, die in einer Nation oder in einer Gesellschaft verbreitet ist, mit der kognitiven Dimension der Aufklärung identifiziert – also sowohl alle wissenschaftlichen wie alle nicht-wissenschaftlichen Erkenntnisse. Innerhalb dieser umfassenden Dimension bildet das Wissen um die Bestimmung des Menschen und des Bürgers zwar lediglich einen Ausschnitt. Doch gerade diesem Ausschnitt fällt die Schlüsselrolle für die Aufklärung zu, nämlich die Rolle eines Relevanzkriteriums für alle anderen kognitiven Leistungen, also für den immensen Rest dessen, was Mendelssohn als ‚die Masse der Erkenntnis‘ kennzeichnet, also sowohl für die entsprechenden wissenschaftlichen wie für die entsprechenden nicht-wissenschaftlichen Erkenntnisse.

Es liegt auf der Hand, daß diesem Relevanzkriterium im wissenschaftlich-technischen Zeitalter eine besonders bedeutsame Rolle zufällt. Diese Bedeutsamkeit wird sogar noch einmal gesteigert, wenn man in Rechnung stellt, daß seit der Mitte des 18. Jahrhunderts – seit dem Publikationsbeginn der *Encyclopédie* von Diderot und d’Alembert – immer wieder einmal Versuche unternommen worden sind, die Wissenschaft selbst oder eine einzelne Wissenschaftsgruppen wie z.B. die Sozialwissenschaften zu einer Superinstanz der Aufklärung zu habitieren.¹¹ Doch Mendelssohns Relevanzkriterium lenkt die Aufmerksamkeit auf den Gedanken, daß gerade wissenschaftlichen und wissenschaftsbasierten technischen Erkenntnissen auch im günstigsten Fall bloß eine indirekte Funktion in den Bemühungen um Aufklärung zufällt. Solche Erkenntnisse sind in diesem Licht nur insofern aufklärungsrelevant, als sie den Menschen helfen können, sowohl ihrer Bestimmung als Menschen wie ihrer Bestimmung als Bürger politischer Gemeinwesen gerecht zu werden. In Mendelssohns Entwurf gehört es denn auch zu den ‚außerwesentlichen‘ Bestimmungen des Menschen, Wissenschaft zu treiben.¹²

Doch damit sind der interne Differenzierungsgrad und das Anwendungspotential von Mendelssohns Kriterium noch nicht erschöpft. Denn das Maß der Aufklärung einer Nation ist hier an ein komplexes sozial-ökonomisches Teilkriterium gebunden – an den Grad der Diffusion der Aufklärung durch alle Teile der Gesellschaft und ‚nach Maßgabe ihres Berufs‘, wie Mendelssohn formuliert. Eine Nation, eine Gesellschaft ist also in dem Maß aufgeklärt, in dem ihre berufstätigen Mitglieder ihre Bestimmung als Menschen und als Bürger erkannt haben und von allen anderen Erkenntnissen, über die sie verfügen, nur im Licht dieser genuin humanen und genuin politischen Erkenntnisse auch im Rahmen ihrer beruflichen Aufgaben Gebrauch machen.

¹⁰ Moses Mendelssohn, *Über die Frage: was heißt aufklären?* Ebd. S. 117.

¹¹ Vgl. Jürgen Habermas, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, in: *Philosophische Rundschau*, Sonderheft (Beiheft 5), 1967, bes. S. 193-195; zu den problematischen Elementen in Habermas Konzeption einer sozialwissenschaftlich fundierten und angeleiteten Aufklärung vgl. vom Verf., *Bedingungen der Aufklärung. Philosophische Untersuchungen zu einer Aufgabe der Urteilskraft*, Velbrück Wissenschaft, Weilerswist 2008, S. 131-133, 181-207.

¹² Vgl. Moses Mendelssohn, *Über die Frage: was heißt aufklären?* Ebd. S. 114-119.

4. Mendelssohns Maßkriterium der Aufklärung ist offenkundig so wohldurchdacht, daß es sich selbst ein Stück weit auch ohne seine Verflechtung mit Mendelssohns Kontexten tragen kann. Diese Tragweite läßt sich in zwei Richtungen fruchtbar machen. Beide Richtungen ergeben sich aus denjenigen Komponenten von Mendelssohns Kriterium, durch die Mendelssohn Kants abstrakte Thematisierung eines aufgeklärten Wissens zwar konkretisiert, indem er die Erkenntnis der Bestimmungen des Menschen und des Bürgers in den Mittelpunkt rückt, aber offen läßt, wie man beurteilen und erkennen kann, welches denn nun konkret und genau die Inhalte dieser beiden Bestimmungen sind. Doch zumindest in der einen von Mendelssohn offen gelassenen Richtung kann wiederum Kant zu Hilfe kommen – und zwar mit seinen Theorien der Moralität und des Rechts. Denn diese Theorien sind in einem präzisierbaren Sinne Theorien der Beurteilung und der Erkenntnis der Bestimmung des Menschen und der Bestimmung des Bürgers. Das wird verständlicherweise oft übersehen, weil man sich vor allem darauf konzentriert, die sog. Deduktionen und die Anwendungspotentiale der Prinzipien der Moral und des Rechts zu analysieren, die in den Mittelpunkten dieser Theorien stehen. Doch Kant ist sich über die Beurteilungs- und die Erkenntnisfunktion dieser Prinzipien durchaus im Klaren gewesen.

Das gilt zunächst für den kategorischen Imperativ der Moralität, also für den Imperativ, den Kant in seiner ausgereiften Gestalt im § 7 der Kritik der praktischen Vernunft formuliert hat: „Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne!“.¹³ In der Mitschrift seiner Ethik-Vorlesung vom Wintersemester 1784/85, der sog. Moral Mrongovius – also sogar noch vor der Publikation der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten –, schreibt Kant diesem Imperativ die kognitive Funktion eines „principium der diiudication“ des „oberste[n] principium aller moralischen Beurteilung“¹⁴ zu, also die Funktion eines Kriteriums. Zehn Jahre später, in der Rechtstheorie der Metaphysik der Sitten, ist Kant in der Formulierung der kognitiven Voraussetzungen der Praxis dann schon längst so prägnant, daß er das ‚oberste Prinzip‘ zur Beurteilung des Rechts aus dem Abschnitt C der Metaphysischen Anfangsgründe der Rechtslehre¹⁵ von vornherein als „das allgemeine Kriterium, woran man überhaupt Recht sowohl als Unrecht [...] erkennen könne“,¹⁶ einführt.

Die Prinzipien der Moral und des Rechts liefern also deswegen genuine Beiträge zur Aufklärung, weil sie Beiträge zu den kognitiven Voraussetzungen der Praxis liefern, nämlich kriterielle Beiträge zur Beurteilung und zur Erkenntnis dessen, was in moralischer und in rechtlicher Hinsicht richtig ist und was nicht. Man braucht daher den Namen der Vernunft in Kants theoretischem Kontext nur sehr selten einmal in den Mund zu nehmen, um trotzdem in differenzierter, randscharfer und tiefenscharfer Weise alles thematisieren und analysieren zu können, was in die Obhut der praktischen Vernunft gehört. Denn mit seinen Beiträgen zur Aufklärung wirft Kant gleichzeitig in mehreren Richtungen neues Licht auf das Aufklärungsproblem. In der einen Richtung trägt Kant damit in einzigartiger Weise zu einer eindeutigen Klärung der kognitiven Gebrauchsfunktion bei, die die Vernunft als Vernunft in der Gestalt der praktischen Vernunft für ihren Inhaber in der Praxis eröffnet: Der kriterielle Gebrauch, den er dem Inhalt sowohl des Prinzips der Moralität wie dem Prinzip des Rechts zuschreibt, ist gar nichts anderes als der kognitive Gebrauch, den ein Inhaber der praktischen Vernunft in der Praxis von ihr machen kann.

¹³ Kant, Kritik der praktischen Vernunft, Ak. V, S. 30.

¹⁴ Moral Mrongovius, Ak. XXVII, 2.2, S. 1428f.

¹⁵ Kant, Metaphysik der Sitten, Ak. VI., S. 230.

¹⁶ Ebd. S. 229.

Davon wohlunterschieden – wenngleich nicht zu trennen – ist die praktische Gebrauchsfunktion, die die Vernunft als praktisches Vermögen ihrem Inhaber in einem und demselben Atemzug mit ihrer kognitiven Gebrauchsfunktion für die Praxis mitbringt: Der normierende Gebrauch, den diese Prinzipien dem Inhaber der praktischen Vernunft im Blick auf dessen Maximen und Handlungsweisen sowohl in moralischer wie in rechtlicher Hinsicht abverlangen, ist gar nichts anderes als dieser praktische Gebrauch.¹⁷

Doch erst im Licht eines so präzisierten Begriffs einer kognitiv-kriteriell und praktisch-normativ fungierenden Vernunft kann man auch in überprüfbarer Weise zum Thema eines Schicksals der Vernunft Stellung nehmen. In den bislang dokumentierten philosophischen Auseinandersetzungen um den Status und die Funktionen der Vernunft gehört der Begriff der Vernunft jedenfalls zu den in starker Form ‚theorieabhängigen‘ Begriffen. Will man daher im Rahmen der fortdauernden philosophischen Auseinandersetzungen um diesen Status und diese Funktionen nicht einen Rückfall in Beschwörungsrhetorik oder in terminologische Deckmanteltechniken begünstigen, dann muß man diese Theorieabhängigkeit respektieren. Die Bemühungen um ein modernes Verständnis der Aufklärung bieten hierfür vielleicht sogar eine besonders günstige Gelegenheit. Denn gerade unter den Vorzeichen von Kants Konzeption der Vernunft sind diese Bemühungen gut beraten, wenn sie eine Aufklärung über die Vernunft ins Auge fassen, die Kants Aufklärung über die kognitiv-kriteriellen und die praktisch-normativen Funktionen der praktischen Vernunft mindestens ebenbürtig ist.¹⁸ Die Schicksale, die der Vernunft außerhalb der Grenzen der methodischen Möglichkeiten der Philosophie widerfahren, kann die Philosophie ohnehin nur mit kritischer Wachsamkeit wahrzunehmen suchen, mit den besten ihr jeweils zur Verfügung stehenden Mitteln auf deren Entstehungsbedingungen zurückzuführen suchen und in ihrem angestammten Medium von Abstraktion und Reflexion zu analysieren suchen – und zwar ganz gleichgültig, ob es sich um günstige oder um ungünstige Schicksale handelt.

In der anderen Richtung liefert Kant mit der Ausarbeitung eines Moralitäts- und eines Recht-Kriteriums aber auch einen Beitrag zur weiteren Konkretisierung jenes Typs von Aufklärungsdiagnosen, in denen es um die Beurteilung dessen geht, was zu wissen für jeden Menschen Pflicht ist. Allerdings bringt diese Konkretisierung auch eine Komplizierung mit sich – eine Komplizierung, die angesichts der methodischen Komplexität von Kants Philosophie nicht zu verwundern braucht, aber auch angesichts der vergleichsweise Einfachheit von Mendelssohns Denken nicht zu verwundern braucht. Im speziellen Fall des Aufklärungsproblems hängen diese Komplizierungen vor allem damit zusammen, daß Kant auf zwei methodische Stufen aufmerksam macht, auf denen Aufklärungsdiagnosen zum Zuge kommen. Zwar lautet die direkte Antwort auf die Frage, was

¹⁷ Zur thematischen Mikroanalyse der methodischen Form der Ausübung dieser kriteriell-kognitiven und normativ-praktischen Vernunftfunktion vgl. vom Verf., „Autonomie und Humanität. Wie kategorische Imperative die Urteilskraft orientieren“, in: Systematische Ethik mit Kant, hg. von H.-U. Baumgarten/C Held, Freiburg/München 2001, S. 82-123, bes. S. 94 ff.; zu dem wichtigsten Grenzfall zwischen Moralität und Recht, der in Kants Praktischer Philosophie auftaucht, vgl. vom Verf., „Moralische Notwehr. Angewandte Ethik oder tätige Urteilskraft?“, in: Methodus. International Journal for Modern Philosophy, No. 1-2006, S. 7-37, bes. S. 28 ff.

¹⁸ Zur kritischen Auseinandersetzung mit einer aktuellen Konzeption praktischer Vernunft vgl. vom Verf., „Ist die Moral strukturell rational? Die Kantische Antwort“, in: Practical Rationality. Scope and Structure of Human Agency, ed. by Ana Marta Gonzales and Alejandro Vigo (Dokumentenband der Tagung Razonabilidad Practica an der Universität Navarra, Mai 2008), Hildesheim/Zürich/New York 2010, S. 97-121.

für jeden Menschen zu wissen Pflicht ist, selbstverständlich, daß er wissen muß, was moralisch und was rechtlich richtig ist und was nicht. Gleichzeitig stellt Kant durch seine Arbeit an Kriterien der Moralität und der Rechtlichkeit aber auch klar, daß die Philosophie selbst mit ihren Mitteln an einem ganz bestimmten Typus von Aufklärungsdiagnosen arbeitet – nämlich an Diagnosen, die besagen, daß Kriterien wie z.B. die Prinzipien der Moralität und des Rechts darüber aufklären, wie man beurteilen, erkennen und wissen kann, ob eine konkrete Person in einer konkreten Situation moralisch und rechtlich richtig handelt oder nicht.

Damit schärft Kant in der dritten Richtung aber gleichzeitig auch den Blick für den Umstand, daß die Philosophie auf eine Grenze Rücksicht nehmen muß, die sie mit ihren genuinen Mitteln der Reflexion, der Abstraktion und der formalen Analyse grundsätzlich nicht überschreiten kann – die Grenze zur konkreten moralischen und rechtlichen Urteilsbildung individueller Personen und Bürger in den konkreten Situationen des praktischen Alltagslebens. Doch es sind diese konkreten Situationen des alltäglichen Alltagslebens, die das zentrale Medium der Aufklärung bilden, also auch das Medium der zentralen Aufklärungsdiagnosen – der Diagnosen, durch die jede individuelle Person und vor allem jeder individuelle Bürger sich selbst in jeder neuen Situation immer wieder von neuem darüber aufzuklären sucht, welche von ihren bzw. seinen jeweiligen Handlungsoptionen moralisch und rechtlich richtig sind und welche nicht. Es sind diese situativen Aufklärungsdiagnosen, von denen Kant selbst in der Vorrede der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten zu verstehen gibt, daß sie auch dann nicht gewonnen werden könnten, wenn jemand über auch noch so gut begründete kriterielle oder kriteriologische Aufklärungsdiagnosen verfügt, also darüber aufgeklärt ist, wie man beurteilen, erkennen und wissen kann, was in moralischer und in rechtlicher Hinsicht richtig ist und was nicht. Denn für die situativen Aufklärungsdiagnosen ist man auf eine, wie Kant hier formuliert, „durch Erfahrung geschärfte Urteilskraft“¹⁹ angewiesen.

Damit hat Kant indirekt den springenden Punkt des Aufklärungsproblems berührt: Nur dann, wenn eine über das Moralische und das Rechtliche aufgeklärte Urteilskraft außerdem eine durch Erfahrung geschärfte Urteilskraft ist, kann sie ihren Inhaber auch immer wieder von neuem in jeder neuen Situation seines praktischen Alltagslebens darüber aufklären, welche seiner Handlungsoptionen in dieser Situation moralisch und rechtlich richtig sind und welche nicht.

5. Damit zeichnet sich aber auch ab, wie man die von Mendelssohns Aufklärungskriterium unbeantwortet gebliebenen Fragen mit Hilfe von Kants Theorien beantworten kann. Zwar stimmt Kant mit Mendelssohn selbstverständlich darin überein, daß jeder Mensch nach Möglichkeit bemüht sein sollte, seiner Bestimmung als Mensch und als Bürger gerecht zu werden. Über Mendelssohns Kriterium geht Kant indessen dadurch hinaus, daß er methodologisch komplexe Theorien ausarbeitet, die darüber aufklären sollen, wie man beurteilen, erkennen und wissen kann, wie man seinen Bestimmungen als Mensch und als Bürger gerecht werden kann. Kant geht also dadurch über Mendelssohn hinaus, daß er die kognitiven Voraussetzungen der moralischen und der rechtlichen Praxis auf einem methodischen Komplexitätsniveau untersucht, das dem methodischen Niveau Mendelssohns geradezu inkommensurabel überlegen ist. Es ist diese Untersu-

¹⁹ Kant, Grundlegung, ebd. S. 389; vgl. auch ebd. S. 404 f.

chungsrichtung von Kants Praktischer Philosophie, durch die er seine unscheinbare Bemerkung aus der Aufklärungs-Schrift einlöst, nach der der Aufklärungsbedürftige die Pflicht hat, sich um den Erwerb eines bestimmten Wissens zu bemühen, mit dessen Hilfe er seine Aufklärungsbedürftigkeit überwinden kann.

Doch es ist eine indirekte, aber außerordentlich wichtige Pointe von Kants hochelaborierten Theorien, daß man mit ihrer Hilfe trotzdem auch noch gleichsam einen Fluchtpunkt ins Auge fassen kann, der jenseits der Grenzen liegt, innerhalb von denen die Philosophie mit ihren Methoden zu arbeiten verurteilt ist. Diesen Fluchtpunkt bildet die Urteilskraft der Alltagsmenschen, also gerade derjenigen Menschen, die nicht zu den exklusiven Miniaturzirkeln der philosophischen Reflexionselite gehören. Sie sind es, von denen Kant wiederum in der Vorrede der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten sagt, daß sie sich im alltäglichen Leben mit Hilfe einer moralisch und rechtlich aufgeklärten und durch Erfahrung geschärften Urteilskraft zurechtfinden müssen, um in moralischer und in rechtlicher Hinsicht richtig handeln zu können und sich, wie Kant sagt, der „allerlei Verderbnis [der Sitten]“²⁰ zu entziehen.

Damit hat Kant den Problemkreis angeschnitten, in dem es auf einen dritten Typus von Aufklärungsdiagnosen ankommt. Diesen Problemkreis hat Kant in seiner letzten von ihm veröffentlichten Abhandlung direkt beim Namen genannt – es ist der Problemkreis der Volksaufklärung.²¹ Es handelt sich um die Abhandlung *Der Streit der Fakultäten* von 1796. Diese Abhandlung erörtert in ihrem zweiten von drei Abschnitten den Streit der philosophischen mit der juristischen Fakultät. In diesem Abschnitt der Abhandlung entwickelt Kant bekanntlich ein Kriterium des praktischen Fortschritts der Menschengattung in der Geschichte. Dieses Kriterium besagt bekanntlich, daß die Gattung in dem Maß Fortschritte macht, in dem die Produkte der Legalität der Menschen vermehrt werden.²²

Der moderne Leser sollte bei Kants Rede von den Produkten der Legalität vorsichtig sein. Der juristische und der rechtsphilosophische Sprachgebrauch des 20. Jahrhunderts kann hier ein gründliches Missverständnis nahe legen. Denn Kant spricht hier so, als würde er die Auffassung des rechtspositivistischen Legalismus vertreten. Das würde bedeuten, daß die Gattung in dem Maß Fortschritte macht, in dem die Menschen in Konformität mit den in ihren jeweiligen Gemeinwesen geltenden positiven Gesetzen handeln. Doch wenn Kant von den Produkten der Legalität spricht, dann meint er die leibhaftigen, öffentlich sichtbaren Handlungsweisen der Menschen, sofern sie dem Kriterium des Rechts entsprechen, das Kant in seiner Rechtsphilosophie auszuarbeiten sucht. Wenn man Kants Fortschrittskriterium in diesem Sinne paraphrasiert, dann besagt es, daß die Gattung in dem Maß Fortschritte macht, in dem die Produkte der Rechtlichkeit vermehrt werden, die in den leibhaftigen, öffentlich sichtbaren Handlungsweisen der Menschen manifest werden.

Es liegt auf der Hand, daß mit diesem Fortschrittskriterium auch ein neuer Typus von Aufklärungsdiagnosen ins Spiel kommt. Denn die Produkte der Rechtlichkeit können selbstverständlich nur dann vermehrt werden, wenn auch die rechtliche Aufklärung der Menschen Fortschritte macht, also wenn die rechtliche Aufklärung ihrer Urteilskraft Fortschritte macht, indem ihre situativen Aufklärungsdiagnosen über das, was in einer konkreten Situation des praktischen Alltagslebens in rechtlicher Hinsicht richtig ist und was nicht, vermehrt werden – also indem die rechtliche Volksaufklärung Fortschritte

²⁰ Kant, *Grundlegung*, ebd. S. 390.

²¹ Kant, *Der Streit der Fakultäten*, Ak. VII, S. 89.

²² Vgl. ebd. S. 91 ff.

macht. Deswegen ist Kants explizites Kriterium des praktischen Fortschritts in der Geschichte implizit auch ein Kriterium des Fortschritts der Aufklärung.

Und auch dieses Kriterium ist wiederum ein spezielles Ergebnis von Kants Bemühungen, die kognitiven Voraussetzungen der Praxis zu klären. Denn im selben Atemzug, mit dem Kant die Rechtllichkeit der leibhaftigen, öffentlich manifesten Handlungsweisen der Menschen mit dem Medium des praktischen Fortschritts identifiziert, kommt er ausdrücklich zu dem Ergebnis, daß die Moralität der Gesinnungen für diesen Fortschritt – und damit auch für den Fortschritt der Aufklärung der Urteilskraft – unerheblich ist. Doch diese Unerheblichkeit hängt ausschließlich davon ab, daß kein Mensch die moralischen Qualitäten der Inhalte, der Formate und der Strukturen von Gesinnungen zuverlässig durchschauen kann – und zwar nicht nur die der jeweils anderen Menschen, sondern auch nicht die seiner eigenen Gesinnungen. Es ist daher die unvergleichlich gute kognitive Zugänglichkeit der leibhaftigen Handlungsweisen der Menschen, was sie auch dafür prädestiniert, das ausgezeichnete Material für die Beurteilung und die Erkenntnis des praktischen Fortschritts der Gattung zu sein.

Es liegt auf der Hand, daß Kants rechtliches Fortschrittskriterium auch eine erhebliche politische Tragweite mit sich bringt. Das springt vor allem dann sogleich in die Augen, wenn man das darin implizierte Kriterium des Fortschritts der Aufklärung ausbuchstabiert hat. Denn in dem Maß, in dem die Urteilskraft der Bürger eines politischen Gemeinwesens rechtlich aufgeklärt wird, reift auch ihre Fähigkeit zu beurteilen, welche rechtlichen Qualitäten die positiven Gesetze besitzen, von denen sie in ihrem Gemeinwesen zu bestimmten Handlungsweisen verpflichtet werden. Diagnosen des rechtlichen Fortschritts bilden daher den dritten Typus von Aufklärungsdiagnosen.

6. Es war am Anfang die Rede davon, daß ein modernes Verständnis von Aufklärung auch zur Beantwortung der Frage nach den Bedingungen der Prekarität der Aufklärung beitragen muß – also zur Klärung der Bedingungen, von denen das Risiko von Rückschritten, von Pervertierungen und sogar des Scheiterns der Bemühungen um Aufklärung abhängt. Doch auch zu diesem Thema hat Kant einen außerordentlich bedenkenswerten Beitrag geliefert.

Es ist kein Zufall, daß sich der erste Anknüpfungspunkt für Kants Beitrag zu diesem Thema wiederum in seiner Aufklärungsschrift findet und daß es sich bei diesem Anknüpfungspunkt um eine eher beiläufige Nebenbemerkung handelt, obwohl Kant unter dem Leitaspekt dieser Bemerkung in den darauffolgenden Jahren eine anspruchsvolle und lehrreiche Theorie ausgearbeitet hat.

Kant spricht an der fraglichen Stelle von dem „Keim, für den die Natur am zärtlichsten sorgt, [nämlich] für den Hang und Beruf zum freien Denken“.²³ Diese Bemerkung kann auf den ersten Blick den Eindruck erwecken, als sei sie ein Ergebnis eines Versuchs, eine persönliche Selbsterfahrung Kants zu einer anthropologischen Diagnose zu stilisieren. Doch bei längerem Hinsehen zeigt sich, daß sie eine von wenigen publizierten Reflexionen dokumentiert, die gewissermaßen in das meditative Vorspiel zu Kants Theorie der ästhetischen Urteilskraft gehören.²⁴ In dieser Theorie zeigt Kant, auf welche Weise nach seiner Auffassung denn nun genau und konkret die Zärtlichkeit manifest wird, mit der die Natur für den Hang und Beruf des Menschen zum freien Denken – und damit auch zum

²³ Kant: Beantwortung der Frage: was ist Aufklärung? Ebd. S. 41.

²⁴ Vgl. Kant: Kritik der Urteilskraft, Ak. V, S. 203-44, 266-356; zu einer anderen Reflexion aus dem meditativen Vorspiel zu dieser Theorie vgl. Kritik der praktischen Vernunft, ebd. S. 160 f.

freien Urteilen – sorgt. Diese Zärtlichkeit zeigt sich in der ebenso flüchtigen wie eben auch zarten emotionalen Erfahrung der Schönheit, die Menschen in der Begegnung mit entsprechend disponierten Naturgewächsen – z.B. mit einer Blume – erleben können. Durch solche – aber auch nur durch solche – ästhetischen Begegnungen und emotionalen Erfahrungen mit Gewächsen der Natur werden die Erkenntniskräfte des Menschen in die gefühlte harmonische Stimmung eines freien Spiels versetzt, die unübertrefflich günstig für die Erkenntnis überhaupt ist.²⁵

Es ist kein Zufall, daß Kant die Ausarbeitung dieser Theorie als Gelegenheit benutzt hat, den Begriff des Erkenntnisurteils zu prägen und unter diesen Begriff sowohl die theoretischen wie die praktischen Urteile zu subsumieren,²⁶ also auch die Produkte der moralischen, der rechtlichen und der politischen Urteilskraft. Doch wenn diese Theorie tragfähig ist, dann besitzt sie auch eine außerordentlich irritierende Tragweite für die Frage nach den Bedingungen der Prekarität der Aufklärung. Denn bei der subjektiven Disposition, in der ein Mensch optimal für die Erkenntnis überhaupt eingestellt ist, handelt es sich um jene ebenso flüchtige wie zarte Stimmung, die sich in einem Menschen nur in den seltenen und flüchtigen ästhetischen Begegnungen und Erfahrungen mit entsprechend disponierten Gewächsen der Natur einstellt. Doch gerade wenn diese Theorie richtig ist, dann grenzt es eher an ein Wunder, wenn es im Laufe der Geschichte immer mehr Menschen immer häufiger in hinreichend wichtigen Situationen gelingen sollte, aufgeklärte Urteile über das zu treffen, was in solchen Situationen in praktischer, also vor allem in rechtlicher und in politischer Hinsicht richtig ist und was nicht. Das Gemüt jedes Menschen ist nun einmal allermeistens nicht in der harmonischen Stimmung des freien Spiels der Erkenntniskräfte, weil es von einer unüberschaubaren und unentwirrbaren Vielzahl der verschiedenartigsten Dispositionen, Neigungen, Motiven, Wünschen und Interessen durchkreuzt ist. Diese Dispositionen, Neigungen, Motive, Wünsche und Interessen werden überdies, wie die interkulturelle Erfahrung zeigt, wiederum interkulturell durch die teilweise tiefreichenden Unterschiede zwischen Kulturkreisen und Traditionen durchkreuzt. Wie sich unter solchen Umständen überhaupt jemals jene harmonische Stimmung im freien Spiel der Erkenntniskräfte einstellen kann, die am günstigsten für die Erkenntnis überhaupt wäre – und dies auch noch in einem alle Völker verbindenden Maß –, grenzt an ein Rätsel. Das letzte Wort aus Kants kritischem Geschäft mahnt insofern einerseits zu großer Skepsis im Blick auf die Chancen der Aufklärung und andererseits zu einer Sorge um die Aufklärung, die sich vielleicht sogar die Zärtlichkeit zum Vorbild nehmen sollte, mit der nach Kant die Natur – und zwar im Medium der emotionalen Erfahrung des Schönen – für den Hang und den Beruf zum freien Denken sorgt.²⁷

²⁵ Vgl. Wolfgang Wieland, Urteil und Gefühl. Kants Theorie der Urteilskraft. Göttingen 2001, bes. §§ 10-20; sowie vom Verf., Bedingungen der Aufklärung, ebd. S. 601-624.

²⁶ Vgl. Kant, Kritik der Urteilskraft, ebd. S. 209.

²⁷ Ich teile daher nicht die Einschätzung, die Daniel Dumouchel, *La découverte de la faculté de juger réfléchissante*, in: Kant-Studien 85 (1994), S. 419-42, im Rahmen seiner so verdienstvollen Aufhellung der Genese von Kants Theorie der ästhetisch reflektierenden Urteilskraft vertritt, wenn er urteilt, „mit der Kritik der ästhetischen Urteilskraft „Kant quitte le terrain de l'Aufklärung“ (442). Vielmehr bildet Kants Theorie der reinen Geschmacksurteile den Höhepunkt seiner jahrzehntelangen durch sein Rousseau-Studium ausgelösten Bemühungen, die Aufklärung der Urteilskraft durch eine ergänzende Aufklärung über die Urteilskraft zu fördern; vgl. zu diesem Ursprung von Kants Arbeit am Problem einer Aufklärung über die Urteilskraft vom Verf., Bedingungen der Aufklärung, ebd. S. 523-557.

Die Unvernunft der Vernunft Herrschaft

„Aufklärung“: Dieses Wort auszusprechen bedeutet immer schon – ‚uno actu‘ –, seinen Inhalt zu affirmieren – zumindest gilt dies für all diejenigen, die nicht im Ruf stehen wollen, ‚lichtscheue Gestalten‘ zu sein. Nur diese haben ja allen Grund, ‚Aufklärung‘ zu scheuen – etwa die Aufklärung eines Verbrechens. Doch diese Furcht ist nur ein weiteres Indiz für den affirmativen Bedeutungsgehalt dieses Wortes – oder dafür, daß es ‚uneingeschränkt zustimmungspflichtig‘ ist. Wer sich gegen es erklärt, setzt sich allein hierdurch schon dem Verdacht aus, dunkle Machenschaften im Sinne zu führen. Von der Macht der Lichtmetapher kann man sich gar nicht befreien. Deshalb eignet sich auch das Wort ‚Gegenaufklärung‘ allenfalls als Kategorie historischen Verstehens, aber nicht zur Selbstbezeichnung derjenigen, deren erklärtes Ziel es ist, Aufklärung rückgängig zu machen. Man mag sich zur ‚Gegenreformation‘ bekennen, aber als ‚Gegenaufklärer‘ will sich niemand einstufen lassen. Aus dem gleichen Grund stehen nachaufklärerische abschätzbare Wortspiele wie „Ausklärung“ oder gar „Aufklärlicht“ und „Ausklärlicht“ heute zu Recht nicht hoch im Kurs: Sie gelten als unangemessen, ja als gründlich verfehlt angesichts einer geschichtlichen Epoche, die – trotz aller etwaiger Unzulänglichkeiten – doch immerhin ‚Aufklärung‘ zu ihrer Parole und zu ihrem Selbstverständnis gemacht und sich dadurch größte Verdienste um die Kultur Europas und der ganzen Welt erworben hat. Vergleichbar ist sie darin der ihr vorangehenden Epoche, mit der sie sich (wenn man beide in weitem Sinne faßt) zeitlich eben noch berührt und die der Aufklärung auch schon in vielem vorgearbeitet und ein gutes Stück Aufklärung verwirklicht hat: mit der Renaissance.

Anders aber als das Wort ‚Renaissance‘ schließt das Wort ‚Aufklärung‘ nicht den affirmativen Bezug auf eine vergangene Gestalt des geistigen Lebens in sich, die nun erneuert, ja wiedergeboren werden soll. Sie legitimiert sich statt dessen durch ihre negative Haltung zu dem der Aufklärung Vorangehenden, als Überwindung des Dunklen, Unaufgeklärten. Dieser negative Bezug ist konstitutiv für jede Rede von Aufklärung. Die Zustimmung zur ‚Aufklärung‘ impliziert deshalb wiederum im selben Akt die Entgegensetzung gegen all das, wogegen Aufklärung geschichtlich angetreten ist: gegen die Herrschaft des Vorurteils, gegen die politische Unterdrückung auf Grund der bestehenden Machtverhältnisse wie auch gegen die geistige und geistliche Bevormundung und gegen das Verharren in (selbst- oder fremdverschuldeter) Unmündigkeit. Gegenüber einer vielleicht nicht geradezu von den Mächten der Finsternis beherrschten, aber jedenfalls nicht vom ‚Licht der Vernunft‘ erleuchteten Welt vollzieht sich die ‚Aufklärung‘ als Verbreitung eben dieses ‚Lichtes der Vernunft‘. Es soll nun nicht allein dazu dienen, die vorhandene Misere zu erkennen, sondern sie zu beseitigen und an ihrer Stelle eine der Vernunft entsprechende oder gar von ihr geforderte Ordnung zu errichten.

1. Die Vernunft – zwischen Einsicht und Gesetzgebung

(1) Für die Philosophie der frühen Neuzeit, der beginnenden Aufklärung, ist ‚Vernunft‘ allerdings noch kein tragender Begriff – zumindest kein Begriff, der für sich allein problemlos als tragfähig angesehen worden ist. Bis über das Ende der Aufklärung hinaus steht ‚Vernunft‘ ja in einem nicht unproblematischen Verhältnis zum ‚Glauben‘ – und übrigens wohl überwiegend mit der Maßgabe, daß im Falle eines Scheiterns des Konformitätsnachweises von Vernunft und Glauben diesem der Primat zukomme. Der Glaube gilt zunächst als die der Vernunft überlegene Erkenntnisquelle, und als das Beste, was sich zu ihren Gunsten vorbringen ließ, galt oftmals eben diese Konformitätsbehauptung. Und auch die politische Philosophie der frühen Neuzeit hat ihr Zentrum noch nicht im Vernunftbegriff, zumindest nicht in einem ‚autarken‘ und inhaltsbestimmten Vernunftbegriff.

Selbst eine so revolutionäre und zugleich so stilbildende Philosophie wie Thomas Hobbes‘ Staatsphilosophie vertritt ja einen eher schwachen Vernunftbegriff: Vernunft habe es mit dem Rechnen zu tun, mit Addition und Subtraktion; Vernunft sei, sofern sie Vernunft sei, zwar immer die „rechte Vernunft“ – doch die Gewißheit, welche Vernunft die „rechte“ sei, ergebe sich

weder aus der Vernunft eines einzelnen noch aus der irgendeiner Anzahl von Menschen [...]. Und deshalb müssen die Parteien bei einem Streit [...] durch eigene Übereinkunft die Vernunft eines Schiedsrichters oder Richters, zu dessen Urteil sie beide stehen wollen, als rechte Vernunft einführen, oder ihr Streit muß entweder zu Handgreiflichkeiten führen oder unentschieden bleiben, da es keine von der Natur eingesetzte rechte Vernunft gibt.

Ohne ein solches Verfahren gerate man lediglich in die Lage, daß

Leute, die sich für klüger als alle anderen halten, ein Geschrei anstimmen und die rechte Vernunft zum Richter fordern, jedoch nichts anderes wollen, als daß die Dinge nach keines anderen Vernunft als ihrer eigenen entschieden werden sollen.

Dies aber sei für die Gesellschaft unerträglich.¹ Die Vernunft und die Berufung auf sie erscheinen hier also eher als etwas sozial Bedrohliches – zumindest sofern sie nicht prozedural domestiziert werden. Wo hingegen „jedermann von seiner eigenen Vernunft angeleitet wird“, befinde man sich im Zustand des Krieges aller gegen alle.²

In diesem Kontext gerät Hobbes aber noch eine andere Leistung der Vernunft in den Blick: Ausgehend vom Axiom des Interesses des Menschen an seiner Selbstbehauptung ermittelt sie die Gesetze der Natur. ‚Naturgesetze‘ sind also keine ‚Vernunftgesetze‘ in dem Sinne, daß die Vernunft sie selber gäbe, sondern allenfalls in dem abgeleiteten Sinne, daß die Vernunft sie ermittle – und in diesem Sinne spricht Hobbes die ‚Naturgesetze‘ auch als „Vorschrift oder allgemeine Regel der Vernunft“ an. Ihr Charakter oszilliert somit zwischen Natur und Vernunft: Sie sind die von der Vernunft erschlossenen, aber in der ‚Natur der Sache‘ selber gelegenen Funktionsbedingungen des menschlichen

¹ Thomas Hobbes, *Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates*, hg. und eingeleitet von Iring Fetscher, übersetzt von Walter Euchner, Frankfurt am Main 1984, S. 33 (Kap. 5: Von Vernunft und Wissenschaft).

² Ebd. S. 99 (Kap. 14: Vom ersten und zweiten natürlichen Gesetz und von Verträgen).

Zusammenlebens, und auf der Grundlage von rund zwei Dutzend solcher ‚Gesetze‘ errichtet Hobbes seinen Staat. Ein ‚vernünftiger‘, ‚rational begründeter Staat‘ ist somit ein auf der Grundlage dieser von der Vernunft erkannten Funktionsgesetze errichteter Staat – wobei die Freiheit für Hobbes bekanntlich nicht zu den Funktionsbedingungen der menschlichen Gesellschaft gehört, sondern zu ihrem Destruktionspotential. Die in Hobbes’ Staatskonzeption waltende Vernunft erkennt die in der ‚Natur der Sache‘ liegenden Funktionszusammenhänge; sie ist eine erkennende, ‚rechnende Vernunft‘, eine ‚theoretische‘, nicht aber eine ‚praktische Vernunft‘, die selber Gesetze gäbe. Und sie ist auch eine aufgeklärte und zugleich eine aufklärende Vernunft: Sie erkennt und belehrt darüber, daß der Punkt, von dem her ein Staat zu legitimieren wie auch zu organisieren sei, einzig das Interesse des Menschen an seiner Selbstbehauptung sei, und daß es keinerlei dem vorgelegte Zwecksetzungen oder Normen gebe – weder ‚natürliche‘ noch ‚göttliche Gesetze‘.

Damit legt Hobbes zugleich – ohne dies ausdrücklich zu formulieren – die Verantwortung für die Gestaltung des menschlichen Lebens allein in die Hände des Menschen, und hierdurch leistet er bereits einen erheblichen, weit vorausweisenden Beitrag zum „Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit“. Bei jener Gestaltung wie auch bei diesem Ausgang fällt der Vernunft eine entscheidende Rolle zu, sofern sie es ist, die die natürlichen Gesetze erkennt und hierdurch das Handeln orientiert. Doch kommt es auf diesen Unterschied an: Die Vernunft erkennt Gesetzmäßigkeiten, aber sie gibt nicht die Gesetze, und sie ‚herrscht‘ auch nicht.

(2) Dieses Verhältnis stellt sich ähnlich dar bei seinen Nachfolgern – auch bei denjenigen, die sich nach Kräften bemüht haben, die Tradition, in der sie stehen, zu vertuschen.³ Es zeigt sich aber auch bei Samuel v. Pufendorf, einem der einflußreichsten Naturrechtslehrer des späten 17. Jahrhunderts, der – trotz einiger Beziehungen zu Hobbes – in der älteren Naturrechtstradition verwurzelt ist. Ob nun aber das Naturrecht im Sinne von Hobbes als Funktionsbedingung des menschlichen Zusammenlebens gefaßt wird oder ob es für Pufendorf als von Gott geschaffene Norm gilt: Wo der Naturrechtsgedanke stark ist, bleibt der Vernunft nur die Rolle der Einsicht. Das „Licht der Vernunft“ zeigt, „daß niemand anders der Urheber des Naturrechts ist als der Schöpfer des Universums“; oder anders: „Im Naturrecht wird behauptet, daß etwas zu tun sei, weil der rechte Gebrauch der Vernunft zu der Einsicht führt, daß es für den Fortbestand der menschlichen Gesellschaft notwendig ist.“⁴ Ob man also (mit Pufendorf) den Aspekt hervorhebt, daß Gott der Schöpfer des Naturrechts sei, oder ob man (mit Hobbes oder ebenfalls mit Pufendorf) den funktionalen Aspekt betont, daß das Naturrecht dasjenige fordere, was „für den Fortbestand der menschlichen Gesellschaft notwendig ist“: Unter der Bedingung der Annahme, daß das Naturrecht das menschliche Gemeinschaftsleben regele, fällt der Vernunft stets nur die Rolle der „Einsicht“ zu. Sie erkennt und sagt dem Menschen, was das Gesetz gebietet, aber sie selber gebietet nicht.

³ Siehe etwa John Locke, *Zwei Abhandlungen über die Regierung*, übersetzt von Hans Jörn Hoffmann, hg. und eingeleitet von Walter Euchner, Frankfurt am Main 1977, S. 203: „Im Naturzustand herrscht ein natürliches Gesetz, das jeden verpflichtet. Und die Vernunft, der dieses Gesetz entspricht, lehrt die Menschheit, wenn sie sie nur befragen will, daß niemand einem anderen, da alle gleich und unabhängig sind, an seinem Leben und Besitz, seiner Gesundheit und Freiheit Schaden zufügen soll. Denn alle Menschen sind das Werk eines einzigen allmächtigen und unendlich weisen Schöpfers, [...]“ (2. Traktat, 2. Kapitel, § 6).

⁴ Samuel von Pufendorf, *Über die Pflicht des Menschen und des Bürgers nach dem Gesetz der Natur*, hg. und übersetzt von Karl Luig, Frankfurt am Main und Leipzig 1994 (= Bibliothek des deutschen Staatsdenkens, hg. von Hans Maier und Michael Stolleis, Bd. 1), S. 40 (I, 2, § 6) bzw. S. 13 (Grußwort).

(3) Anders aber stellt sich die Situation bereits für Baruch Spinoza dar, auf Grund einer von ihm vorgenommenen Verschiebung in der Bedeutung des Begriffs des natürlichen Gesetzes. Zwar bestimmt er die Naturgesetze sogar als von Gott mit Freiheit gesetzt – doch beschränkt er ihre Geltung strikt auf den Bereich des Natürlichen: Sie verbieten ohnehin „nichts als das, was man nicht kann“ – also genau genommen gar nichts. Das Naturgesetz bestimmt die natürlichen Rahmenbedingungen, die auch allem Handeln zu Grunde liegen, aber es bestimmt keine Handlungsnormen. Die Menschen sind keineswegs durch das Naturgesetz gehalten, der Vernunft zu folgen – wie man schon daraus ersehen kann, daß sie es ja auch nur höchst selten tun. Die Sphäre des Politischen ist somit nicht durch ein „Naturgesetz“ geregelt, sondern sie wird überwiegend durch die Affekte des Menschen, im besseren Fall durch deren Einschränkung durch die Vernunft bestimmt. In dieser Konstellation gewinnt nun aber die Vernunft eine gesetzgeberische Kompetenz. Spinoza spricht mehrfach vom „Gebot der Vernunft“ oder gar vom „Gebot der gesunden Vernunft“, und er fordert, daß die Gesetze des Staates „nach der Vorschrift der Vernunft verordnet“ seien. Nach ihm gewährt die Vernunft also nicht bloß die Erkenntnis von „Gesetzen“, von gesetzlichen Zusammenhängen, deren *causa essendi* außerhalb ihrer liegt, sondern sie tritt selbst gebietend, mit Gesetzgebungskompetenz auf. Über ihren Erfolg macht Spinoza sich zwar keine Illusionen: Die Vernunft vermöge zwar viel „in der Einschränkung und Mäßigung der Affekte“, aber:

Wer meint, die Masse oder die durch Staatsgeschäfte in Anspruch Genommenen könnten dahin gebracht werden, allein nach der Vorschrift der Vernunft zu leben, der träumt vom goldenen Zeitalter der Poeten oder von einem Märchen.⁵

Doch mit dieser nicht unrealistischen Einschätzung ist weder der Vernunft die Gesetzgebungskompetenz abgesprochen noch das von diesem Traum entworfene Ziel dementiert. Und ebenso, wie es gilt, im einzelnen Menschen die Herrschaft der Vernunft über die Affekte aufzurichten, so bleibt es auch das Ziel, dem „Gebot der Vernunft“ im staatlichen Leben Geltung zu verschaffen – also: die „Herrschaft der Vernunft“ zu verwirklichen. Die Regierung eines Staates müsse „notwendig so eingerichtet werden, [...] daß alle aus freien Stücken oder durch Gewalt oder Notwendigkeit gezwungen nach der Vorschrift der Vernunft leben.“ Und Spinoza bekräftigt dies noch durch die Verheißung, daß „der Staat am mächtigsten ist und am meisten unter eigenem Rechte, der mit Vernunft begründet und geleitet wird.“⁶ Und im Interesse der Verwirklichung dieser Vernunft gilt also auch der Einsatz von „Gewalt“ als legitim, ja als „notwendig“.

2. Alleinherrschaft der Vernunft

(1) Damit ist die Bedingung aufgezeigt, unter der das Thema der „Herrschaft der Vernunft“ im Diskurs der Aufklärung verankert ist – auch wenn es dort fraglos nicht unter

⁵ Baruch de Spinoza, „Abhandlung vom Staate“, in: Spinoza: Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes. Abhandlung vom Staate. Übersetzung, Anmerkungen und Register von Carl Gebhardt, Einleitung von Klaus Hammacher, Hamburg ⁵1977, insbesondere S. 58-74 (Tractatus politicus, Kap. I, § 5, Kap. II, §§ 18-21, Kap. III, §§ 6f.).

⁶ Ebd. S. 92 (Kap. 6, § 3) bzw. S. 87 (Kap. 5, § 1).

ausdrücklichem Rekurs auf Spinoza durchgespielt wird. Der Rückgriff auf eine normative Kraft der Vernunft ist die Folge der sich sukzessiv vertiefenden wie im Blick auf die Anwendungsgebiete verbreiternden, spezifisch neuzeitlichen Einsicht, daß der Grund der Gestaltung der gesellschaftlichen Verhältnisse im menschlichen Handeln liege. In dem Maße, in dem das „Naturrecht“ – oder spezifischer das „Naturgesetz“ – seine normative Kraft verliert, wird der Vernunft nicht mehr die bloße Einsicht in diese Quelle aller Normativität zugeschrieben, sondern sie wird selber zur Quelle der Normativität – und dies mit einer Selbstverständlichkeit, die argwöhnen lassen könnte, daß ihr auch zuvor schon neben der „Einsicht“ in vorgegebene Gesetzesverhältnisse stillschweigend zugleich die normative Kompetenz selber zugestanden worden sei. Doch unter den Bedingungen der Annahme eines ‚Naturgesetzes‘ setzt dies die Identifikation von ‚Naturgesetz‘ und ‚Vernunft‘ voraus – und zu diesem weitgehenden Schritt fehlt zumindest so lange die Kompetenz, als Gott als Urheber des Naturgesetzes gilt. So bleibt es nur erstaunlich, wie leichtfüßig der Schritt von der ‚Einsicht der Vernunft‘ zum ‚Gebot der Vernunft‘ vollzogen worden ist – vielleicht ja auch allzu unbeschwert. Die Probleme deuten sich bereits darin an, daß selbst Spinoza die politisch plausiblen konkreten Anweisungen, die er seinem Programm einer „Herrschaft der Vernunft“ folgen läßt, nicht wirklich aus dem Vernunftbegriff ableitet; sie haben insgesamt eher den Charakter von Erfahrungssätzen. Doch aufs Ganze gesehen läßt sich dieser Prozeß der Ersetzung der Einsicht der Vernunft durch das Gebot der Vernunft in der Retrospektive fraglos als Wiederaneignung einer Projektion beschreiben: Die Vernunft erkennt, daß sie selber der Gesetzgeber der Gesetze gewesen ist, die sie zuvor nur eingesehen zu haben glaubte, und daß gerade diese Urheberschaft die Bedingung der Möglichkeit ihrer Einsicht gewesen ist. Ihr ist – wie es jetzt auch ausgesprochen wird – ja nur das offenbar, was sie selber machen kann.

(2) „Herrschaft der Vernunft“: Diese Parole erfreut sich im späten 18. Jahrhundert breiter Zustimmung – insbesondere unter den Bedingungen des aufgeklärten Absolutismus in zumindest einigen der damaligen deutschen Staaten. Ihre Attraktivität beruht darauf, daß sie die Zerstörung abgelebter Abhängigkeiten und die Verwirklichung von Freiheit verheißt – das Ende der politischen Unterdrückung und der nicht weniger drückenden geistigen Bevormundung. Unter diesen Bedingungen wird die Hoffnung auf „Aufklärung“ gleichbedeutend mit der Erwartung der „Herrschaft der Vernunft“.

Doch trotz der Zustimmung, die man diesem politischen Programm intuitiv aussprechen möchte: Die Suggestivkraft der Programmatik beruht zum guten Teil darauf, daß sie wichtige Zwischenschritte in der Entwicklung des Denkens überspringt – nämlich die Verständigung darüber, was das denn eigentlich für eine ‚Vernunft‘ sei, der man so rasch und bedenkenlos die ‚Herrschaft‘ und das Recht zur Gewaltanwendung zubilligt. Mit der Fähigkeit der Vernunft zur Einsicht ist ja nicht schon ihre Gesetzgebungskompetenz eingesehen und gesichert. Hierfür bedarf es einer erheblichen Erweiterung des Vernunftbegriffs, wenn nicht gar einer Unterscheidung zweier Formen der Vernunft oder zumindest zweier Gebrauchsweisen der einen Vernunft – einer theoretischen und einer praktischen. Eine Vernunft, die „Gebote“ ausspricht, die herrschen will und soll, muß ‚praktische Vernunft‘ und als praktische Vernunft selber gesetzgebend sein. Um ihrer ansichtig zu werden, ist es selbst noch entschieden zu kurz gegriffen, von der unterstellten Kompetenz der Vernunft zur (ohnehin nicht sonderlich erfolgreichen) Beherrschung der Affekte auf ihre über den Bereich der Moralität hinausgreifende Kompetenz zur Formulierung nicht nur einer an der wirklichen Ordnung orientierten Rechts- und Staatslehre zu schließen, sondern auf ihre Kompetenz zu einem in ihr selber begründeten Ent-

wurf zur Ordnung dieser Rechts- und Staatenwelt. Und noch weniger ist damit die Fähigkeit und auch die Legitimation der Vernunft eingesehen, in diesen Bereichen „Herrschaft“ und „Gewalt“ auszuüben.

Die Forderung nach „Herrschaft der Vernunft“, ja nach „Alleinherrschaft der Vernunft“, zählt in den 1780er Jahren zu den beliebten politischen Programmformeln – freilich vorerst nur in einem von Freimaurern und Illuminaten geprägten Kontext und damit in den Kreisen eines politisch wachen und zumindest auf Partizipation an der Herrschaft, wenn nicht auf Beseitigung von Herrschaft ausgehenden Bürgertums. Teils richtet die Forderung nach Vernunft Herrschaft ihre Spitze gegen den Absolutismus, teils steht sie aber auch – auf dem Boden des aufgeklärten Absolutismus Deutschlands, wenn auch zunächst noch nicht im absolutistischen Frankreich – in Koalition mit diesem aufgeklärten Absolutismus, gegen die frühere weltliche und geistliche Despotie. Sie erhofft dann vom ‚aufgeklärten Absolutismus‘ die Befreiung von den Relikten des ‚Vor-Aufklärerischen‘, ohne daran Anstoß zu nehmen, daß auch der ‚aufgeklärte‘ doch immer noch ‚Absolutismus‘ ist: Herrschaft eines einzigen, aber nicht der Vernunft.⁷

Einer allerdings hat massiv daran Anstoß genommen: Friedrich Heinrich Jacobi. Zu Beginn der 1780er Jahre hat er deshalb ein flammendes Plädoyer gegen den Despotismus gehalten, und gerade auch gegen den verdeckten Despotismus, der die Verwirklichung der Vernunft Herrschaft zu seinem Ziel erklärt – wie dies ja auch die Politik des damaligen deutschen Kaisers, Joseph II., geprägt hat, zumindest ihre Wahrnehmung in den Kreisen des politisch sensibilisierten Bürgertums. Denn im Unterschied zu dem plumpen und brutalen Despotismus, der allgemein verabscheut wird, ist derjenige, der auf die „Herrschaft der Vernunft“ abzielt, in Jacobis Sicht der eigentlich gefährliche. Am Ende der 1780er Jahre und zu Beginn des neuen Jahrzehnts hat Jacobi sich hingegen genötigt gesehen, sein Plädoyer gegen die „Herrschaft der Vernunft“ – mutatis mutandis – zu wiederholen, nun aber gegen die Politik der Französischen Revolution, deren wacher Beobachter er stets gewesen ist.⁸ Denn in der Französischen Revolution erhält jetzt die Formel von der „Herrschaft der Vernunft“ ihre ‚klassische‘ Form – in (vor allem) Mirabeaus Rede vom ‚être gouverné par la seule raison‘.⁹

Schon aus diesem Kontext der Forderung nach ‚Vernunft Herrschaft‘ läßt sich erkennen, daß die Konnotation von ‚Gewalt‘ und ‚Zwang‘, die aller Rede von ‚Herrschaft‘ eignet, auch dort nicht verschwindet, wo von der „Herrschaft der Vernunft“ die Rede ist. Dies wäre der Fall allein in der eher metaphorischen Rede von ‚Herrschaft‘, in der man etwa davon spricht, daß ‚Friede und Gerechtigkeit herrschen‘. Denn wo sie ‚herrschen‘, gibt es weder ‚Herrscher‘ noch ‚Beherrschte‘ noch ‚Beherrschtes‘. Die Parole „Herrschaft der Vernunft“ hingegen zielt sehr wohl auf die Errichtung eines realen Herrschaftsverhältnisses, auf die Unterwerfung des Nicht-Vernünftigen. Und sie bedient sich dabei des Erfolgsrezepts aller derartiger suggestiver Formeln: Sie unterstellt, daß es klar und unproblematisch sei, wer da herrscht, wenn ‚die Vernunft‘ herrscht, und daß es gut und gerechtfertigt sei, daß die Vernunft herrsche, und sie berührt weder die Frage, wer da

⁷ Dies ist die Gedanken- und Sorglosigkeit, gegen die Friedrich Heinrich Jacobi seine Streitschrift *Etwas das Leßing gesagt hat gerichtet hat*; siehe JWA 4,1.301-346: *Etwas das Leßing gesagt hat*. Ein Kommentar zu den Reisen der Päpste nebst Betrachtungen von einem Dritten, Berlin 1782.

⁸ Dieses Plädoyer ist in einem ausführlichen, wohl zugleich als Werk entworfenen Brief an seinen langjährigen Korrespondenzpartner Jean-François de La Harpe enthalten: Bruchstück eines Briefes an Johann Franz Laharpe (1790), JWA 5.1.171-183.

⁹ Ebd. JWA 5,1.172 u.ö.

von ihr beherrscht werden soll, noch mit welchen Mitteln diese Herrschaft ausgeübt werden soll.

(3) Bei der Vernunft, die herrscht, handelt es sich plausibler Weise nicht um die Vernunft in dem von Kant präzisierten theoretischen Gebrauch, und zwar weder nach der formalen Seite der Ausbildung von Schlußverfahren noch nach der materialen Seite der Aufstellung der die Verstandeserkenntnis systematisierenden „Ideen“ – eine solche theoretische Vernunft wäre zu jeder Form von „Herrschaft“ gänzlich ungeeignet. Zur „Herrschaft“ geeignet erscheint die Vernunft allenfalls in ihrem praktischen Gebrauch – denn hier tritt sie als gesetzgebend auf, und dies sogar in doppelter Weise. Auch wenn sie es zuläßt, daß man sich Gott als Urheber des Moralgesetzes vorstellt: Sie selber gibt das Moralgesetz und das Rechtsgesetz,¹⁰ und es mag hier, bei der Vernunft, anders als im politischen Leben, als schwierig erscheinen, ihre legislative und ihre exekutive Gewalt prägnant von einander zu scheiden. Insbesondere dort, wo die moralische Gesetzgebung nicht das Verhältnis vernünftiger Wesen zu einander, sondern das Verhältnis von Vernunft und Natur oder Sinnlichkeit betrifft und Gesetzgebung und Herrschaft zusammenfallen, pflegt die Vernunft damals jedoch ein durchaus „diktatorisches Aussehen“, einen ausgesprochen ‚despotischen‘ Charakter anzunehmen. Die moralische Forderung der praktischen Vernunft hebt zwar die Unterwerfung des Menschen unter äußere Instanzen auf, doch verlegt sie die „Entzweyung“ in den Menschen selbst, zwischen seine Vernunft und seine Sinnlichkeit. In ihrer unproblematisierten Anknüpfung an die biblische Tradition zielt sie ja nicht auf Ausgleich, auf die Vereinigung von Vernunft und Sinnlichkeit, von Pflicht und Neigung, sondern auf die ‚Unterwerfung der Sinnlichkeit‘ und auf die ‚Herrschaft über die Leidenschaften‘.¹¹ Wie gewaltsam-unvernünftig sich ihr Herrschaftsanspruch auf diesem Gebiet ausgewirkt hat, ist bekannt.

Die Forderung, die „Herrschaft der Vernunft“ aufzurichten, ist zwar am Paradigma der Herrschaft der Vernunft über die Affekte orientiert; sie zielt aber primär nicht auf das (moralische) Verhältnis von Vernunft und Sinnlichkeit, sondern auf die Gestaltung der rechtlichen und politischen Ordnung. Dort allerdings zeigt sich rasch, daß die – einmal unterstellte – Gesetzgebungsbefugnis der Vernunft nicht zugleich als Herrschaftsbefugnis zu verstehen sei, zumindest nicht in einem strikten Sinne. Herrschaft setzt ja etwas zu Beherrschendes voraus; die Gesetzgebung der Vernunft richtet sich hingegen nicht an zu beherrschende, sondern an vernünftige Willen. Auch Kants ‚allgemeines Rechtsgesetz‘ hebt deshalb nicht auf „Herrschaft“ ab, sondern ausdrücklich auf die Verwirklichung von Freiheit, auf die Kompatibilität des freien Gebrauchs der „Willkühr“ des einen mit der Willkür des anderen, also auf eine tendenziell ‚herrschaftsfreie‘ Form des menschlichen Zusammenlebens, auf die Bildung von Formen der „Vereinigung“ der einzelnen Willen zu einem Gesamtwillen.¹² Deshalb gibt Kants Metaphysik der Sitten keine Anweisung zur Verwirklichung der Vernunft Herrschaft, sondern sie sucht die der Rechtsordnung immanenten Vernunftstrukturen freizulegen, und diese zielen gerade nicht auf die Begründung von Herrschaftsverhältnissen.

¹⁰ Immanuel Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, AA IV, insbesondere S. 411ff., sowie: Die Metaphysik der Sitten, AA VI.230f. (§ C).

¹¹ Siehe Walter Jaeschke, „Eine Vernunft, welche nicht die Vernunft ist. Jacobis Kritik der Aufklärung“, in: Friedrich Heinrich Jacobi – Ein Wendepunkt der geistigen Bildung der Zeit, hg. von Walter Jaeschke und Birgit Sandkaulen, Hamburg 2004, S. 199-216, hier S. 213f.

¹² Kant, Die Metaphysik der Sitten. Einleitung in die Rechtslehre, §§ B und C, AA VI. 230f.

Und noch ein weiterer Gesichtspunkt läßt die Vernunft zur Herrschaft ungeeignet erscheinen. Selbst wenn man – entgegen der Chronologie – zur Substituierung der politischen Parole auf Kants praktische Philosophie vorgeht und mit Kant annimmt, daß reine Vernunft für sich selber praktisch sei, daß sie als gesetzgebend auftritt und der ‚kategorische Imperativ‘ eine hinreichende Leitlinie moralischen Handelns bilde, so läßt sich allein darauf doch keine Gesellschaftsordnung bauen – und Gleiches gilt für das von Kant aufgestellte „allgemeine Princip des Rechts“. Die reine Vernunft kann wohl Prinzipien formulieren, aber ihre legislative Kompetenz bleibt ganz formal – begrenzt auf das allgemeine Gesetz der Moral und des Rechts (und in dieser Allgemeinheit liegt für Kant ja auch der Vorzug dieser Gesetzgebung begründet). Die Probleme der Gestaltung einer Gesellschaftsordnung beginnen aber erst dort, wo die Reichweite des allgemeinen Rechtsgesetzes endet. Die reine praktische Vernunft verfügt jedoch nicht über das zur Gestaltung freier Gesellschaften erforderliche Potential an konkreten Einsichten, zumindest so lange nicht, als sie nicht als ‚konkrete Vernunft‘ gedacht wird – doch diese letztere eignet sich nicht für politische Parolen. Der Erfolg der Parole „Herrschaft der Vernunft“ beruht eben auf ihrer Abstraktheit. Sie kann in dieser Abstraktheit verharren und an die Wirklichkeit gehalten werden – aber dann hält ihr keine Wirklichkeit Stand, sie wird zur „Furie des Verschwindens“. ¹³ Sie kann jedoch auch der Allgemeinheit der Vernunftforderung sehr konkrete Mittel und Zwecke unterschieben und diese unter Vorspiegelung des Namens der Vernunft legitimieren – und dies vornehmlich dort, wo andere Legitimationsformen versagen.

(4) Damit aber ist in der Parole von der Vernunft Herrschaft eine Tendenz zur Korruption der Vernunftforderung angelegt – und dies ist nicht eine bloß erdachte Möglichkeit, sondern die politische Realität im Deutschland der 1780er und im Frankreich der 1790er Jahre. Auf die Gefahren, die darin liegen, hat Friedrich Heinrich Jacobi damals eindringlich hingewiesen: Die Forderung nach Verwirklichung der Vernunft Herrschaft ignoriert und verdeckt nicht allein, daß Vernunft ohnehin nicht auf Herrschaft zielt; sie verdeckt zugleich, daß solche Herrschaft vielmehr aus anderem Grund angestrebt wird und sich nur in den Mantel der Vernunft hüllt, um ihre Ziele seriös zu rechtfertigen und sie unerkannt zu verwirklichen. Selbst ein vermeintlich so ‚vernünftiger‘ Leitsatz wie das Ciceronianische „salus populi suprema lex esto“ ¹⁴ bildet dann ein Einfallstor ihrer Korruption. Im Namen der aufgeklärten Vernunft wird die Forderung nach Verwirklichung des allgemeinen Besten erhoben – und durch Rekurs auf einen solchen angeblich höchsten Zweck werden andere Prinzipien verdrängt und die gewählten oft dubiosen Mittel – Gewalttätigkeit und Unterdrückung – gerechtfertigt. Der weithin unverdächtige „Grundsatz des allgemeinen Besten“ verschleierte dann den Punkt, „wo der Despotismus seinen Archimedischen Hebel angesetzt hat, um Freyheit von der Stelle zu bringen, und persönlicher Würde das Genick zu brechen“. ¹⁵ Gegen das (vermeintliche) Vernunftprinzip des höchsten Wohls stellt Jacobi hier „persönliche Würde“ und die Bindung an Recht und Gesetz – ja den „Grundsatz unwandelbarer Gerechtigkeit“. Denn wenn die *salus populi suprema lex* ist, so lassen sich im Interesse ihrer Verwirklichung alle vorhandenen rechtlichen Bindungen aushebeln. Auch Kant hat anscheinend diese Gefahr der Korruptierbarkeit gewittert – und er hat sie dadurch zu bannen gesucht, daß er die

¹³ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Die Phänomenologie des Geistes*, in: Hegel, *Gesammelte Werke*, Bd. IX, S. 319.

¹⁴ Marcus Tullius Cicero, *De legibus*, 3, 3, § 8.

¹⁵ Jacobi, *Berichtigung einer Rezension* (1788). *JWA* 2.117f.

„salus reipublicae“ sehr bewußt nicht als den Zustand des höchsten Wohls und der „Glückseligkeit“ der Bürger interpretiert hat, sondern als „den Zustand der größten Übereinstimmung der Verfassung mit Rechtsprincipien [...], als nach welchem zu streben uns die Vernunft durch einen kategorischen Imperativ verbindlich macht.“¹⁶ Dadurch aber hat er einer auf das „Wohl“ ausgerichteten ‚Herrschaft der Vernunft‘ die ‚Herrschaft des Rechts‘ entgegengesetzt. Die Verbindlichkeit liegt in der Vernunft – aber das Materiale, wozu sie verbindet, ist nicht wiederum die Vernunft, sondern das Recht.

„Herrschaft der Vernunft“ oder gar „Alleinherrschaft der Vernunft“: Diese beiden Parolen weisen zwar eine attraktive Schauseite auf, mittels deren sie eine zunächst fraglos respektable politische Absicht anzeigen. Blickt man aber hinter diese Schauseite, so geben sie Anlaß zu dem Bedenken, ob nicht eine Vernunft, die herrschen will oder auch wirklich zu herrschen vorgibt, nicht eben dadurch schon verrät, daß sie – um wiederum mit Jacobi zu sprechen – nicht die richtige Vernunft ist.¹⁷ Nicht mit dem Begriff „Herrschaft“ ist der Vernunftbegriff zu verbinden, sondern mit dem Begriff „Freiheit“. Herrschaftsverhältnisse sind Gewaltverhältnisse, und eine Vernunft, die herrschen will und sich hierzu über das Recht hinwegsetzt (etwa indem sie sich neben ihren exekutiven zugleich iudikative Funktionen anmaßt) oder sich zur Durchsetzung ihrer Zwecke gar der Gewalt bedient, verrät eben damit, daß sie nicht die richtige Vernunft ist. Im besten Fall ist sie dann eine Vernunft, deren gute Intentionen im Akt ihres Protestes gegen politische Unterdrückung und religiöse Bevormundung durch die gegebene Konstellation depriviert werden. Aber auch dann ist die – vermeintliche – Aufrichtung der „Herrschaft der Vernunft“ zumindest ein Schritt auf dem Weg in den Despotismus. Vernunft setzt Freiheit voraus; vernünftige Verhältnisse können nur Verhältnisse der freien Selbstbestimmung sein. Und im Verhältnis von Vernunft und Freiheit kommt der Freiheit der materiale Primat zu: Gesellschaftliche Verhältnisse sind nicht freiheitliche Verhältnisse, weil sie vernünftige Verhältnisse sind, sondern sie sind vernünftige Verhältnisse, weil und insoweit sie freiheitliche Verhältnisse sind. Die Rede von der „Herrschaft der Vernunft“ schließt einen Widerspruch in sich; sie rechtfertigt den Despotismus um der Verwirklichung der Vernunft willen, doch damit depriviert sie eben die Vernunft, deren Verwirklichung als Ziel genannt war. Dies ist Jacobis Einwand gegen seine – in diesem Punkt nur vermeintlich aufgeklärten – Zeitgenossen: Sie wollen die „Herrschaft der Vernunft“ – und somit einen Unbegriff – verwirklichen. Seine Kritik ließe sich prägnant in eine Modifikation des bekannten Sinnspruchs kleiden, die nicht weniger berechtigt und zumindest von höherer politischer Aktualität ist, als sie seiner ursprünglichen Bedeutung zukommt: „Herrscht die Vernunft, so herrscht, ach! die Vernunft schon nicht mehr.“¹⁸

¹⁶ AA VI.318.

¹⁷ Jacobi, *Einige Betrachtungen über den frommen Betrug und über eine Vernunft, welche nicht die Vernunft ist* (1788). JWA 5.105-131.

¹⁸ Vgl. Friedrich Schiller/Johann Wolfgang Goethe, *Tabulae votivae*. – Die Wortfolge ist aus metrischen Gründen leicht modifiziert.

3. Die Gerichtsbarkeit der Vernunft

(1) Das Dementi der Möglichkeit einer „Vernunft Herrschaft“ oder gar einer „Alleinherrschaft der Vernunft“ reduziert die Vernunft aber nicht etwa auf ihren bloß theoretischen Gebrauch. Die Vernunft behält die – allerdings nur äußerst rudimentäre, auf die formale Allgemeinheit begrenzte – legislative Kompetenz zur ‚praktischen Gesetzgebung‘ auf moralischem Gebiet wie auch auf dem Gebiet des Rechts. Vor allem aber: Sie bleibt das höchste Gut auf Erden und „der letzte Probirstein der Wahrheit“. ¹⁹ Als solcher „Probirstein“ aber, als ultimatives „principium diiudicationis“, wandert sie gleichsam aus den Bereichen der Gesetzgebung und der Exekutive in den der Judikative: Sie herrscht nicht mehr, sondern sie hält Gericht.

„Gerichtshof der Vernunft“: Diese durch Kant berühmt gewordene Metapher ²⁰ steht zum einen für die ruhige Selbstgewißheit einer Vernunft, die sich als keiner weiteren Instanz mehr unterworfen erkennt. Zum anderen aber steht sie für ein schwer auflösliches Problem: Gerade der Mangel einer vorgeordneten Instanz nötigt die Vernunft, „das beschwerlichste aller ihrer Geschäfte, nämlich das der Selbsterkenntnis“, zu übernehmen. Doch trotz dieser Klage über die Last, die ihr hierdurch aufgebürdet wird, gerät die aufgeklärte Vernunft, die sich zu diesem „Geschäft“ anschickt, unweigerlich in den Verdacht der Hypertrophie: daß sie sich durch diese Mitleid erregende Wendung dennoch nur der Jurisdiktion traditionell als höher erachteter Instanzen zu entziehen sucht, damit aber unausweichlich in ein Dilemma bringt, das jedes ordentliche Gerichtsverfahren zur Farce macht – tritt sie doch zugleich in drei- bis vierfacher Funktion auf, als Klägerin, als Angeklagte und als Richterin (und auch noch als interessiert-kritisches Publikum). Deshalb steht die Metapher zugleich für die Problematik, wenn schon nicht für die Fragilität des von der Aufklärung erhobenen Letztbegründungsanspruchs der Vernunft: Wie sollte sie, wenn sie doch der Kritik und des Urteils bedarf, diese Kritik selber unparteiisch leisten können – ohne sich damit nur, nach dem Vorbild ihres Zeitgenossen, des Lügenbarons von Münchhausen, am eigenen Schopfe aus dem Sumpfe der Unvernunft zu ziehen? Nun ist zwar ebenso leicht einzusehen, daß am Rückgang auf die Möglichkeit solcher Selbstkritik kein Weg vorbeiführt, sofern man die Kompetenz zu einem letztinstanzlichen Urteil nicht in eine der Vernunft noch übergeordnete Sphäre verlagern will – was jedoch das strukturelle Problem bekanntlich ebenfalls nicht löst, sondern allenfalls in eine der Einsicht und Kritik noch weniger zugängliche Region verschiebt. Doch ist andererseits mit der Behauptung der Notwendigkeit solcher Selbstkritik deren Möglichkeit nicht schon eingesehen.

(2) Vor dem Hintergrund dieser Probleme ist nochmals ein Rückblick auf den der Vernunft vindizierten Herrschaftsanspruch zu werfen und vor dem „Gerichtshof der Vernunft“ ein ‚Musterprozeß‘ gegen sie selber anzustrengen. Wenn die damals von Friedrich Heinrich Jacobi erhobene Anklage zuträfe, daß die Vernunft – trotz ihrer gegenteiligen Beteuerungen – alles ihrer „Herrschaft“ zu unterwerfen strebe, so wäre die ohnehin mißliche Situation einer zugleich als Klägerin und Richterin auftretenden Vernunft abermals verschärft. ²¹ Die Vernunft plädierte dann zwar im politischen Leben für das Prinzip

¹⁹ Kant, Was heißt: Sich im Denken orientieren? (1786), AA VIII.146.

²⁰ Siehe u. a. Kant, Kritik der reinen Vernunft, A XI, B 779f.

²¹ Siehe hierzu vom Verfasser, „Aufklärung Gegen Aufklärung. Friedrich Heinrich Jacobis Kampf gegen die Herrschaft der Vernunft“, in: R. Faber und B. Wehinger (Hrsg.), Aufklärung in Geschichte und

der Gewaltenteilung, der Trennung von Legislative, Exekutive und Judikative, versuchte aber dennoch neben und vor ihrer iudikativen Funktion auch noch Herrschaft auszuüben – und die Richtigkeit dieser Beschuldigung wird damals durch zahlreiche Zeugenaussagen, vor allem aber durch Selbstauskünfte im Namen der Vernunft erhärtet. Zum Problem, wie die Vernunft ein Rechtsverfahren gegen sich selber führen könne, tritt dann das noch gravierendere hinzu, daß sie ‚simul iudex et princeps‘ sein müßte – was übrigens schon Anselm von Canterbury von ihr behauptet hat.²² Die Anmaßung dieser Doppelrolle als ‚iudex et imperatrix‘ aber würde sie vollends unglaubwürdig machen – denn eben sie bezeichnet im politischen Leben die Programmformel der „Despotie“. Es bestätigt sich deshalb auch von dieser Überlegung aus, daß die Vernunft schlecht beraten ist, wenn sie sich – neben dem ohnehin prekären Geschäft, ‚iudex in propria causa‘ zu sein – auch noch eine Herrscherrolle anmaßt. Auch von hier aus erweist sich der hybride vermeintliche Doppelausspruch der Vernunft auf „Herrschaft“, ja sogar auf „Alleinherrschaft der Vernunft“ und zugleich auf Jurisdiktion als ein Widerstreit zweier unterschiedlicher Konzeptionen von Vernunft, der sich nicht anders schlichten läßt als dadurch, daß die diejenige Vernunft, die den Herrschaftsanspruch erhebt, als eine Vernunft entlarvt werden muß, „welche nicht die Vernunft ist“.²³

(3) Aber auch nach Verabschiedung ihres Herrschaftsanspruchs bleibt immer noch die mißliche Situation, daß sie in einer Person Klägerin, Angeklagte und Richterin ist – und aus dieser Situation führt, Kant zufolge, nur die Auflösung der Einheit der Vernunft in die Vielfalt der Stimmen der endlichen Vernunft heraus. Sie fechten nun den vor dem „Gerichtshof der Vernunft“ anhängigen Streit aus und lassen sich in der Freiheit ihrer Kritik weder durch ein Verbot noch durch ein Ansehen der Person beschränken – und so erst verwirklichen sie die Realität der Vernunft:

Auf dieser Freiheit beruht sogar die Existenz der Vernunft, die kein diktatorisches Ansehen hat, sondern deren Ausspruch jederzeit nichts als die Einstimmung freier Bürger ist, deren jeglicher seine Bedenklichkeiten, ja sogar sein veto, ohne Zurückhalten muß äußern können.²⁴

Allein dadurch ist auch die Gefahr gebannt, die bereits Hobbes beschworen und ebenfalls durch die Etablierung eines Verfahrens zu bannen gesucht hat: daß jeder seine eigene Vernunft zur „recta ratio“ hochstilisiert und ihr deshalb wie selbstverständlich einen Herrschaftsanspruch vindiziert. Eine Vernunft aber, die „kein diktatorisches Aussehen“ hat und deren „Ausspruch“ „jederzeit nichts als die Einstimmung freier Bürger“ ist, schwört dem ihr unterstellten Herrschaftsanspruch ab. Nicht mit ‚Herrschaft‘ ist ‚Vernunft‘ assoziiert, sondern mit Freiheit. Und ihre Aufgabe ist es deshalb nicht, zu herrschen, sondern statt dessen, als austeilende und ausgleichende Gerechtigkeit, die Verwirklichung der Freiheit zu befördern. Sie wird dann ihre Aufgabe aber nicht mehr, wie unter

Gegenwart, Würzburg 2010, S. 231-244. – Dieser Beitrag verhält sich insofern komplementär zum hier vorliegenden, als er detaillierter auf die historischen Zusammenhänge und die unterschiedlichen hier einschlägigen Schriften Jacobis eingeht.

²² Anselm von Canterbury, *Epistula de incarnatione verbi*. – Zitiert von Klaus Kienzler, *Glaube und Denken bei Anselm von Canterbury*, Freiburg 1981, S. 28.

²³ Jacobi, *Einige Betrachtungen über den frommen Betrug und über eine Vernunft, welche nicht die Vernunft ist*, JWA 5.105-131. – Vgl. Jaeschke, *Eine Vernunft, welche nicht die Vernunft ist*, S. 199-216.

²⁴ Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 766f. – Dieser Aspekt des kantischen Vernunftbegriffs wird auch hervorgehoben von Axel Hutter, *Das Interesse der Vernunft. Kants ursprüngliche Einsicht und ihre Entfaltung in den transzendentalphilosophischen Hauptwerken*, Hamburg 2003, S. 112f.

den Auspizien des Herrschaftsgedankens, darin sehen, den Menschen nötigenfalls dazu zu zwingen, frei zu sein – denn damit würde sie nicht allein ihre Kompetenz überschreiten, sondern sich selbst zerstören.

4. Die nicht-herrschende Vernunft

(1) Doch auch jenseits der von Kant nahegelegten Gerichtshof-Metaphorik: Die epochale Leistung der Aufklärung besteht nicht in der Verwirklichung der sogenannten „Herrschaft der Vernunft“ – eher schon liegt sie in der Einsicht, daß solche „Herrschaft der Vernunft“ ein Ungedanke sei. Ihre Leistung besteht in der Kritik der Vernunft – und zwar sowohl in dem Kantischen Typus solcher Kritik als auch in dem durch Jacobi repräsentierten, sehr viel stärker politisch tingierten und in die damaligen Auseinandersetzungen involvierten Typ: in der philosophischen Klärung, welche der konkurrierenden ‚Vernünfte‘ sich diesen Ehrentitel zu Unrecht angemaßt oder zugesprochen erhalten habe und welche von ihnen die richtige Vernunft sei. Die ‚richtige‘ hat weder Lust noch Kompetenz zur Herrschaft; sie hat vielmehr eine rudimentäre, auf die Formulierung des allgemeinen Gesetzes der Freiheit begrenzte legislative Funktion und daneben iudikative Funktionen – weil sie über den „letzten Probirstein der Wahrheit“ verfügt.

Der temporäre Erfolg der Rede von der „Herrschaft der Vernunft“ beruht, wie Jacobi einmal bemerkt, auf „dem ewig regen Triebe der Vernunft sich selber zu vermehren und über alles ihre Einsicht zu verbreiten.“²⁵ Diesem ‚Vermehrungstrieb der Vernunft‘ ist die epochale Einsicht der Aufklärung zu verdanken, daß die politische Ordnung wie auch die gesamte Welt des Rechts – mit Hegel könnte man sagen: die Sphäre des ‚objektiven Geistes‘ – weder auf natürlichen Verhältnissen noch auf theologischen Vorgaben basiert, sondern ausschließlich auf dem menschlichen Willen und seiner inneren Logik. Sie ist weder von Natur aus so, wie sie ist, noch ist sie ‚von Gottes Gnaden‘, sondern sie ist vom Menschen gestaltet; sie ist stets aus dem Willen hervorgegangen, und sie hat ihren Geltungsgrund im Willen – auch dort, wo sie sich selber (noch) nicht so versteht. Und deshalb liegt auch der „letzte Probirstein der Wahrheit“, das letzte Prinzip ihrer Beurteilung, in der Vernunft. Wenn aber die Vernunft das Prinzip der Beurteilung auch der Gesellschaftsordnung ist, so scheint sie zugleich als Prinzip ihrer Gestaltung fungieren zu müssen. Insofern ist die Absicht, die „Herrschaft der Vernunft“ aufzurichten zu wollen, keineswegs völlig unplausibel. Sie ist nur in mehrfacher Hinsicht kurzschlüssig, da sie sich nicht zuvor über die ‚Natur der Vernunft‘ verständigt hat, der sie die Herrschaft anträgt – wie schon diese Formel selber verrät. Sie denkt sich die „Herrschaft der Vernunft“ analog zu den sonst bekannten Akten von Herrschaft, nur eben als „der Vernunft“ und nicht den üblichen Herrscherallüren oder Unterdrückungsmechanismen entspringend. Damit aber verkennt sie in mehrfacher Hinsicht die Wirkungsweise der politischen Vernunft.

(2) Die – politische – Vernunft zeigt sich nicht darin, daß ein Despot oder ein aufgeklärter Herrscher seine oftmals sehr private ratio zur *recta ratio* erhöht und unter Berufung auf sie durchsetzt, was er von Fall zu Fall für vernünftig hält – von der Verwirklichung der Vernunft durch die Aktionen der damaligen Freimaurer- oder Illuminaten-Zirkel ganz zu schweigen. Sie ist aber auch keine reine, keine apriorische Vernunft, und

²⁵ Jacobi, Etwas das Leßing gesagt hat, JWA 4.306.

sie entspringt auch nicht etwa einem „absoluten Subjekt“. Sondern sie zeigt sich zunächst, mit Kant, darin, daß ihr „Ausspruch“ „jederzeit nichts als die Einstimmung freier Bürger ist“. Wollte man diese „Einstimmung“ nur als ‚einhellige Zustimmung‘ verstehen, so wäre allerdings die ‚Vernünftigkeit‘ dadurch schwerlich gesichert; es ist ja nicht unbekannt, daß auch wenig Vernünftiges von einhelliger Zustimmung getragen sein kann. Das Prinzip solcher „Einstimmung“ ist erforderlich, politische Vernunft ist an sie gebunden; doch ist „Einstimmung“ nur eine notwendige, keine hinreichende Bedingung der Vernünftigkeit.

Dieses Bedenken bleibt – in nur leicht geminderter Form – auch dann bestehen, wenn man berücksichtigt, daß Kants Rede von „Einstimmung“ keineswegs bloße „Zustimmung“ meint: Er denkt die „Einstimmung“ nicht als bloße Akklamation, sondern als Zusammenwirken freier Bürger zur Formulierung eines Votums, das dann als ‚Ausspruch der Vernunft‘ gelten darf. ‚Vernunft‘ also ist demnach nicht material bestimmt, sondern sie ist daran zu erkennen, daß sie Produkt eines geregelten Verfahrens ist. Entscheidend ist aber nicht etwa die optimistische Erwartung, daß am Ende des Konzertes der konfligierenden Stimmen sich die Harmonie schon von selber einstellen werde, wie nach einigen Modellen die *volonté générale* aus der Vielfalt der Einzelwillen, sondern: Die Vernünftigkeit liegt in der allgemeinen Partizipation, in der Berücksichtigung des Einzelwillens oder der ‚Einzelvernunft‘.

Diese Überlegungen haben sich bisher nur an dem prozeduralen Argument am Ende des Kantischen Satzes orientiert, ohne die nicht minder wichtige materiale Aussage zu berücksichtigen, mit der er beginnt: Die Existenz der Vernunft beruht auf Freiheit. Wenn aber Freiheit die Bedingung der Vernunft ist, so liegt die Vernünftigkeit nicht nur in Prozeduren, sondern in einem materialen Sinne ist vernünftig, was der Freiheit angemessen ist – was Freiheit schützt und befördert, und die objektive Vernünftigkeit des Willens bemißt sich danach, in welchem Grad seine Manifestationen – Recht und Gesetz – der Verwirklichung von Freiheit dienen.

Allerdings zeigt sich hier, auf der materialen Seite, eine zur prozeduralen Auflösung der Einheit der Vernunft in die Vielheit der konkurrierenden ‚Vernünfte‘ partiell analoge Bewegung: Hier ist die Vorstellung der Vernunft als eines inhaltlich Bestimmten, unbeweglich vorgegebenen zu korrigieren. Die Vernunft ist nicht etwas ebenso Fixes wie Abstraktes, etwas ebenso Unnatürliches wie Ungeschichtliches. Wie sie aus der Korrelation und Kompetition mit anderen vernünftigen Willen erwächst, so gewinnt sie ihr spezifisches Profil und ihre Leistungskraft erst durch die Korrespondenz mit der dem Willen vorgegebenen gesellschaftlichen, politischen wie ökonomischen Wirklichkeit, mit Natur und Geschichte: Vernünftig ist nicht die Vernunft, die „herrscht“, die eine vorgefaßte, als ‚vernünftig‘ deklarierte Lösung durchsetzen will, sondern nur diejenige, deren Bestimmung durch ihren Gegenstand und durch die Situation, in die sie hineinwirkt, vermittelt ist. Wir müssen, so Jacobi, einsehen, „daß es der Lauf der Welt sey, der die jedesmalige Beschaffenheit der Vernunft bestimmt; und daß die jedesmalige Beschaffenheit der menschlichen Vernunft nie durch die Vernunft an sich bestimmt werde.“ Nur eine geschichtliche Vernunft kann deshalb eine ‚vernünftige Vernunft‘ sein. Ohne Berücksichtigung dieser Korrespondenzstruktur könnte die Vernunft nur eine höchst unvernünftige, ja eine „unsinnige Welt“ erschaffen.²⁶ Auch dies aber läßt sie als Herrschaftsinstrument ungeeignet erscheinen.

²⁶ Jacobi, David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch (1787), JWA 2.94.

(3) In der politischen Welt vollzieht sich die Bestimmung der Vernunft durch den „Lauf der Welt“ jedoch nicht allein auf der Seite der sich selber als vernünftig deklarierenden politischen Urteile oder Aktionen, sondern vor allem in der Herausbildung von Institutionen. Die Vernunft manifestiert sich gar nicht primär in einzelnen ‚Herrschafts-akten‘, sondern sie wirkt in der allgemeinen Gestaltung der politischen Wirklichkeit – in der Herausbildung eines Rechtssystems und eines darein eingebundenen und es zugleich tragenden Systems von Institutionen und Verfahrensregeln. Die Herausbildung der Rechtsordnung ist ja kein Naturereignis, sondern ein auf Willensakten basierender Vorgang – und auch wenn diese Willensakte von Interessen und keineswegs von reiner Vernunft geleitet sind, so vollziehen sie sich dennoch nicht jenseits aller Vernunft, sofern ja auch die Interessen nicht schlechthin vernunftlos sind. Dann aber ist die urteilende und handelnde Vernunft an diese in der Rechtsordnung und ihren Institutionen verwirklichte Vernunft gebunden. Mit gutem Grund, wenn auch ohne sichtbaren Erfolg hat Jacobi vor dem politischen Unsinn gewarnt, die „Herrschaft der Vernunft“, ein „être gouverné par la seule raison“,²⁷ auf anderem Wege verwirklichen zu wollen als über den Weg der Beachtung des Rechts und der Gesetze. In ihnen ist die Vernunft ja manifest geworden, und so ist es unvernünftig zu behaupten, es komme nun darauf an, eine abstrakte Vernunft auf Kosten dieser konkret gewordenen Vernunft zu verwirklichen – was freilich deren rechtsförmliche Modifikation keineswegs ausschließt. Wohl ist die Vernunft, wie Jacobi schon im „Etwas das Leßing gesagt hat“ betont, das Beste, was der Mensch hat.²⁸ Damit sie dies aber auch wirklich ist, muß sie eine institutionell verankerte, im Recht und im Gesetz wirkliche Vernunft sein – und wo die politischen Akteure meinen, sich im Namen der Vernunft über die verwirklichte Vernunft hinwegsetzen zu können, führt der Weg geradeaus in die Tyrannei.

Die politische Vernunft zeigt sich deshalb darin, daß sie nicht mit dem Fanatismus (bestenfalls) des wohlmeinenden Herzens die institutionell verankerte, im Recht und im Gesetz verwirklichte Vernunft überfliegt und zugleich destruiert. Eine Vernunft, die ihre Herrschaft dadurch unter Beweis stellt, daß sie Recht und Gesetz als die Wirklichkeit des vernünftigen Willens mißachtet, kann schwerlich diejenige sein, die die – richtige – Vernunft ist. Denn diese ist an das Recht gebunden, weil sie es selbst erzeugt und in ihm ihre Wirklichkeit hat. Eine Vernunft hingegen, die sich gegen die im Recht und in den Institutionen verkörperte Vernunft geltend macht, schwebt stets in der Gefahr, Abstraktionen gegen die Wirklichkeit geltend machen. Doch „Abstraktionen in der Wirklichkeit geltend machen, heißt Wirklichkeit zerstören“,²⁹ und in dieser Zerstörung zerstört die Vernunft letztlich sich selber – allerdings nur diejenige, „welche nicht die Vernunft ist“. Das geschichtliche Ende der Aufklärung in Revolution und Restauration bietet hierfür ein sprechendes Beispiel. Mit dem Ende des Versuchs einer Verwirklichung der Vernunft Herrschaft ist aber nicht die Aufklärung am Ende – im Gegenteil. Denn die epochale Leistung der aufgeklärten Vernunft liegt nicht in der Verwirklichung der „Herrschaft der Vernunft“, sondern in ihrem Beitrag zur Selbsterkenntnis der Vernunft.

²⁷ JWA 5.172 u.ö.

²⁸ JWA 4.321.

²⁹ Hegel, „Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie“, in: Sämtliche Werke (Freundesvereinsausgabe). Bd. XVIII, S. 553.

TZE-WAN KWAN

Counter-Enlightenment and the Birthmark of Philosophy^{*}

For Professor Ho Hsiu-Hwang on his Seventieth Birthday

“A philosophically inclined man becomes a philosopher
by transcending the anti-philosophy
that is always present in himself.” (Karl Jaspers)¹

1. Enlightenment and Counter-enlightenment—Two most obscure concepts

From a historical point of view, modern Western philosophy is nearly co-extensive with enlightenment. In a very broad sense, enlightenment is an intellectual movement that stretches across national, linguistic, and disciplinary boundaries. Enlightenment is basically the age of reason. In philosophy, it is traceable back to Descartes, Voltaire, Rousseau and other philosophes in France, to Hobbes, Locke (and his political partner Lord Shaftsbury), and Hume in England, and to Leibniz, Wolff, and even Kant in Germany. Enlightenment philosophies laid emphasis, to various degrees, on ideals such as skepticism toward religion, the power of reason, regard for science, objectivity of knowledge, liberty in politics, inviolability of the individual, the right to happiness, aspiration for progress, and so forth. Although initially a movement of philosophical ideals, the enlightenment eventually radiated to other areas including, religion, society, politics, arts, literature, and so on.

As far as timing is concerned, the enlightenment of countries in Europe occurred at different times, with the French, British, Italian regions undergoing it first, and the German and Russian regions catching up much later. Also important to note is that the different enlightenments seem not to have had the same agenda. On the whole, the German enlightenment seems to have been less “socially” and “politically” geared but more “philosophically” oriented in comparison to its French or English counterparts. As late-comers in this movement, the Germans were able to benefit from the distance of observation, which enabled them to gain a more comprehensive view of the tenets of the

^{*} This paper was first presented at the International Conference: The Fate of Reason: Contemporary Understanding of Enlightenment, organized by Department of Philosophy, Peking University, and Institute of Foreign Philosophy, Peking University, and sponsored by Goethe-Institut Beijing and Centre for German Studies, Beijing, held 9-11 October 2008 in Wo Fo Villa, Beijing. Now repeated at the International conference: Logos and Aisthesis: Phenomenology of the Arts, in celebration of the 10th Anniversary of Edwin Cheng Foundation Asian Centre for Phenomenology, CUHK. Held 30 July-1 August 2012.

¹ Karl Jaspers, *The Perennial Scope of Philosophy*, (trans.) R. Manheim (London: Routledge, 1950), p. 116.

movement and to arrive at a series of deep reflections, to the extent that even the very term "enlightenment" (Aufklärung in German) might be their invention.²

This applies also to the term "Gegen-Aufklärung (counter-enlightenment)," which is also a German invention, datable back to Nietzsche,³ although as a philosophical issue counter-enlightenment is much less known than enlightenment, and has been handled thematically only since Isaiah Berlin's famous article in the early 1970s.⁴ Despite the late appearance of the term, counter-enlightenment thoughts are considered to have emerged much earlier. The details of its origins are today becoming more and more controversial. While Berlin traced the counter-enlightenment mainly back to the German mystic philosophy of Hamann and to the German Romantics, some recent research tends to look back to the anti-philosophes currents or to the direct "enemies" of the encyclopedists in France as the immediate source of the counter-enlightenment.⁵ Still more recently, Alan Charles Kors,⁶ the editor of the *Encyclopedia of the Enlightenment*, as well as other authors,⁷ have been focusing their attention on the role of Rousseau in bringing about the movement.

While the origins of the enlightenment and counter-enlightenment are obscure enough, the relationship between them seems to be even more obscure. The disputes over enlightenment and counter-enlightenment seem to be much more far-reaching than just the confrontation over specific historical epochs. There are many reasons for such obscurities and controversies:

(1) The two "movements," most broadly considered, seem to run in parallel with each other, with the enlightenment having had only a small head start. For example, Descartes (depicted as a "child of the enlightenment" by Gadamer⁸) was only 27 years Pas-

² See James Schmidt (ed.), *What is Enlightenment? Eighteenth-Century Answers and Twentieth-Century Questions* (Berkeley: University of California Press, 1996). In the first section of this volume, the editor includes a series of articles that appeared between 1783 and 1789 in Germany, authored by renowned figures as Johann Karl Möhsen (1783), Moses Mendelssohn (1784), Immanuel Kant (1784), Karl Leonhard Reinhold (1784), and Christoph Martin Wieland (1789).

³ Friedrich Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente* (1877) 22[10], *Sämtliche Werke*, Band 8, (Berlin: dtv/de Gruyter, 1980), p. 382.

⁴ Isaiah Berlin, "Counter-Enlightenment", in: *Against the Current. Essays in the History of Ideas*, edited by Henry Hardy and Roger Hausheer (Oxford: OUP, 1981). The article first appeared in *Dictionary of the History of Ideas* (New York: Scribner's, 1968-73). In addition, Daniel Aaron has suggested that it was William Barrett who has discussed "counter-enlightenment as early as in 1949. See Aaron "Conservatism, Old and New", in: *American Quarterly*, Vol. 6. No. 2 (1954), p. 99.

⁵ See Darrin M. McMahon, *Enemies of the Enlightenment. The French Counter-Enlightenment and the Making of Modernity* (Oxford: OUP, 2001).

⁶ In an interview, Alan Charles Kors made the following statement on Rousseau: "But in the final analysis Rousseau's anti-intellectualism and his contempt for natural knowledge, especially for applied knowledge, set him very much against the deepest currents of Enlightenment thought. In that sense, he was the precursor of the countercultural movements of the twentieth-century..." See "The Philosophy of the Enlightenment", in: *Navigator*, 11/1997. Web URL: http://www.objectivistcenter.org/articles/interview_alan-charles-kors.asp (Retrieved Jan. 10, 2004) See also Kors (ed.), *Encyclopedia of the Enlightenment*, Volume 1, Oxford: OUP, 2003, pp. 307-311, article on "Counter-Enlightenment" by Sylvaine Albertan-Coppola.

⁷ See Graeme Garrard, *Rousseau's Counter-Enlightenment. A Republican Critique of the Philosophes* (New York: SUNY Press, 2003). See also Arthur M. Melzer, "The Origin of the Counter-Enlightenment: Rousseau and the New Religion of Sincerity", in: *The American Political Science Review*, Vol. 90, no. 2 1996, pp. 344-360.

⁸ Hans Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen: Mohr, 1975, S. 226 (English translation by W. Glen-Doepel, London: Sheed & Ward, 1975, p. E-211).

cal's senior, but the two men represent the two lineages of enlightenment and counter-enlightenment respectively.

(2) Many personalities traditionally considered representatives of the enlightenment turn out to be also classifiable as belonging to the counter-enlightenment, for instance, Hume, Rousseau, Montesquieu, and even Kant. This has blurred the already indefinite boundaries of the two movements.

(3) The romantic movement at the turn of the nineteenth century is often regarded as a side stream or aftermath of the counter-enlightenment. Gadamer famously considers the German romantic movement to be the result of the "modification and moderation of the enlightenment."⁹ Exactly with the same tone Beiser relates that: "Like a phoenix, the *Aufklärung* was consumed by its own flames. From its ashes arose romanticism."¹⁰ This to a certain extent also applies to existentialism of the early twentieth century. The relationship of these currents to classical systematic philosophy further complicates matters.

(4) The demarcation between the enlightenment and counter-enlightenment seems to be related to another demarcation that is nowadays even more popular, namely, that between modernity and postmodernity. With the confrontation between modernity and postmodernity sharpened, the complexities of their relationship have also been transposed to the relationship between the enlightenment and counter-enlightenment.

(5) One classical example of such a transposition can be found in Habermas. In his attempt to polemicize against "post-modern" thinking, Habermas famously announced that in our supposedly postmodern age modernity should be regarded as an "unfinished project."¹¹ This declaration of Habermas suggests that the dispute between enlightenment and counter-enlightenment is much more than just a historical question, but is rather a prolonged tug of war between forms of life or programs of philosophy, and involves disputes over abiding principles and goals.

In this paper, however, I would go further to argue that the entanglement between enlightenment and counter-enlightenment thinking has a much longer history than is commonly thought—that the roots of such entanglement are traceable back to the very notion of philosophy itself, at the daybreak of Western philosophy in Greek antiquity.

2. The Notion of Philosophy Dissected—Philosophy from the very start

As a discipline of learning, philosophy is generally considered to be highly rational. To a great extent, this is indisputable. For who can deprive philosophy of the mark of rationality, which is indispensable to the day-to-day practices of the philosopher, who has to deal with conceptual analysis, logical thinking, procedural argumentation, systematic construction, and the like? But what is obvious can often be only half of the truth. While the rational aspect of philosophy is indisputable, a counterpart of it should not be left out of

⁹ Gadamer, *Wahrheit und Methode*, *ibid.*, p. 257; E 242.

¹⁰ Frederick C. Beiser, "Early Romanticism and the *Aufklärung*", in: *What is Enlightenment? Eighteenth-Century Answers and Twentieth-Century Questions*, (ed.) James Schmidt, *ibid.*, p. 326.

¹¹ Jürgen Habermas, "Modernity: An Unfinished Project", (ed.) Simon Malpas, *Postmodern Debates*, New York: Palgrave, 2001, pp. 37ff.

sight. This counterpart can assume many faces: emotion, passion, love, conatus, will, belief, and so forth. It seems that without detriment to philosophy's rationality, a one-sided emphasis of it without doing justice to its counterpart would render true philosophy incomplete. To convince ourselves of this inherent duality of philosophy, let us take a closer look at the very notion of philosophy itself.

It is common knowledge that philosophy in the West means literally the "love of wisdom." This understanding is a well-grounded one because love and wisdom or "philia" and "sophia" are precisely the two components making up the word φιλοσοφία.

In classical Greek, sophia or wisdom as the hallmark of rationality is uncontested. But as wisdom, the meaning of sophia is multifaceted. It, of course, can refer to rational and more subtle theoretical knowledge, but more fundamental to that, it pertains to handiness and skillfulness in crafts (technē), and more importantly to "skill in matters of common life, sound judgment, intelligence, prudence, practical and political wisdom etc."¹² In other words, sophia in Greek is at least as pragmatic as it is theoretical, and is much more a matter of life wisdom than of theoretical abstraction.

In parallel to sophia, the meaning of philia is also multifaceted. First of all, philia does not exclusively mean friendship, which is a rather late usage of the word by Aristotle. Originally, philia (or the verb philein) is a form of "love" related to eros, and it can take very different things as objects, including worldly gains such as money and honor on the one hand and wisdom on the other. Yet, philia differs from sheer desire (epithymia) in its capacity and readiness to be put under the influence of reason.¹³ All of these points are reflected in the way the morpheme "philo" is used in the very word of "philosophy" in its first appearances in Greek antiquity.

To explain this we can cite the Pythagorean distinction of the three forms of life, which are exemplified by three types of men who come to the Olympic Games: hawkers (or the lover of profit, φιλοκερδαῖοι) who come to buy and sell, athletes (or the lover of honor, φιλοτιμοί) who come to compete for honor, and spectators (or the lover of wisdom, φιλοσοφοί) who come to look on and "contemplate".¹⁴ While in the first two forms of life the agents are involved in pursuing their personal interests, it is the third form of life, that of the "philosopher," that is supposed to be truly "rational," impartial, and disinterested.¹⁵ We see in this word φιλοσοφοί that, like wealth and honor, sophia is an object of love. In other words, while the sophia part of philosophy can readily be regarded as the source of rationality, the philia part of it tends to imply a drive or a voluntas without which the access to rationality cannot be accounted for. This role of philia was further articulated by Plato.

One of the climaxes in Plato's Symposium is the legend regarding the birth of Eros, whose parentage is allegorically related to Poverty (mother) and Plenty (father), who symbolize the two contrasting powers of love and wisdom. Because of this parentage, Eros

¹² Henry George Liddell and Robert Scott, *A Greek-English Lexicon*, sixth edition (Oxford: Clarendon, 1869), p. 1476.

¹³ See Drew A. Hyland, "Eros, Epithymia, and Philia in Plato", in: *Phronesis*, Vol. 13 (1968), pp. 32-46.

¹⁴ See John Burnet, *Greek Philosophy. Thales to Plato*, London: Macmillan, 1914/1978, p. 33; see also Diogenes Laertius, *Lives of Eminent Philosophers*, (transl.) R. D. Hirsks, Vol. 2, Cambridge: Harvard University Press, 1965, pp. 326-329.

¹⁵ But as an embodiment of both philia and sophia whether the "philosopher" should really be disinterested and impartial in his or her search for wisdom is of course debatable. Hannah Arendt indeed considers a totally impartial view to be possible, which is of course contestable. See Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, (ed.) Ronald Beiner, Chicago: University of Chicago Press, 1982, p. 55.

like his mortal mother is always in want, but as a son of his immortal father, he shows an unceasing yearning for the good, the beautiful, and the true, and is said to be a life-long “philosopher” or lover of wisdom.¹⁶ Here, the two opposing components of love and wisdom are again juxtaposed. The mere fact that the “philosopher” is named Eros, which belongs to the same semantic field as *philia*,¹⁷ allows us to argue that within the endeavor of “philosophy” it is *philia* rather than *sophia* that has the leading role.

From the Pythagorean and Platonic traditions, which offer us possibly the first appearances of the word “philosophy” in Greek antiquity, we learned that in the Urstiftung of the notion of philosophy, reason (or in some sense wisdom) is not the only concern, much less the only determining factor. Besides reason, which is basically a cognitive-contemplative faculty, the conative-voluntaristic capacity of love also comes into play, assuming a role that is not to be undermined. This duality of wisdom and love (or passion or whatever) is like a birthmark that philosophy can never wipe off but has to bear with in its subsequent development. Although the very term of “philosophy” suggests a union of the two components, the true relationship between them can take very different forms, ranging from one of pacific cooperation to one of antagonistic hostility. In the following, let us sketch some key moments of this development.

3. The Aristotelian distinction of human capacities

The inherent polarity within philosophy has had important bearings on the subsequent development of Western philosophy. As the heir and critic of Platonic philosophy, Aristotle’s contribution to the doctrine of human capacities is enormous. With regard to the nature of the soul, Aristotle made different attempts at classification. In Book two of *De Anima*, Aristotle distinguished between five faculties—“nourishment, appetite, sensation, movement in space, and thought.”¹⁸ While this classification is somewhat biologically conceived, we find in Book three another much more philosophical classification, which narrows the distinction down to two major types of capacities (*dunāmeiw*), namely:

- A) “the judging capacity which is [...] the intellect and sensation combined,” and
- B) “the capacity for exciting movement in space.”¹⁹

Of these two capacities, the first one obviously refers to reason, which, unlike the Anaxagorean *Nous*, is considered to be a static, discriminative, and theoretical capacity only, which by itself is not in a position to invoke changes. We can infer this by comparing reason to the second capacity, which means a motivational power in man. To explain

¹⁶ Plato, *Symposium*, 204d. In Greek antiquity there were many accounts regarding the parentage of Eros. The more well-known account relating Eros to the adulterous union of Aphrodite and Ares has its origin in the epic tradition, whereas the account reported in Plato’s *Symposium* should be rooted in the lyric tradition.

¹⁷ See Hyland, *ibid.*

¹⁸ Aristotle, *De An.*, II, 3, 414a30.

¹⁹ Aristotle, *De An.*, III, 9, 432a15-20.

the key difference between these two capacities, Aristotle also made the parallel distinction between “mind” (νοῦς) and “heart” (καρδιά), and stated explicitly that:

“Nor is the calculative faculty, which is called mind, the motive principle, for the speculative mind thinks of nothing practical [...]. It is the heart which is moved.”²⁰

This is a *locus classicus* for the mind-heart distinction, which remains a major issue in Western philosophy. However, instead of completely depriving the mind of the capacity to “move,” Aristotle readily elaborated that the mind, though incapable of bringing about movement by itself, can influence our appetite/heart (ῥεξιμ, orexis) so that the latter will follow (ἐκοι οὐγοῦσι) the dictates of the former. It was in this way that Aristotle revised his previous distinction and considered “both appetite and mind to be capable of causing movement,” although the former capacity is primary and direct, whereas the latter capacity is secondary and takes effect only indirectly through “self-control”, calculation (λογισμῶν), and so forth.²¹

Regarding the two major human capacities, A and B, further distinctions were made. For the first capacity (A), Aristotle differentiated the faculties of sensation (αἰσθησιμ), imagination (φαντασᾶ), active mind (βιω), and others. These distinctions remained definitive for subsequent discussions until Kant. As for the second major capacity (B) of “exciting movement,” Aristotle readily developed a cluster of concepts, particularly orexis and proairesis,²² which were crucial for the formation of his practical philosophy. In Aristotle, orexis is a voluntaristic power that interacts with practical wisdom (φρόνησιμ) in various combinatory ratios to yield epithymia, thymos, and boulesis. As for proairesis (προαίρεσιμ), literally “towards-option”, this is the Greek term for “choice” which, unlike the apathetic, disinterested, discriminative diairesis (or division) of Plato, amounts to the propulsive capacity of human action. The concept of proairesis, which has been translated as arbitrium in medieval philosophy, and as Willkür in Kant, can be regarded as the fountainhead of an entire tradition of Western philosophy of practice.

This importance of proairesis for Aristotle and for Western moral philosophy is not a subject that will be further discussed in this paper. The main point we want to make is that without detriment to the importance of reason, which is basically cognitive and contemplative in nature, allowance for a conative, voluntaristic aspect of philosophy is indispensable especially for practical philosophy, which is itself indispensable for a comprehensive understanding of philosophy in general.

All in all, the Aristotelian doctrine of human capacities recapitulated the inner tension of philia and sophia, which is the birthmark of Western philosophy. In Aristotelian philosophy, the two cardinal capacities do collaborate peacefully, constituting the practical dimension of philosophy. Yet this solution of Aristotle has not necessarily been adopted by philosophers after him. The inner tension between philia and sophia is like being in a state of ceasefire; the eventual eruption of new disputes is not precluded.

After pointing out this inner tension inherent within the notion of philosophy, we can readily explain why in the course of history the development of a theoretical, rational-

²⁰ Aristotle, *De An.*, III, 9, 432b25-433a1.

²¹ Aristotle, *De An.*, III, 10, 433a10-20.

²² Orexis and proairesis were terms coined by Aristotle or at least employed by him explicitly as philosophical terminologies. This has been proven by the word frequency counts provided by the Perseus Project of Tufts University. The usage ratio of orexis for Plato compared to Aristotle is 0:65, and that of proairesis is 1:156.

istic philosophy has always been followed by a more or less voluntaristic, if not anti-rationalistic, counter-movement. In the Middle Ages, this can be seen in the debates over the primacy of will or of intellect, or in the way Franciscans have competed with Dominicans. But, in more recent times, this tension can best be demonstrated by the enlightenment tradition.

4. Enlightenment and related undercurrents—Modern philosophy as a showcase of tensions

During the entire span of the modern age, the perennial tensions between passions and reason have lingered on. As the founder of rationalism, Descartes was not unaware of such tension. He in fact named “the perception of the understanding and the action of the will” as the “two modes of thought,”²³ and indeed complained that one of the sources of human error is that “the will is more extended than the understanding.”²⁴ As a rationalist, he delved into the domain of the passions, backed up by a naturalistic theory of the movements of “spirits”, blood, and so forth, not so much to fathom the depths of the passions for their own sake as to find ways to put them under the control of reason.²⁵ This agenda was resumed by Spinoza, who dedicated at least half of his magnum opus to the discussion of the “affects” (*animi pathema*) and their entanglements, only to finally subjugate them under the mind’s power. Unlike Descartes’ naturalistic approach, Spinoza suggested a sage-like attitude to life, in which man should elevate himself to the third kind of knowledge (*tertium cognitiones*), which is an intuitive grasp (*intuitio*) of the spell of the affects so that this spell can be undone, leading him to a state of “equianimity,”²⁶ “blessedness,”²⁷ or the “highest peace of mind,”²⁸ which is the hallmark of intellectual triumph and genuine human freedom.

While the rationalists were trying to subdue passions with the intellect, an undercurrent to do better justice to the passions was underway, thus paving the path for the so-called counter-enlightenment. In modern philosophy, one of the earliest battle cries was sounded by Pascal. In his seminal work *Pensées*, Pascal famously maintained that “the heart has its reasons which reason does not know.”²⁹ Furthermore, he even tried to make room for the “heart” in the acquisition of truth, saying, “we know truth, not only by the reason, but also by the heart [...]”³⁰ In contrast to the traditional logic of reason, Pascal advocated a *logique du cœur*.

²³ Descartes, *The Principles of Philosophy*, Part I, Principle XXXII, p. 232. The pagination within the parentheses refers to Haldane and Ross’ *The Philosophical Works of Descartes*, Dover, 1955.

²⁴ Descartes, *The Principles of Philosophy*, Part I, Principle XXXV, p. 233.

²⁵ See Descartes, *The Passions of the Soul*, First Part, Articles XLVI-XLIX, pp. 352-355; Second Part, Article CXXXVIII, p. 392; Third Part, Article CCXII, p. 427.

²⁶ Spinoza, *Ethics*, Part IV, Prop. XXXII, p. 363.

²⁷ Spinoza, *Ethics*, Part V, Prop. XLII, p. 399.

²⁸ Spinoza, *Ethics*, Part V, Prop. XXVII, p. 386.

²⁹ Pascal, *Pensées*, §277, Paris: Garnier, 1964, p. 146. “Le cœur a ses raisons que la raison ne connaît pas.” According to other sources, “ne connaît pas” should read “ne connaît point.”

³⁰ Pascal, *Pensées*, §282. *Ibid.*, p. 147. “Nous connaissons la vérité, non seulement par la raison, mais encore par le cœur.”

After Pascal, David Hume came up as the strongest defender of the passions. In the very much neglected second part of his *A Treatise of Human Nature*, Hume has provided us with a very detailed treatment of human passions, the point of which is, as incisively formulated by Peters and Mace: "to rehabilitate passions, the natural feelings of decent man, from the Puritans' distrust and the rationalists' disregard."³¹ Unlike scholars like Hobbes, who saw the passions as derived purely from "self love" and from the "desire of power,"³² Hume put much emphasis on benevolence and sympathy, which he considered a "very powerful principle in human nature [...] sufficient to give us the strongest sentiments of approbation," and "the chief source of moral distinctions."³³ Reason, on the contrary, was considered by Hume to be "inactive in itself [or] perfectly inert, and can never either prevent or produce any action or affection."³⁴ When discussing the "combat of passion and of reason," Hume made one of the most widely quoted statements in favor of the former: "Reason is, and ought only to be the slave of the passions, and can never pretend to any other office than to serve and obey them."³⁵

It has been much talked about that Hume the empiricist awakened Kant from his "dogmatic slumber," but it is much less well known that Hume the theorist of passions, exerted, via Hamann, the most profound influence on the "anti-rationalism" and the romantic movement in continental Germany.³⁶

As an epoch of reason and progress, the enlightenment movement has not been received in the West without reservations: First, the optimism of enlightenment reason has been deemed by many to be unwarranted and indeed too shallow to be true for real life scenarios. Second, in the eyes of many critics, enlightenment thought tends to undermine the importance of passion, will, imagination, and belief to the extent that a one-sidedly rationalistic philosophy could appear to be too apathetic, arid, and heartless. All of these objections culminated in Nietzsche, who, with the coinage of the term *Gegen-Aufklärung* (fröhliche Wissenschaft), which is nothing but a parade of personal passions, life sentiments, and poetic imaginations.

In defense of the age of Enlightenment against possible challenges from the opposite camp, Ernst Cassirer suggested that such worries about "cold reason" might be applicable to figures like d'Holbach and La Mettrie, but are on the whole too biased, since in the enlightenment camp many major figures such as Baumgarten, Lessing, and Kant are not at all liable to such accusations.³⁷ I think Cassirer was certainly correct in this point.

Regarding Kant, we see that despite his devotion to the problem of "Vernunft," he was not "rationalistic" in the narrow sense of the term. For it was Kant who first endeav-

³¹ See R. S. Peters and C. A. Mace, entry on "Psychology", in Paul Edwards (ed.) *The Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 7, New York: Macmillan, 1967, p. 13.

³² Hobbes, *Leviathan*, London: Dent, 1976, p. 35.

³³ Hume, *A Treatise of Human Nature*, Selby-Bigge (ed.), Book III, p. 618.

³⁴ Hume, *A Treatise of Human Nature*, Selby-Bigge (ed.), Book III, pp. 457-458.

³⁵ Hume, *A Treatise of Human Nature*, Selby-Bigge (ed.), Book II, p. 415.

³⁶ See, inter alia, Isaiah Berlin, "Hume and the Sources of German Anti-Rationalism", in: *Against the Current. Essays in the History of Ideas*, Oxford: OUP, 1981, pp. 162-187.

³⁷ See Cassirer, *The Philosophy of the Enlightenment*, translated by Fritz C.A. Koelln and James P. Pettegrove, Boston: Beacon Press, 1955. However, in a review of Cassirer's book, Isaiah Berlin made the following sarcastic remark: "For Professor Cassirer the history of human thought, at any rate since the Renaissance, is almost cloudlessly happy...". See Berlin's Review of Cassirer's *Philosophy of the Enlightenment*, in: *The English Historical Review*, Vol. 68, no. 269 (1953), pp. 617-619.

ored to set out the limits of theoretical reason, and to counter-balance its might with other human capacities such as regulative and practical reason, with imagination, feeling, and taste. Even in his famous motto of enlightenment—“*Sapere aude*. Have the courage to use your own understanding”,³⁸ we do not see a one-sided advocacy of understanding or reason. On the contrary, “understanding” is balanced with “courage,” which lies in the neighborhood of the passions! Therefore, it was no joke and not unfounded when Robert Pippin once suggested that the very title of Kant’s *Critique of Pure Reason* could have hinted at the advent of the Counter-Enlightenment.³⁹

From a historical point of view, enlightenment and counter-enlightenment ideas are inter-related, intermingled, interwoven, and cover a lot of grey areas. In fact, philosophers such as Hume, Rousseau, and Kant are arguably representatives of both camps, for in these great personalities, the birthmark of philosophy is most conspicuously seen. In other words, the “tensions” between enlightenment and counter-enlightenment ideas are not irreconcilable, they only pose inherent problems to be addressed and solved. Being an “undercurrent” that developed nearly in parallel to the enlightenment, the counter-enlightenment could also be regarded as an inherent tendency of enlightenment philosophy to reflect upon its own meaning, validity, and limits. For this reason we can follow Habermas to characterize the enlightenment program as an “unfinished project.”

5. Kant and Heidegger on the “use” and “power” of philosophy

In the above, the etymological explication of the inner tension between *philia* and *sophia* helps to clear up the pretension that philosophy is exclusively rationalistic. We also see that this inherent bipolarity has resulted in perennial debates throughout the course of Western philosophy, in which the supposedly leading role of rationality has always been challenged.

Regarding the two opposing elements of philosophy, we should also note that *philia* and *sophia*, instead of being two strictly defined concepts, are in fact only symbols for two interacting problem domains, each of which could involve a medley of related issues. So we have wisdom, reason, understanding, intellect, and the like on the one side, and passions, emotions, imagination, will, even faith, and so forth on the other. Taking into consideration that the word philosophy is often used in a narrow sense to mean philosophy as a mere rational discipline of learning, the above distinction between *sophia* and *philia* can thus be shifted on a higher plane to yield the general distinction between philosophy and life. It is in this light that we can discuss how Kant and Heidegger have reflected upon the true nature of philosophy in general.⁴⁰

Besides his three seminal *Critiques* and his whole legacy, which revolutionized Western philosophy, Kant made some incisive reflections on philosophy in general, which are less talked about but of genuine importance. I am referring to his distinction between

³⁸ Kant, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* KGS, Band VIII, p. 35. “What is Enlightenment...”

³⁹ Robert B. Pippin, *Modernism as a Philosophical Problem. On the Dissatisfaction of European High Culture*, second edition, Oxford: Blackwell, 1999, p. 45, 192.

⁴⁰ For the possibility of such a transformation of distinctions, refer to a relevant footnote in the next section on Unamuno.

“philosophy in the scholastic sense” (Schulbegriff, hereafter SB) and “philosophy in the cosmic sense” (Weltbegriff, hereafter WB). While SB is quite indispensable as a drill of the philosopher’s conceptual and argumentative skillfulness (Geschicklichkeit), Kant remarked that this alone is inadequate because it “has [...] in view only the systematic unity appropriate to science, and consequently no more than the logical perfection of knowledge.”⁴¹ According to Kant, true philosophy must go beyond this, for “[...] there is likewise another concept of philosophy, a *conceptus cosmicus* [WB], which has always formed the real basis of the term ‘philosophy’.”⁴² Unlike SB, which can be a purely conceptual game, WB is so named because it ensures that we are keeping our given world in mind as the real reference for our philosophical activities. In WB, knowledge is always related “to the essential ends of human reason,”⁴³ “in which everyone necessarily has an interest.”⁴⁴ Whereas SB is considered to be aiming only at conceptual “skillfulness,” the true merits of WB lies in its “usefulness” (Nützlichkeit) to mankind,⁴⁵ by virtue of its relatedness to human vocations and ends. It is for this reason that Kant also named WB “philosophy in the cosmopolitical sense,”⁴⁶ or even “philosophy in the eminent sense.”⁴⁷ Putting these altogether, it becomes clear, that in making the distinction between SB and WB, it is the latter that is to be emphasized, for it is in the latter that true philosophy can come about. Or as Kant succinctly puts it: “But we have to distinguish the philosopher from the artist of reason (Vernunftkünstler).”⁴⁸ This dictum also tells us, without detriment to Kant’s great devotion to the problem of reason, that for him reason alone would be far from constituting true philosophy. All in all, behind the façade of being an “enlightenment thinker” or being a systematic philosopher of reason, the position Kant takes in the debate between enlightenment and counter-enlightenment is in fact a well-balanced one.

Kant’s reflection on the nature of philosophy was further pursued by Heidegger. Already in one of Heidegger’s earliest works, we read the following important statement: “Philosophy as a rationalistic structure, detached from life, is powerless. [...]” (Philosophie als vom Leben abgelöstes, rationalistisches Gebilde ist machtlos)⁴⁹ In this somewhat negatively formulated statement, what Heidegger was hinting at is very clear: First, philosophy could very easily be taken to be a purely rationalistic construct; Second, true philosophy is not so, for it must be related to life; Third, only when philosophy is related back to human life can its power be liberated. We see here that Heidegger was actually juxtaposing philosophy and life, which according to our above analysis, can be regarded as an enhanced form of the juxtaposition of *sophia* and *philia*. In fact, just a few lines below in the same text, Heidegger depicted philosophy as “philosophy of living spirit, of deedful love, [and]

⁴¹ Kant, *Critique of Pure Reason*, A838/B866, emphasis mine.

⁴² *Ibid.*

⁴³ Kant, *Critique of Pure Reason*, A839/B867.

⁴⁴ Kant, *Critique of Pure Reason*, A840/B868, note.

⁴⁵ The contrast of *Geschicklichkeit* with *Nützlichkeit* can be found in *Metaphysik L2*, *Kants Gesammelte Schriften*, Band XXVIII, Berlin: de Gruyter, 1970, p. 532.

⁴⁶ Kant, *Metaphysik L2*, *Ibid.*, pp. 532, 533.

⁴⁷ Kant, *Metaphysik L2*, *Ibid.*, pp. 534.

⁴⁸ Kant, *Metaphysik L2*, *Ibid.*, pp. 532-533.

⁴⁹ Heidegger, *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus* (Habilitationsschrift, 1916), in *Frühe Schriften*, Gesamtausgabe, Band 1, Frankfurt-Main: Klostermann, 1978, p. 410. For English translation of this passage, see “Supplements to the Doctrine of Categories and Meaning in Duns Scotus”, in Theodore Kisiel and Thomas Sheehan (eds.), *Becoming Heidegger: On the Trail of His Early Occasional Writings 1910-1927*, Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 2007, p. 85.

of revering intimacy with God,⁵⁰ which again suggests that for Heidegger any attempt at an “extreme rationalization of philosophy” would be untenable because of its one-sidedness.

Like Kant, who insisted upon the “primacy of practical reason” or the “superiority [of] moral philosophy,” Heidegger focused much more on practical life issues rather than theoretical ones. In his *Sein und Zeit*, Heidegger famously advocated a replacement of the traditional doctrine of categories with a doctrine of existentials (Existenzialienlehre). Now with his earlier lectures published, we can point out with evidence that in his early Freiburg period Heidegger actually used the term “basic categories of life” (Grundkategorien des Lebens),⁵¹ which he adopted from Dilthey before he finally reformulated it as “Existenzialien” in *Sein und Zeit*. In a lecture still earlier he even characterized life as “the original domain of phenomenology,” or reciprocally phenomenology as the “original discipline of factual life.”⁵² All of these again show how much Heidegger has inclined to the notion of life.

In the course of unfolding his doctrine of existentials, Heidegger drew our attention to a host of existential phenomena, which are key to his subsequent discourses on practical philosophy, examples of which include *Befindlichkeit*, *Stimmung*, *Angst*, *Mitsein*, *Gewissen*, and so on, which virtually constitute a philosophy of life.

Yet, due to the programmatic change of Heidegger’s thinking, which also led to the abandonment of the completion of *Sein und Zeit*, Heidegger’s late thought has become more and more mystical and “misological,” and his implicit role in the tug of war between enlightenment and counter-enlightenment thinking has also become more and more ambivalent and questionable, a point to which we will return later.

6. Miguel de Unamuno: Counter-Enlightenment to the Extreme⁵³ – and more on Heidegger

When Habermas was awarded the Prince of Asturias Prize and the gold medal of the Bellas Artes Foundation of Madrid in 2004, he surprised his Spanish hosts by telling them how he admired the works of “two fiercely existentialist writers”—Miguel de Cervantes and Miguel de Unamuno.⁵⁴ It seems to me that, rather than being just a matter of courtesy, Habermas’s reference to Unamuno is in fact a tacit way of expressing his subsequent distance from existentialist thinking, and it should have been this distance that forms the

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ See Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* of the year 1921/22, (ed.) Walter Bröcker und Käte Bröcker-Oltmanns, Gesamtausgabe, Band 61, Frankfurt/Main: Klostermann, 1985, p. 84ff. In this lecture, besides the very concept of *Grundkategorien des Lebens*, Heidegger referred to *Sorge*, *Faktizität*, *Bedeutsamkeit*, and others as categories.

⁵² See Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie* of the year 1919/20, (ed.) Hans-Helmuth Gander, Gesamtausgabe, Band 58, Frankfurt/Main: Klostermann, 1993, pp. 25ff, 65ff.

⁵³ For a more detailed treatment of this topic, see Tze-wan Kwan, “Unamuno as ‘Pathological’ Phenomenologist: Tragic Sense and Beyond”, in: *Phenomenology and Existentialism in the Twentieth Century*, Series: *Analecta Husserliana*, Vol. 103, Heidelberg: Springer, 2009.8, pp. 229-250.

⁵⁴ See Jürgen Habermas/Eduardo Mendieta, “America and the World. A Conversation with Jürgen Habermas”, in: *Logos. A Journal of Modern Society & Culture*, issue 3.3, Summer 2004, pp. 101-122.

turning point of his own philosophical endeavor.⁵⁵ By the same token, my following reference to Unamuno is not just a note in passing, but is necessary for the completion of our picture.

Unamuno is one of Spain's most remarkable authors. In a way he can be regarded as the most extreme representative of counter-enlightenment, for it is in his person and in his writings that the "tension" between *philia* and *sophia* sharpened to become conflicts of unprecedented intensity. In his major philosophical work *The Tragic Sense of Life*, Unamuno defined "tragic sense" in this way: "And the most tragic problem of philosophy is to reconcile intellectual necessities with the necessities of the heart and the will."⁵⁶ This brings about conflicts, struggle, agony, anguish, and despair,⁵⁷ which are keywords characteristic of Unamuno's thought.

Unamuno's counter-enlightenment thought is to that extent most extreme, because he addressed the *philia/sophia* conflict not just as a thinker, but as a "man of flesh and bone,"⁵⁸ which is an approach that is more nakedly existential than Heidegger's "Jemeinigkeit." Unamuno emphasized that instead of being a "rational" or "reasoning animal," man should be depicted rather as basically an "affective or feeling animal."⁵⁹ Being trapped in a medley of existential crises that included the death of his son, the yearning or "hunger" for immortality, and the delirium of unresolved theodicy, he took reason to the tribunal of life, which only resulted in greater and greater distrust of reason, and greater and greater despair in life, as can be shown in the following passages of his *The Tragic Sense of Life*:

"And the truth is, in all strictness, that reason is the enemy of life."⁶⁰ Or even "Life cheats reason and reason cheats life."⁶¹

"The cure for suffering [...] is not to be submerged in unconsciousness, but to be raised to consciousness and to suffer more. The evil of suffering is cured by more suffering, by higher suffering. Do not take opium, but put salt and vin-

⁵⁵ Habermas made no further mention of Unamuno in the rest of his lengthy interview.

⁵⁶ See Miguel de Unamuno, *Tragic Sense of Life*. Translated by J. E. Crawford Fritch, New York: Dover, 1954, p. 15. In the TSL and in other writings, this inner tension regarding the human condition has been expressed by Unamuno through a series of conceptual bifurcations:

Reason – Life (TSL 89-90, 116...)

Head – Heart (TSL 3, 13-14...)

Intelligence – Will (TSL 113)

Reason – Imagination (TSL)

Reason – Feeling (TSL 106)

Reason – Faith (TSL 150, 177)

Philosophy – Poetry (On Erudition and Criticism)

Philosophy – Religion (TSL 113-114)

Looking at this multitude of concepts, we have to admit that they cover areas normally considered to be issues in their own right. But for Unamuno, these seemingly disparate concepts can be aligned or juxtaposed in such a way as to be different manifestations of one and the same ordered pair that reflects the contradictory nature of the human condition.

⁵⁷ Unamuno, *Tragic Sense of Life*, p. 33.

⁵⁸ Unamuno, *Tragic Sense of Life*, p. 1. "The Man of Flesh and Bone" is the subtitle of the first chapter.

⁵⁹ Unamuno, *Tragic Sense of Life*, p. 3.

⁶⁰ Unamuno, *Tragic Sense of Life*, pp. 89-90.

⁶¹ Unamuno, *Tragic Sense of Life*, p. 116.

egar in the soul's wound, for when you sleep and no longer feel the suffering, you are not."⁶²

And Unamuno's TSL ends with the following sentence:

"And forgive me if I have troubled you more than was needful and inevitable, more than I intended to do [...]. And may God deny you peace, but give you glory."⁶³

Reading Unamuno is compassionately a fruitful journey, but all the way through until this conclusion it shows no way out of the anguish and suffering it sets forth to face. In the person and works of Unamuno, we witnessed how *sophia* and *philia*, Reason and Passion, or Philosophy and Life, engage each other in "merciless" struggles, whereby the powerlessness of reason and philosophy is shown to the utmost, although their "opponents," i.e. Passion and Life, are themselves no winners. Is this outcome what we want to see?

In regard to the inner tension between *philia* and *sophia*, if Aristotle offers us the paradigm of their peaceful collaboration, and if Kant offers us the paradigm of their balanced interaction, then we find in Unamuno the extreme paradigm of antagonistic hostility. This extreme case of Unamuno provides for us, so to speak, a threshold or margin to see how far counter-enlightenment thinking could amount to.

The impasse of Unamuno's philosophy lies in his total distrust of reason. What lesson can we learn from this? At this juncture let us return to our earlier note on Heidegger. If we compare Heidegger with Unamuno, the former's thinking is obviously not as "dramatic", but he shares much counter-enlightenment sentiment with the latter. Notwithstanding his many roles in contemporary thought (phenomenologist, philosopher of existence, hermeneutic thinker, etc.) I always consider Heidegger to be an anonymous champion of the counter-enlightenment camp, and thus also the spiritual role model of post-modern thought. In this connection, we find in Heidegger the same "distrust of reason"—not as extreme and as "pathological" (suffering) as in Unamuno, but severe enough to put philosophy in jeopardy. This was increasingly the case after his so-called *Kehre*.⁶⁴

It is in this same light that Heidegger's critique of modern subjectivity has to be appraised. In a nutshell, Heidegger's strong reservation against subjectivity as the source of the modernity crisis is certainly not pointless, but it is overdone in many ways. First, the human subject can have many functions other than that of cognition or "Vorstellen." Second, even the cognitive function of the subject, if well balanced by other functions such as the moral, the aesthetic, the socio-communal, and the political-procedural, is not as "dangerous" as was supposed by Heidegger. And a well-balanced subject is precisely what mankind cannot simply do away with in different contexts of life. Third, the so-called modernity crisis cannot be solved by marginalizing subjectivity or abandoning reason altogether, for this would only result in intellectual anarchy. In short, notwithstanding the deep insights of Heidegger's late thought, he is asking too high a price!

Curiously, in the abovementioned article/interview, Habermas, after expressing his early interest for Unamuno, Heidegger, and others, mentioned in passing that he eventu-

⁶² Unamuno, *Tragic Sense of Life*, p. 283.

⁶³ Unamuno, *Tragic Sense of Life*, p. 330.

⁶⁴ For my critical view of late Heideggerian thought, see Tze-wan Kwan, "Hegelian and Heideggerian Tautologies", in: *Analecta Husserliana*, Vol. 88, Dordrecht: Springer, 2005, pp. 317-336.

ally “turned [his] back” on Heidegger⁶⁵ in order to embark upon his subsequent philosophical path. This path of Habermas, which leads gradually to the reiteration of modernity’s and arguably enlightenment’s unfinished program, is obviously a rebound from the more radical form of counter-enlightenment, which, in its critique of reason, has not done enough justice to it.

After all of the challenges that have been launched against the power of reason, Kant’s motto for the Enlightenment, *Sapere aude*, seems to have the need to be restated, preferably with an additional clause added: Have courage to use your own reason, even though this reason is a limited one.⁶⁶

7. Conclusion: Reason and the Passions: “Embrace in the Abyss”

In this paper, we have demonstrated step by step how the inner tension between Love and Wisdom, or between *philia* and *sophia*, like a birthmark, has accompanied the development of Western philosophy. The meaning of Unamuno is that in him the inherent tension of philosophy as Love of Wisdom is sharpened to passionately intolerable conflicts on the existential margins of human life.

If the Unamunian cum Heideggerian “resolution” is unacceptable to us, we must find our way out through a reconsideration of the relationship between reason and passions, which also amounts to the rethinking of the relationship between modernity and postmodernity, or between enlightenment and counter-enlightenment.

My basic perception is: Reason is an active power (active of course in the Aristotelian sense of *phronesis*), while the passions as such are but turbulent and without direction. The extreme case of Unamuno shows that, the human pathos, once committed to a total distrust of reason, can only lead to bewilderment, the indulgence in which will show no exit. If it is our intention to get out of this tragic bewilderment, what we need is tragic wisdom, which is only possible if the active role of reason is somehow reinstated.

Luckily, we learn from the global history of philosophy that “reason” at large can be understood in many ways, it can assume various nuances in meaning, and can perform various functions. Reason can be analytical, assertive, and objective, but it can also be self-reflective, self-limiting, and self-critical. Furthermore, reason can also be self-educating, self-elevating, and self-transforming.

With reference to the problem of passions, I keep asking myself, why can we not assume that matured reason can take our passions seriously and learn from them (pathe

⁶⁵ Habermas, *op. cit.*

⁶⁶ Regarding Hume’s infamous remark on reason being the slave of passion, I agree with the following remark made by Karl Popper: “David Hume [...] was led by an unfortunate and mistaken psychological theory (and by a theory of knowledge which taught him to distrust his own very remarkable powers of reason) to the horrifying doctrine, ‘Reason is, and ought only to be, the slave of the passions, and can never pretend to any other office than to serve and obey them.’ I am ready to admit that nothing great has ever been achieved without passion, but I believe in the very opposite of Hume’s statement. The taming of our passions by that limited reasonableness of which we may be capable is, in my view, the only hope of mankind.” See Karl Popper, “How I see Philosophy?”, in: Shanker, S. G. (ed.). *Philosophy in Britain Today*, London/Sydney: Croom Helm, 1986, p. 200.

mathe⁶⁷)? Through acquaintance with and through learning from the passions, why can reason not become “sympathetic,” summoning our passions in return with the wisdom it gained from them? It is in this way that the Unamunian tragic sense qua bewilderment can be transformed into tragic wisdom. In the course of this transformation, the most important thing is that reason must play an active and entreating role. To “bring up” our pathos, reason must first go down to meet it, and “make friends” with it.

Despite the “anguish” Unamuno has led us into, we found in his TSL a very enigmatic passage, which suggests precisely such a scenario:

“But here, in the depths of the abyss, the despair of the heart and of the will and the skepticism of reason meet face to face and embrace like brothers.”⁶⁸

This is suggestive because Unamuno himself promised us that “from this embrace, a tragic [and] intimately loving embrace [...], that wellspring of life will flow, a life serious and terrible.”⁶⁹

To conclude this paper, I would like to propose two interpretations of this spectacular passage, to see if we can make good sense of it, i.e., to see what “wellspring of life” is there to be found and whether such a life can be less “terrible” than the one that Unamuno described.

First of all, this seemingly grotesque scenario of the “embrace of the two brothers” can in fact be exemplified, per analogiam, by Kant’s theory of schematism, in which understanding, as an active power, descends to meet intuition to offer the latter the categorial unity it requires.⁷⁰ All we need to do is to transpose the whole schematism problematic to the relation between reason and passions so that reason, as the active power, descends into the abyss of the passions to embrace the latter. Or, to express in quasi-Kantian terminology: What we might need to develop would be an emotional employment of reason (*der emotionale Gebrauch der Vernunft*).

As a systematic critic of human reason, Kant has given us the following advice, in which wisdom (or *Sophia*) and even “cognition” are redefined in terms of the “heart”:

“Know your heart. [...] Moral cognition of oneself, which seeks to penetrate into the depths (the abyss) of one’s heart which are quite difficult to fathom, is the beginning of all human wisdom.”⁷¹

This hint of Kant allows us to interpret the Unamunian “embrace” in another more subtle way: It suggests that reason must give up its cold, skeptical profile against the heart and take note of the heart’s problems. In other words, by becoming more passionate, reason can become more *sensible* and *reasonable*. This transformation of reason is not easy (Pascal), but not impossible—this we have learned from Hegel’s dialectics.

The need and possibility of reason’s self-transformation teach us that we should avoid taking sides too easily or unreflectively either with enlightenment or with counter-enlightenment thought. In his essay on Enlightenment, Kant has reminded us that what is

⁶⁷ *Pathe mathe* (sufferings teach) I learned this beautiful expression from Steven Crowell in an earlier conference.

⁶⁸ Unamuno, *Tragic Sense of Life*, p. 106.

⁶⁹ *Ibid.*

⁷⁰ Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, A137/B176 ff.

⁷¹ Immanuel Kant, *Metaphysik der Sitten*, KGS, Band VI, p. 441. *The Metaphysics of Morals*, in *Practical Philosophy*, (transl./ed.) Mary J. Gregor, New York: Cambridge University Press, 1996, p. 562.

known as “the age of enlightenment” (Zeitalter der Aufklärung) is precisely not yet an “enlightened age” (aufgeklärtes Zeitalter).⁷² To proceed with this “unfinished project” of Kant, we need to do justice to the two camps of reason and passions, symbolized by sophia and philia, the equiprimordial claims of which for philosophy are sealed like a birthmark from the outset. As competing capacities, both passions and reason are always in the making and in need of each other. The repeated examination of reason and passions with respect to their reciprocal needs, scopes, functions, limitations, as well as to their possible models of collaboration or compensation, is in fact nothing but philosophy’s eternal challenge to mankind to undergo radical self-scrutiny and self-education.

Finis

Postscript : This paper is dedicated to Professor Ho Hsiu-hwang on his 70th birthday. The theme of this paper was stimulated by Professor Ho’s notion of “equiprimordiality of passions and reason” (qing li tongyuan lun) which he expounded in a few papers he wrote in the nineties. Before, during and after the conference held in Beijing, the author benefited further from questions raised by and discussions with Professors Manfred Baum, Hans Feger, Volker Gerhardt, Jiang Yi, Hans-Georg Pott, John H. Zammito, Jürgen Stolzenberg, and Günter Zöllner.

⁷² Immanuel Kant, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* KGS, Band VIII, p. 40.

Enlightenment and Critique of Religion

Konfuzius in der deutschen Frühaufklärung

Europas größte kulturelle Entdeckung im 17./18. Jahrhundert ist die Begegnung mit China gewesen, das als eine Zivilisationsmacht im Zuge christlicher Missionierungsversuche immer stärker ins Zentrum europäischer Interessen rückte. Zu fast allen Gebieten und möglichen Themen bezüglich des Reiches der Mitte, vom Alter der chinesischen Geschichte über die Sitten chinesischer Gelehrter, das Geheimnis chinesischer Sprache und Schriftzeichen, den Glanz chinesischen Porzellans, den Reiz der Polygamie, die Unsitte der Mädchentötung, konfuzianische Klassiker, daoistisch zubereitetes Unsterblichkeitselixier, Akupunktur, Pulslehre, Geomantie, bis zur genauen Höhe und Breite der chinesischen Mauer, lagen zu Beginn des 17. Jahrhunderts bereits ausführliche Berichte aus erster Hand vor, die zusammengenommen ein komplettes Bild lieferten, aber ein genau entgegengesetztes zur Entdeckung Amerikas: hier eine Europa ebenbürtige, in mancher Hinsicht gar überlegene Zivilisation, dort die fremdartigste, gute wie böse Wildheit – zwei Motive, die die europäische Phantasie noch Jahrhunderte lang beschäftigen sollten.¹

Dass diese vielfältige kulturelle Entdeckung des „Fremden“ in den „Heimatländern“ selbst nicht wirkungslos blieb, macht das zum Teil kontroverse Echo deutlich, das die China-Berichte bei der europäischen Intelligenz aller Couleur hervorgerufen und gefunden hat.² Einen wichtigen und folgenreichen Aspekt stellte dabei die Rezeption der in Konfuzius personifizierten chinesischen Tradition der Gelehrtheit dar. Der in China selbst hoch geachtete und als heilig geltende Name des Konfuzius konfrontierte wie kaum ein anderer die Missionare in China und ihre Leser in Europa mit der Frage nach der Moralität der Heiden und damit nach deren Erlösungsmöglichkeit trotz ihrer Unkenntnis des Evangeliums;³ das weitgehend von dieser Lehrtradition regierte, angeblich blühende Staatswesen Chinas schien die christliche Vorstellung von Glauben und Tugend vehement in Frage zu stellen⁴ und forderte nach einer Erklärung, die, um plausibel zu sein, sich entweder der Autonomie der Vernunft oder aber der für die Offenbarung doppeldeutigen Natürlichen Theologie bedienen müsste. Manche dabei entstandene Deutungs-

¹ Siehe Urs Bitterli, *Die „Wilden“ und die „Zivilisierten“: Grundzüge einer Geistes- und Kulturgeschichte der europäisch-überseeischen Begegnung*, 3. Aufl. München: Beck, 2004.

² Allein zwischen 1665 (dem Erscheinen des *Journal des Savans* in Paris und der *Philosophical Transactions* in London) und 1726 (der Drucklegung der China-Rede von Christian Wolff) sind mehr als 500 China-bezogene Artikel in den führenden gelehrten Periodika zu registrieren. Diese erscheinen demnächst in: Wenchao Li (Hg.), *China im Diskurse (1665-1726)*.

³ Siehe z.B. Franciscus de la Mothe le Vayer, *De la Vertu des Payens*, Paris (Sommaville) 1642; 2. Aufl. 1647; Gottlieb Stolle, *Historie der Heydnischen Morale*, Jena: Pohl, 1714.

⁴ Vgl. Louis Le Comte, *Nouveaux Mémoires sur l'état présent de la Chine*. Bd. II. Paris: Jean Anisson, 1696, S. 119; Wenchao Li, *Die christliche China-Mission im 17. Jahrhundert, Verständnis, Unverständnis, Mißverständnis*. Stuttgart: Steiner, 2000 (= *Studia Leibnitiana Supplementa* 32), S. 342-345.

muster, Vorurteile wie Missverständnisse werden noch lange Zeit bis in die Gegenwart nachwirken. Der vorliegende Beitrag hat jedoch nur die Aufgabe, das breite historische Spektrum dieses Rezeptionsprozesses eingeschränkt in der deutschen Frühaufklärung kurz zu skizzieren. Den Hauptgegenstand bilden zwei große lateinische Ausgaben zu der Konfuzius zugeschriebenen chinesischen Lehrtradition und deren Rezeption durch Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716), Christian Thomasius (1655-1728), Chr. Wolff (1690-1753) und G. Bernhard Bilfinger (1693-1750).

Zwei Ausgaben zu Konfuzius und dessen Lehre

Im Auftrag der China-Mission und begleitet von einem Chinesen namens Michael Alphonse (chin. Shen Fuzong), der später in London Thomas Hyde bei dessen China-Studien helfen wird, reiste Philippe Couplet (1624-1692), Jesuit und China-Missionar aus Belgien, 1681 nach Europa zurück, um neue Missionare anzuwerben und in Rom Erlaubnis zu erwirken, Gottesdienste auf Chinesisch halten zu dürfen.⁵ In seinem Gepäck befanden sich angeblich mehr als 400 von den Missionaren verfasste Bücher in chinesischer Sprache als Geschenke für die Bibliothek im Vatikan und eine große Menge Manuskripte in Latein zwecks deren Publikation in Europa. Im Oktober 1682 ging Couplet in Holland an Land. In Antwerpen kam es zu mehrmaligen Begegnungen und Unterredungen mit Daniel Papebroch (1644-1714), Herausgeber der *Acta Sanctorum*, mit dem G. W. Leibniz in intensiver Korrespondenz stand; in Paris und in Berlin kam es zu weiteren bedeutenden Begegnungen, u. a. mit Jean de Fonteney, einem der später unter dem Namen Königlich-mathematiker bekannt gewordenen fünf französischen Jesuiten in China, Melchisedec Thevenot (1620-1692), königlichem Bibliothekar in Paris und Herausgeber diverser Reiseberichte, Andreas Cleyer (1634-1698?), Botaniker und Arzt, Christian Mentzel (1622-1702), Leibarzt und kurfürstlichem Rat in Berlin und Andreas Müller (1630-1694), dem bekannten Orientalisten. Auf Vermittlung von De La Chaise, Jesuit und Beichtvater von Ludwig XIV., kam es zu einer Audienz beim französischen König in Versailles. Der König soll Couplet großzügige Unterstützung bei der Realisierung vielfältiger Projekte zugesagt haben, wie die in Amsterdam erscheinenden *Nouvelles de la république des lettres* in ihrer April-Ausgabe des Jahres 1686 zu berichten wussten.⁶

Das bleibende Verdienst Couplets war jedoch die Drucklegung des dem Ludwig XIV. gewidmeten *Confucius Sinarum Philosophus* 1687 in Paris,⁷ zumal es sich dabei um einen Jahrzehnte lang gehegten Traum der Jesuiten handelte – der erste Versuch einer Drucklegung wurde zehn Jahre zuvor unternommen. Der ausnehmend schön gestaltete,

⁵ Zu Couplets Europareise (1681-1692) siehe Th. N. Foss, „The European Sojourn of Philippe Couplet and Michael Shen Fu-tung, 1683-1692“, in: J. Heyndrickx (ed.), *Philippe Couplet S.J. (1623-1693). The man who brought China to Europe* (= *Monumenta Serica Monograph Series* 22), Nettetal: Steyler, 1990, S. 121-140.

⁶ S. Ebd. 428-429: *Extrait d'une Lettre écrite de Versailles à l'Auteur de ces Nouvelles le 19. Mars dernier, touchant quelques Manuscrits Chinois.*

⁷ *Confucius Sinarum Philosophus, sive Scientia Sinensis latine exposita. Studio & Opera Prosperi Intorcetta, Christiani Herdrich, Francisci Rougemont, Philippi Couplet, Patrum Societatis Jesu ... Adjecta est Tabula Chronologica Sinicae Monarchiae ab hujus Exordio ad haec usque Tempora*, Paris (Hortemels) 1687.

550 Seiten umfassende Folioband enthält drei der so genannten Vier Bücher des klassischen Konfuzianismus in lateinischer Übersetzung – Daxue, Zhongyong, Lunyu; nicht weniger wichtig und wirkungsmächtig sind die die Übersetzungen einleitenden Proemialis Declaratio (S. IX-CXIV) und die Confucii Vita (S. CXVII-CXXIV). Im Anschluss an die Texte sind zwei Schriften Couplets zur chinesischen Chronologie angehängt, die Tabula genealogica behandelt die chinesische Geschichte von den legendären Drei Monarchen bis zum Jahr 2457 vor Christi Geburt; die ein Jahr zuvor bereits separat erschienene Tabula chronologica zeichnet die Geschichte Chinas seit dem Beginn der legendären Herrschaft des Fuxi bis zum Jahr 1683 nach. Besprechungen in den führenden Periodika zeugen von dem großen Echo, das der Confucius gleich nach dessen Erscheinen europaweit gefunden hat. Zu ihnen zählten die Londoner Philosophical Transactions,⁸ das Journal des Sçavans in Paris,⁹ die Leipziger Acta eruditorum,¹⁰ die Amsterdamer Bibliothèque universelle et historique,¹¹ die Nouvelles de la république des lettres,¹² die Histoire des Ouvrages des Savants in Rotterdam,¹³ das Giornale de' letterati in Parma¹⁴ und die Monatsgespräche von Christian Thomasius, auf die im folgenden näher einzugehen sein wird.

Eine andere Glanzleistung der Jesuiten erbrachte ein Vierteljahrhundert später, 1711 in Prag François Noël, ebenfalls ein Belgischer Jesuit, der nach einem mehr als 20jährigen Aufenthalt im Reich der Mitte 1708 nach Europa zurückkam. Die von ihm allein übersetzten und herausgegebenen Sinensis Imperii libri classici sex¹⁵ enthalten neben den Vier Büchern - Adulorum Schola (Daxue), Immutabile Medium (Zhongyong), Liber Sententiarum (Lun Yu), Memcius (Menzius) - zwei weitere in lateinischer Übersetzung: die Filialis Observantia (S. 473-484) und die Parvulorum Doctrina, seu Schola (S. 485-608). Es sollte diese Ausgabe sein, die den spirituellen Anlass für Christian Wolffs Festrede Oratio de Sinarum philosophia practica am 11. Juli 1721 an der Universität Halle bilden wird, aber auch an Couplets Pariser Publikation wird der Hallenser Mathematiker und Philosoph nicht vorbeikommen können. Besprechungen erfuhr diese sehr schlicht ausgestattete Ausgabe durch Christian Wolff anonym in den Leipziger Acta Eruditorum¹⁶ und in den Mémoires de Trévoux.¹⁷

Die Bedeutung oder vielmehr Furore, die diese zwei Ausgaben bei der europäischen Intelligenz bis Mitte des 18. Jahrhunderts gemacht hatten, lässt sich an Zedlers Universal Lexicon aller Wissenschaften und Künste nachlesen: „Dieses“ so Zedler lapidar, „sind die zwey Bücher, worauf sich alle Wahrheiten gründen, und worauf man so grossen Staat machet“.¹⁸ Etwas mehr als ein halbes Jahrhundert später wird allerdings Hegel, als er in Berlin über die Geschichte der Philosophie vorlas, seinen Zuhörern über genau diese zwei

⁸ 1687, Nr. 189.

⁹ 1688, S. 99-107.

¹⁰ Mai 1688, S. 254-265.

¹¹ 1687, Nr. 7, S. 387-455.

¹² August 1687, S. 910.

¹³ September 1687, S. 65-79.

¹⁴ 1687, S. 163-166.

¹⁵ Sinensis Imperii libri classici sex, nimirum Adulorum Schola, Immutabile Medium, Liber Sententiarum, Memcius, Filialis Observantia, Parvulorum Schola, e Sinico idiomate in latinum traducti a P. Francisco Noel Societatis Jesu missionario, Prag: Kamenicky, 1711.

¹⁶ Juni 1711, S. 284-286, März 1712, S. 123-128; Mai 1712, S. 225-229.

¹⁷ November 1713, S. 2002-05.

¹⁸ Johann Heinrich Zedler, Grosses vollständiges Universal Lexicon aller Wissenschaften und Künste. Bd. 37. Halle/Leipzig 1732-1754, Nachdruck Graz: Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, 1961-1964, Sp. 1627.

großen Konfuzius-Ausgaben verkünden: „dass es für den Ruhm des Konfutse besser gewesen wäre, wenn sie nicht übersetzt worden wären“.¹⁹ Aus dem ehrfürchtigen „Confucius“ wurde ein schlichter „Konfutse“.

G. W. Leibniz und die Couplet-Ausgabe

Der Universalgelehrte G. W. Leibniz erfuhr von Couplets Publikation, noch bevor das Buch in Paris auf die Welt kam. Bereits am 26. Januar 1687 berichtet der Antwerpener Jesuit und Leibnizens Hauptinformant D. Papebroch²⁰ Leibniz über Couplets Intention einer Edition des Confucius. Gleichzeitig teilt Papebroch mit, dass er Couplet über Leibnizens Fragen und Interesse bezüglich chinesischer Sprache und Schriftzeichen informiert habe.²¹ Eine Kenntnis Leibniz' der Prager Ausgabe konnte hingegen bisher nicht nachgewiesen werden.

Nachdem Leibniz nun von Couplets Vorhaben erfahren hatte, hielt er es der Mühe wert, den Anfang eines in seinem Besitz befindlichen Konfuzius-Buches zu Papebroch zu schicken. Um was für eine Publikation es sich dabei handelte, erwähnte Leibniz nicht. Dann aber fuhr er fort:

Hoffentlich ist es nun auch R. P. Coupletius erlaubt, die chinesischen Zeichen [...] der lateinischen Version beizufügen, denn es könnte vielleicht irgendwann einmal möglich sein, die Etymologie oder den Schlüssel irgendwelcher Zeichen zu erraten, worüber ich nicht zweifle, obgleich ich nicht wagen möchte, dieses bereits von einem Prahler [Andreas Müller] Gewährtes zu glauben. Ferner wäre es der Mühe wert, dass die einfacheren (Zeichen) aus den chinesischen Zeichen herausgelesen werden und dass ihre Bezeichnung bestimmt wird, denn es ist sehr wahrscheinlich, dass so ein Katalog zum besseren Verstehen der Komposita dienen wird.²²

Dem Zusammenhang nach müsste es sich bei dem von Leibniz zugeschickten Büchlein um Prosper Intorcettas *Sinarum Scientia politico-moralis* handeln. Dieses damals weit verbreitete Bändchen²³ wurde einige Male aufgelegt, aber nur die ersten zwei Drucke in China und in Indien sind bilingual, also Latein und Chinesisch. Die von Thevenot in dessen *Relations de divers voyages curieux*, Teil 4 (1672) besorgte *La science des Chinois ou le livre de Cum-fu-cu* besteht hingegen nur aus der lateinischen Übersetzung, sieht man von der Titelangabe ab.

Am 1. April 1687 bekam Leibniz von Papebroch weitere Informationen: Couplet werde den Confucius Mitte April beendet haben und anschließend nach Rom reisen; auf

¹⁹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, „Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie“, in: Hegel, Werke in 20 Bänden. Bd. 18, auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu ediert von E. Moldenhauer und K. M. Michel, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986, S. 142-143.

²⁰ Gottfried Wilhelm Leibniz, *Sämtliche Schriften und Briefe*, hg. von der Preußischen (später Deutschen, jetzt Berlin-Brandenburgischen) Akademie der Wissenschaften, Darmstadt, später Leipzig, jetzt Berlin (Akademie), 1923ff., Reihe I, Band 7, Nr. 541 (im Folgenden zitiert als A, nach Reihe, Band, Nummer).

²¹ A I 7 Nr. 510; vgl. A I 7 Nr. 503.

²² A I 7 Nr. 517.

²³ Siehe Petrus Lambecius, *Commentarium de augustissima Bibliotheca Caesarea Vindobonense*, Wien: Cosmerovius, 1665-1679, Bd. 5, S. 418f., Bd. 7, S. 349 ff.

seine Frage an einen Couplet auf dessen Reise begleitenden Chinesen, den „Michael Sinensis“, was für einen Titel die Edition habe, hätte dieser geantwortet: „Confutianae moralis Philosophiae“. Eine zweisprachige Ausgabe, wie Leibniz sich erhofft habe, werde aber nicht möglich sein, obgleich einige ausgewählte Proben beigelegt seien.²⁴ Proben chinesischer Schriftzeichen wurden nicht mit gedruckt, die auf sie hinweisenden numerischen Ziffern im laufenden Text sind hingegen bis heute gut erkennbar geblieben. Am 22. Juli 1687 berichtete Papebroch unter anderem, dass der Confucius Sinarum Philosophus mit einer sehr nützlichen Praefatio inzwischen in Paris erschienen sei.²⁵ Gleichzeitig lehnt er Leibnizens Wunsch ab, dass die Missionare sich mehr um „artificijs Sinensium“ kümmern sollten.

Dass Leibniz Couplets Veröffentlichung gekannt hat, steht außer Zweifel, auch wenn der genaue Zeitpunkt der Lektüre nicht ermittelt werden konnte,²⁶ und auch wenn das jetzt in der Niedersächsischen Landesbibliothek befindliche Exemplar nicht Leibnizens Handexemplar war – was die Bibliothek freilich nicht daran hindert, auf den Besitz stolz zu sein und das Exemplar bei wichtigen Anlässen in Schaukästen auszustellen.

Es handelt sich bei der Couplet-Ausgabe um die bis dahin umfassendste und auch beste Quellensammlung über China, seine Geschichte, seine Kultur, nicht zuletzt seine Philosophie, deren Schulen und Interpreten; dennoch hat die Couplet-Ausgabe Leibnizens Neugier nicht befriedigen können und ihn nicht zu einer intensiven Auseinandersetzung mit dem chinesischen Denken als solchem geführt. Zwei Gründe könnten vermutet werden: zum einen hätte keine Publikation, wie gut und qualifiziert sie auch sein mochte, Leibnizens Durst stillen können; zum anderen enthält das Couplet-Buch in der Tat kaum das, was Leibniz zu jener Zeit brennend interessierte. Dies bedeutet aber nicht, dass die Autoren diesbezüglich nichts anzubieten hätten, sondern dass ausgerechnet jenes Material, das Leibnizens Interesse hätte stärken können und das in Form eines druckreifen Manuskripts seit langem vorhanden ist, von Couplet, dem Hauptherausgeber, aus unterschiedlichen Gründen, ausgelassen worden war. Zu nennen ist insbesondere eine 17 Seiten in Folio umfassende Digressio de Sinarum Literis. Sowohl Athanasius Kircher als auch Andreas Müller hatten bereits vorher aus diesem Manuskript für ihre Studien profitiert; aber unter anderem gerade deswegen wurde eine Publikation dieses Manuskriptes von den Editoren als nicht (mehr) nötig erachtet. Dabei hätten schon einzelne Stichwörter wie „res“ und „significatio“ Leibniz erfreut. Der Leseindruck Leibnizens zu Couplets Confucius fällt daher sehr mager aus. Fünf Jahre später, in seinem Brief an Grimaldi vom 21. März 1692, heißt es immer noch: „Ihr Ordensbruder Couplet [...] hat angefangen, uns einen gewissen Vorgeschmack der genuinen chinesischen Geschichte zu geben; aber er hat den Durst mehr angeregt als gestillt.“²⁷

Leibnizens Unzufriedenheit schmälert den Wert der Arbeit von Couplet keineswegs. Denn diese Unzufriedenheit kommt nur daher, dass das Buch kaum Auskunft über das enthält, was Leibniz sich wünscht. Anders gewendet: Leibnizens Interesse konzentriert sich zu dieser Zeit und eigentlich auch später mehr oder weniger auf andere Dinge: auf chinesische Schriftzeichen in Zusammenhang mit seinem Projekt der *Characteristica universalis*; auf chinesische Geschichte im Vergleich mit der biblischen Überlieferung zwecks einer Beilegung der einander widerstreitenden Meinungen über die Geschichte der

²⁴ A I 7 Nr. 525.

²⁵ A I 7 Nr. 542.

²⁶ A I 5 S. 26; vgl. A I 5 S. 454.

²⁷ A I 7 Nr. 348.

Patriarchen, und nicht zuletzt auf einen Austausch des praktischen Wissens zwischen China und Europa zu Ehren Gottes und für das Wohl des alltäglichen Lebens. Auf eine eventuelle kritische Auseinandersetzung mit chinesischem Denken in engerem Sinne, etwa in der Philosophie, der Gotteserkenntnis oder gar Theologie ließ er sich zu dieser Zeit noch nicht ein.

Trotzdem spielte Couplets Publikation bei Leibniz eine große Rolle und wurde im Briefwechsel immer wieder erwähnt; sie war eine Art China-Handbuch, in dem man gelegentlich nachschlägt: nach dem Tod von Thevenot im Jahre 1692 hoffte Leibniz,²⁸ dass dessen Forschung über Hinweise auf einen früheren Einzug des Christentum in China in den arabischen Schriften fortgesetzt würde, dabei berief er sich ausdrücklich auf die Schriften von Couplet, seine *Histoire d'une dame chrestienne de la Chine* und seine *Table chronologique „publiée avec Confutius“* (Li 2010); als Joachim Bouvet aus Peking in seinem berühmten Brief vom 4. November 1701 Leibniz die Übereinstimmung der Hexagramme im Buch der Wandlungen mit dem Leibnizschen Binären System mitteilte und dem ein Diagrammbild beifügte,²⁹ zog Leibniz, bei aller Überraschung und Begeisterung, den alten Couplet zu Rate und entdeckte dort eine andere Anordnung als die von Bouvet zugeschickte: In seinem Schreiben vom 18. Mai 1703 wies Leibniz seinen Briefpartner auf Folgendes hin:

[Ich] habe die Zeichen des Fuxi im Pariser Confutius betrachtet, die auf Grundlage der Aufzeichnungen von P. Couplet gedruckt worden ist. Ich finde dort nur die 4 und die 8 qua in ihrer rechten Ordnung, [Bild 5a] die Anordnung der 64 ist gestört. [Bild 5b] Es sind dort aber – offenbar untergeschobene – Bedeutungen wie ‚Luft‘, ‚Wasser‘ usw. beigefügt; man glaubt oder glaubte, dass diese Linienfiguren diese Bedeutung hätten. Kann es sein, dass die Zeichen rund um den gedruckten Kreis, den Sie mir geschickt haben, auch die im Pariser Confucius angegebenen Bedeutungen haben? Ich bitte Sie, Ehrwürdiger Vater, das zu überprüfen und mich [das Ergebnis] wissen zu lassen. Denn ich zweifle nicht, dass Sie in Peking über dieses in Paris gedruckte Buch verfügen.³⁰

Es kann inzwischen nachgewiesen werden, dass Couplets Confucius Leibniz bis zum Tode begleitet hat. Als er zwischen 1715 und 1716 auf Bitte von Nicolas-François Rémond seinen *Discours sur la theologie naturelle des Chinois* verfasste und vermutlich auf Anregung von Des Bosses nochmals auf die „Philosophia Fo-hiana“ bzw. auf das binäre Zahlensystem und die Hexagramme eingehen wollte,³¹ griff Leibniz wieder auf Couplet zurück. Da dort, wie gesagt, eine andere Anordnung, die Leibnizens Erfindung nicht ganz passt, wiedergegeben worden war, konnte ihm Couplet nicht weiterhelfen. Dieser Umstand

²⁸ A I 8, S. 202-203.

²⁹ A I 20, Nr. 318.

³⁰ Gottfried Wilhelm Leibniz, *Der Briefwechsel mit den Jesuiten in China (1689-1714)*, hg. und mit einer Einleitung versehen von Rita Widmaier, Textherstellung und Übersetzung von Malte-Ludolf Babin, Hamburg: Meiner, 2006, S. 431-433.

³¹ Gottfried Wilhelm Leibniz, *Discours sur la Theologie Naturelle des Chinois*, mit einem Anhang von Niccolò Longobardis *Traité sur quelques points de la religion des Chinois*, Antoine de Sainte Maries *Traité sur quelques points importants de la Mission de la Chine*, Nicolas Malebranches *Entretien d'un Philosophe Chrétien et d'un Philosophe Chinois sur l'Existence et la Nature de Dieu*, jeweils mit Leibnizens Marginalien, Rezensionen aus dem *Journal des Savans* und Leibnizens Brief an Des Bosses vom 12. August 1709 (Appendix), hg. und mit Anmerkungen versehen von W. Li und H. Poser, Frankfurt am Main: Klostermann, 2002, S. 5-7.

würde auch erklären, warum der Discours trotz mehrmaliger Korrektur nicht beendet werden konnte.

Was Leibniz' Beschäftigung auszeichnete, waren das breite, umfassende Spektrum des Interesses zum einen und dessen Langlebigkeit zum anderen. Wie kaum ein anderer seiner Zeitgenossen hat der politisch denkende Universalgelehrte früh erkannt oder zumindest geahnt, dass die Entdeckung Chinas als Hochkultur des fernen Ostens Europa mehr verspreche als nur eine Expansion des Evangeliums. Daher suchte er stets alle Bereiche zu einer geistigen, interkulturellen globalen Synthese zu bringen, und plädierte weitsichtig für einen Wissensaustausch zwischen Europa und China zu beiderseitigem Nutzen. In keinem der genannten Punkte wird ihn einer der Nachfolgenden übertreffen können.

Christian Thomasius und „Konfuzius spricht“

Mit Christian Thomasius, der in der Augustausgabe des Jahres 1689 der von ihm verfassten und herausgegebenen, auch Monatsgespräche genannten Freymüthiger jedoch vernunft- und gesetzmäßiger Gedancken über allerhand, fürnemlich aber neue Bücher den Confucius Sinarum Philosophus einer ausführlichen und kritischen Rezension³² unterzog, wurde Konfuzius als Person nochmals in den Mittelpunkt des europäischen Interesses gerückt. Nach Thomasius' eigener Aussage sei dessen Interesse an der Lehre des Konfuzius durch die Schrift *De la Vertu des Payens des Franciscus de la Mothe le Vayer* erweckt, der in China eine in Europa seit Platon ersehnte Herrschaft der Philosophen und in Konfuzius „le Socrate de la Chine“ entdeckt zu haben glaubte.³³ Daraufhin habe er, Thomasius, „längst Verlangen getragen etwas genauer Nachricht von diesem Confucio zu erlangen“ und war dabei auf Couplets Confucius Sinarum Philosophus gestoßen. Da er aber das Werk selbst nicht gleich in die Hand bekommen konnte, griff er neugierig auf die zahlreichen Besprechungen in den oben erwähnten gelehrten Zeitschriften zurück. Danach musste er aber enttäuscht feststellen, dass der viel gelobte Confucius eher „unter die Scripta paraenetica“, „nicht aber unter die Scientifica“ zu zählen und daher höchstens mit einer Lebensbeschreibung des Sokrates zu vergleichen wäre - dabei konnte Thomasius sich auf das von ihm persönlich Jahre zuvor ins Deutsche übersetzte Ebenbild eines wahren und ohnpedantischen Philosophi, oder *Das Leben Socratis* von François Charpentiers *Les choses memorables de Socrate* berufen.³⁴ Aus diesem Grund habe er sich auch keine Mühe gemacht, Couplets Confucius genauer unter die Lupe zu nehmen, als es „in unsere Buch-Läden“ kam, „weil mir besagte Extracte derer Herren Journalisten genugsam zu

³² Freymüthiger jedoch vernunft- und gesetzmäßiger Gedancken über allerhand, fürnemlich aber neue Bücher durch alle Zwölff Monat des 1689. Jahr Durchgeführt und allen seinen Feinden [...] zugeeignet von Christain Thomas, Halle: Salfeld, 1690, S. 599-630.

³³ Franciscus de la Mothe le Vayer, *De la Vertu des Payens*. 2. Aufl. 1647, S. 231.

³⁴ *Das Ebenbild eines wahren und ohnpedantischen Philosophi, oder Das Leben Socratis*, aus dem Französischen übersetzt von Christian Thomas, Halle: Salfeld, 1693 (Deutsche Ausgabe von François Charpentiers *Les choses memorables de Socrate*. Avec *La Vie De Socrate*. Paris 1650).

verstehen geben“,³⁵ dass es in dem genannten Buch wenig Neues gebe, was der griechischen und der lateinischen Philosophie nicht bekannt wäre.

Auf eines Freundes Verweis hin, dass Thomasius bei seiner Beurteilung sich so statt auf eigenes Urteil, auf das Vorurteil anderer („*præjudicium auctoritatis alienae*“³⁶) stütze und dass es sich bei dem Confucius in Wirklichkeit um ein Buch handele, das in der „Gesellschaftswissenschaft“ („*Scientia Civili*“) bisher von keinem Philosophen jemals geschrieben worden sei, und daher in Europa „auff hohen und niedern Schulen [...] fleißig erklärt und der Studierenden Jugend beygebracht“ werden sollte,³⁷ hat Thomasius sich eingehend mit dem Confucius Sinarum Philosophus auseinandergesetzt. Nun bekennt Thomasius freimütig, dass er sein aufgrund der Besprechungen in den Zeitschriften gefälltes Urteil korrigieren müsse: Der Vergleich der hier ins Lateinische übersetzten Bücher mit „den Lebensbeschreibungen des Sokrates“ sei wohl nicht zutreffend gewesen, vielmehr hätten die Bücher des Konfuzius an die populären Scaligerana (Köln 1669) oder, damit der Leser ihn deutlicher verstehen könne, an „Luthers Tisch-Reden“ erinnert:

Luther und Scaliger bleiben beyde wohl zwey berühmte Leute / obgleich die angeführten Bücher zu ihren Ruhm den wenigsten Theil contribuiren; Also bleibt Confutius wohl ein scharffsinniger und weiser Philosophus, obgleich diese Scientia Sinica nicht eben die scharffsinnigste ist. In denen Scaligeranis sind viel gelehrte Anmerckungen enthalten; aber es sind auch viel allzufreye Dinge drinnen / und die wenig Beyfall finden möchten; Die Tisch-Reden Lutheri begreifen viel Gottsfürchtige und nützliche Sachen in sich; aber es sind auch andere Historien darinnen / derer sich die Papisten, wie bekannt / sehr wieder uns zu Nutz zu machen wissen / oder die ziemlich lächerlich herauß kommen [...] Also ist zwar nicht zu leugnen / daß in denen drey Büchern Scientiae Sinensis gar viel überaus kluge und subtile Lehren des Confucii enthalten sind / die wohl zu wünschen wären / daß man sie auff hohen Schulen oder in gemeinem Leben inacht nähme. Allein es sind auch viele nichts würdige Dinge darinnen / bey welchen man sich des Lachens kaum enthalten kann [...].³⁸

Derartige unwürdige Dinge, die man nach Thomasius in den dem Konfuzius zugeschriebenen Büchern leicht finden könne, seien allerdings nicht Konfuzius selbst beizumessen, sondern dessen Schülern, die diese Dinge notiert und sie, entweder wegen einer allzu großen blinden Liebe zum Lehrer oder aber mangelnden Urteilsvermögens, in den Schriften zusammengetragen hätten. Die geforderte und vollzogene Unterscheidung zwischen der Person auf der einen und den ihr von den Anhängern zugeschriebenen Schriften auf der anderen Seite sollte indessen zu einer „Vermenschlichung“ der zu Vorbild und Autorität zu Unrecht stilisierten Person dienen, denn ein „Mann mag so sehr in Wissenschaften und Tugenden excelliren, als er will / so ist er doch ein Mensch / und hat viel mit geringen Leuten gemein; ist auch denen menschlichen Schwachheiten unterworfen“.³⁹ Um aus einem Menschen mit seiner Tugend und Gelehrsamkeit aber ein nachahmenswertes Vorbild für andere entstehen zu lassen, müsse man dessen Fehler und

³⁵ Freymüthiger jedoch vernunft- und gesetzmäßiger Gedancken über allerhand, fürnemlich aber neue Bücher durch alle Zwölff Monat des 1689. Jahr Durchgeführt und allen seinen Feinden [...] zugeeignet von Christain Thomas, Halle: Salfeld, 1690, S. 600.

³⁶ Ebd. S. 602.

³⁷ Ebd. S. 601.

³⁸ Ebd. S. 605-606.

³⁹ Ebd. S. 606.

Schwachheiten verbergen und nur Wunderwürdiges erzählen, wie wenn jener kluge Maler „das Bild eines einäugigen Königs dergestalt verfertigte / daß er die Gestalt des Königs seitwärts einwurffe / damit der Mangel des Auges verborgen bliebe“.⁴⁰

So stellen nach Thomasius die im *Confucius Sinarum Philosophus* enthaltenen Bücher ein kompilatorisches Machwerk dar. Auch wenn viele „überaus schöne“ Gedanken belegen, dass Konfuzius durchaus ein kluger Mann mit einer „rechtschaffenen Lehr-Art“ war, seien nicht wenige gemeine und gar lächerliche Dinge in die Sammlung eingeschlichen, die man besser ausgelassen hätte.⁴¹ Interessanter- und überraschenderweise zählen zu diesen „überaus schöne[n]“ Gedanken, denen aber keine große Bedeutung beizumessen sei, unter anderem jene programmatischen Textstellen⁴² zu Beginn der Großen Lehre („*Adultorum Schola*“), die später Christian Wolff im Sinne seiner Philosophie gründlich auslegen⁴³ und in denen G. Bernhard Bilfinger Grundregeln chinesischer Moralphilosophie⁴⁴ entdecken wird. Zu den „gar lächerliche[n] Dinge[n]“ gehören hingegen gewisse Episoden und Anekdoten aus dem Leben des Konfuzius, die entweder als tradierte Verhaltensnormen (also gute Benehmen) gelten und daher gewisse Vorbildfunktion erfüllen, oder aber durch geschickte Auslegung doch einen Sinne in sich enthalten könnten. Selbst den Gedanken der Nächstenliebe, mit dem Konfuzius „viel Christen [...] beschämen könnte“, kann Thomasius nicht ohne Weiteres gelten lassen: „Aber wo wollen wir diese Liebe suchen? Bey der Obrigkeit? Oder bey denen Unterthanen? Bey Gelehrten oder bey denen Ungelehrten?“ Konfuzius beklage doch selbst, dass die klugen „Welt=Leute“ die Tugend verachten und die Gelehrten gefährliche Abwege gehen!⁴⁵

Konfuzius mag also durchaus ein rechtschaffener kluger und vernünftiger Mann gewesen sein, seine so genannten Lehrsätze hätte man aber ohne große Mühe aus Seneca oder Epikur exzerpieren können. Weder Seneca noch Epikur besitze aber die Autorität eines Konfuzius! So verdanke nach Thomasius Konfuzius seinen Ruhm keinen originellen Gedanken, sondern lediglich dem Vorurteil der Autorität, von dem die „heutige Welt“ eingenommen worden sei. Denn statt auf die Lehrsätze und deren Wahrheit zu achten, urteile man „nach Unterscheid der Lehrer von der Wahrheit oder Unwahrheit der Dinge“. Selbst geschmacklose Dinge werden für bare Münze gehalten und „biß in den Himmel“ erhoben, sobald man sie mit einem „*Confucius spricht*“ zu erzählen beginnt.⁴⁶

⁴⁰ Ebd. S. 607.

⁴¹ Ebd. S. 608.

⁴² *Sinensis Imperii libri classici sex*, S. 10f; *Confucius Sinarum Philosophus*, S. 1f.; vgl. Li, *China-Mission*, S. 362-365.

⁴³ vgl. Christian Wolff, *Oratio de Sinarum philosophia practica/Rede über die praktische Philosophie der Chinesen*, übersetzt, eingeleitet und hg. von Michael Albrecht, Hamburg (Meiner) 1988, Einleitung S. XXXIII.

⁴⁴ Georg Bernhard Bilfinger, *Specimen doctrinae veterum Sinarum moralis et politicae; tanquam exemplum philosophiae gentium ad rempublicam applicatae: excerptum libellis sinicae genti classicis, Confucii sive dicta, sive facta complexis. Accedit de Litteratura Sinensi dissertatio Extemporalis*, Frankfurt am Main (Andreae) 1724; Nachdruck: Hildesheim: Olms, 1999 (= Christian Wolff, *Gesammelte Werke*. Abt. 3, Bd. 55, neu hg. von Jean École u.a. Hildesheim 1962ff.), S. 25.

⁴⁵ Freymüthiger jedoch vernunfft- und gesetzmäßiger Gedancken über allerhand, fürnemlich aber neue Bücher durch alle Zwölff Monat des 1689. Jahr Durchgeführt und allen seinen Feinden [...] zugeeignet von Christain Thomas, S. 611, 612.

⁴⁶ Ebd. S. 627.

Christian Wolffs Oratio de Sinarum philosophia practica

Auch Christian Wolff richtet in seiner im Nachhinein berühmt-berüchtigten Rede vom 12. Juli 1721 anlässlich der Übergabe des Protektorats an seinen Nachfolger die Aufmerksamkeit auf Konfuzius als Person. Dieser kommt bei ihm allerdings eine ganz andere Bedeutung zu als bei Thomasius, denn nach Wolff gelte Konfuzius den Chinesen genauso viel wie „Moses den Juden, Mohammed den Türken, ja sogar genauso viel wie Christus uns gilt“, freilich „sofern wir ihn [Christus] als Propheten oder Lehrer, der uns von Gott gegeben worden ist, verehren“. ⁴⁷ So sei Konfuzius' Bekenntnis, dass er nichts Neues erfunden, sondern nur Altes erneuert habe, ⁴⁸ in Wolffs Deutung Bekenntnis zu einer langen philosophischen Tradition, die durch Konfuzius als Vorbild und Lehrer erneut zur Geltung gekommen sei.

Dass China ein großes Reich mit ungeheuer vielen, aber friedlich lebenden Einwohnern sei und insofern ein Gegenbild des zersplitterten Europa darstelle, steht für Wolff ebenso fest wie für Leibniz und viele andere vor ihm. Wolff sieht jedoch in diesem China-Bild keinerlei Ausdruck religiöser Motivation oder gar göttlicher Offenbarung. Sein Zauberspruch lautet philosophia practica aufgrund natürlicher Kräfte des menschlichen Geistes. Demnach kommt der Vernunft die Aufgabe zu, die Gründe der Dinge zu untersuchen. Durch diese Untersuchung erschließt die Vernunft wiederum den genauen Begriff des Guten und des Bösen. Darauf aufbauend kann der Wille dann derart gefestigt werden, dass er das Gute liebe und das Böse hasse. Das Kriterium für das Gute ist die Übereinstimmung mit der Natur des menschlichen Geistes, der das Böse nicht mehr tun wird, sofern er es als ein solches erkennt. Das Ziel aller Handlungen liege in der Vollkommenheit des Einzelnen zum einen und der Allgemeinheit zum anderen. Das Streben nach dieser Vollkommenheit wird Glückseligkeit genannt. Genau dieses Konzept, das Wolffs eigenes ist, liegt nach ihm der von Konfuzius vertretenen praktischen Philosophie zugrunde. ⁴⁹ Noch in der Vorrede zu den Vernünftigen Gedancken von dem Gesellschaftlichen Leben der Menschen (1725) wird Wolff diese grundsätzliche Übereinstimmung seiner Philosophie mit der der Chinesen deutlich hervorheben: „Die Sinenser haben von alten Zeiten her auf die Kunst zu regieren vielen Fleiß gewendet: was ich aber in ihren Schriften hin und wieder zur Probe zu untersuchen mich befließen, das finde ich meinen Lehren gemäß.“

Damit sein Paradebeispiel überzeugend wirkt und für seine eigene Philosophie stehen kann, muss sich Wolff sowohl gegen Theismus – die Chinesen hätten Gott doch gekannt – als auch gegen Atheismus absichern. Denn von beiden Seiten lauern Gefahren. Durch eine Zuordnung des Konfuzianismus zum Theismus würde das Beispiel seine Aussagekraft verlieren; eine Zuordnung zum Atheismus würde den Eindruck erwecken, der Redner Wolff plädiere nicht für eine Ethik kraft des Gesetzes der Natur, sondern für eine atheistische. Wolff entgeht den beiden Gefahren, indem er geschickt zwischen Theismus und Atheismus eine gewisse neutrale Pufferzone ansetzt, die man als theologischen Agnostizismus bezeichnen könnte, diesen dann in erster Linie gegen den Atheismus abgrenzt und so Freiraum für die Autonomie des Gesetzes der Natur gewinnt: Wer Gott leugnet, so Wolff, der sei ein Atheist; um aber Gott leugnen zu können, müsse man ihn

⁴⁷ Christian Wolff, *Oratio de Sinarum philosophia practica*, S. 18-19.

⁴⁸ Ebd. S. 44-45.

⁴⁹ vgl. ebd. S. 22-23; S. 44-45.

bereits gekannt haben. Wer Gott nicht erkannt hat, der kann ihn also auch nicht leugnen. Infolgedessen wäre er höchstens ein bedauernswerter armer Agnostizist, aber ebenso wenig ein Theist wie Atheist.⁵⁰ Weil sie Gott nicht kannten, konnten sie ihn auch nicht gelegnet haben; was blieb ihnen dann übrig, als vom lumen rationis⁵¹ Gebrauch zu machen, um glücklich zu sein!⁵² Der ganze Ritenstreit⁵³ sei dann nichts weiter als viel Lärm um nichts.⁵⁴ Hierin, in dieser geschickten Terraingewinnung für die Autonomie der Vernunft im Dickicht der Theologie und Metaphysik, liegt eine der Leistungen Wolffs für die deutsche Aufklärung. Dazu hat seine China-Interpretation einen nicht unwesentlichen Beitrag geleistet.

Nun kommt etwas hinzu, das man als eine divina providentia bezeichnen könnte: als Wolff 1721 für seine Prorektoratsrede China zum Thema wählte, konnte er nur die Prager Übersetzung von Noël zugrunde legen, weil ihm die Couplet-Übersetzung noch unbekannt war.⁵⁵ Dieser Umstand war insofern von großer Bedeutung, als auch Wolff selbst im Nachhinein feststellen musste, dass sich Noëls Übersetzung von den in Paris veröffentlichten Texten erheblich unterscheidet bzw. diese von jener.⁵⁶ Wolffs Rechtfertigung, dass er seinerseits „mehr Vertrauen“ zu der Übersetzung von Noël habe,⁵⁷ war eine von ihm nicht näher begründete und begründbare Behauptung.

Natürlich sind viele Unterschiede zwischen beiden Übersetzungen zu verzeichnen. Der erhebliche Unterschied aber, der Wolff nach seiner Rede große Schwierigkeiten bereitet zu haben schien, besteht darin, dass die Autoren der Pariser Übersetzung „mit Leib und Seele dabei“ seien, „darzulegen, dass die Chinesen schon bei ihrem Ursprung durchaus über die Kenntnis und die Verehrung der wahren Gottheit verfügt hätten und wahrscheinlich einige Jahrhunderte hindurch dageblieben“ seien.⁵⁸

Der Unterschied ist in der Tat erheblich und im Fall von Wolff vor allem schwerwiegend. Es ist also relativ leicht nachvollziehbar, warum Wolff „mehr Vertrauen“ zu der Übersetzung von Noël habe (ebd. S. 210/211, Adnotatio 113). Zu viel steht für ihn auf dem Spiel: eine Übernahme der Thesen der Pariser Übersetzung hätte die ganze China-Rede Wolffs in Frage gestellt, und damit wäre zumindest ein Teil seiner Philosophie umgekippt.

Mit dem „Vertrauen“ allein war die Sache deshalb noch nicht getan. Wolff musste sich mit der Pariser Übersetzung auseinandersetzen, und das tat er mit Fleiß und Elan. Da ihm aber die chinesische Quelle unzugänglich blieb, musste er auf einer anderen Ebene operieren, der Ebene der Philosophie und der Begriffe: Was bedeutet nun eigentlich

⁵⁰ Ebd. 246-247, Adnotatio 182; 152-153, Adnotatio 54.

⁵¹ Ebd. S. 155-156, Adnotatio 56.

⁵² Ebd. S. 26: „Sinenses antiqui [...] cum nulla universi Autorem ignorantibus esset religio naturalis, multo minus aliqua revelationis divinae documenta innotuissent, non aliis quam naturae viribus iisque ab omni religione puris ad virtutis exercitium promovendum uti poterant.“

⁵³ Siehe David E. Mungello (ed.), *The Chinese rites controversy: its history and meaning*. Nettetal (Steyler) 1994.

⁵⁴ Wolff, Oratio, S. 154-155, Adnotatio 54: „Quodsi ad differentiam attendas, quae inter eum, qui negat dari Deum, ens summe perfectum, & eum, qui ignorat, quanam sint Autoris universi attributa, intercedit: Missionarios ex Societate Jesu & Dominici atque Francisci familia forsam haud difficulter conciliabis, ut verbis magis, quam re dissentire videantur.“

⁵⁵ Ebd. S. 214-214, Adnotatio 128; S. 208/211, Adnotatio 113.

⁵⁶ Ebd. S. 210-211, Adnotatio 113.

⁵⁷ Ebd.

⁵⁸ Ebd. S. 145-147, Adnotatio 54. Dies war eine weit verbreitete Meinung, vor allem unter den Jesuiten. Der Verfall wurde dann meistens auf den Einzug des Buddhismus nach China zurückgeführt.

Erkenntnis Gottes? Und wie kommt diese Erkenntnis in der Tugendlehre und der Ethik zum Ausdruck? Wolff definiert:

Die natürliche Religion besteht in der Verehrung des wahren Gottes, die aus seinen Eigenschaften und Werken, die durch das Licht der Vernunft erkannt worden sind, hergeleitet ist. Wo es also keinen Beweis für eine Erkenntnis Gottes gibt; wo nicht auf die Liebe, die Furcht, die Achtung und die Anrufung der Gottheit zusammen mit dem Vertrauen auf sie gedrungen wird, dort gibt es keine natürliche Religion.

Weiter heißt es:

Zur natürlichen Religion ist aber ein deutlicher Begriff der Gottheit erforderlich, weil die göttlichen Eigenschaften und Werke die Beweggründe für diejenigen Handlungen liefern, durch welche die Verehrung der Gottheit vollzogen wird.⁵⁹

Nachdem nun die Definition steht und dabei die Latte ziemlich hoch angelegt ist, ist es nicht schwer, die einschlägigen Stellen in der Pariser Übersetzung zu bewerten und zum Ergebnis zu gelangen: Die Chinesen „hatten also einen verworrenen Begriff von der Gottheit, aber überhaupt keinen deutlichen“.⁶⁰

Dennoch ist Wolffs China-Rede, die als „Signal der deutschen Aufklärung“⁶¹ galt und dem Redner den Lehrstuhl im damaligen Preußen kostete, lange Zeit eine Herausforderung an die europäische Intelligenz geblieben. Selbst der gute Ludovici wird in seinem Ausführlichen Entwurf einer vollständigen Historie der Wolffischen Philosophie dem „großen Meister in der Weltweisheit“, „als Herr Wolff schon damals war“, mangelnde Behutsamkeit vorwerfen. Zu sehr prallen „heidnische“ Philosophie und „christliche“ Philosophie aufeinander. Beide bedienten sich bei ihren Lehrern des Lichts der Vernunft,

allein wer wollte leugnen, dass nicht dieser vor jenem einen grossen Vorzug hätte, da ihm in seinen Lehren annoch das Licht der Offenbarung trefflich zustatten kommt. Das Licht der Vernunft und der Offenbarung kan mit dem Lichte des Mondes und der Sonne gar schön verglichen werden. Denn wie dem Monde das Licht nicht eigen ist, wohl aber der Sonne, und diese jenem ihr Licht mittheilet: so kan sich auch die verderbte Vernunft keines Lichtes rühmen, wenn sie nicht von der Offenbarung erleuchtet wird. Ja, da der mond daher, weil er von der Sonne sein Licht empfangen muß, als denn ganz finster ist, wenn ihn die Sonnenstrahlen nicht treffen können: so tappet auch der, welcher blotz die Vernunft zu seinem Leitstern hat, beständig im Finstern. Es wäre demnach dieses eine schlechte Philosophie eines Christlichen Weltweisen, wenn selbige sich weiter nichts rühmen könnte, als daß sie den Lehrsätzen eines Heydnischen Weltweisen vollkommen ähnlich sey, bevorab in practischen Materien, ob man wohl die Vernunft und Offenbarung niemals vermengen darff.⁶²

⁵⁹ Ebd. S. 150-155, Adnotatio 54.

⁶⁰ Ebd. S. 152/153-154/155; vgl. S. 244/245-246/247, Adnotatio 182.

⁶¹ Ebd. Einleitung, S. XLV.

⁶² Carl Günther Ludovici, Ausführlicher Entwurf einer vollständigen Historie der Wolffischen Philosophie Zum Gebrauche seiner Zuhörer, 3 Bde. Bd. II. Leipzig: Löwe, 1737-1837, Nachdruck Hildesheim: Olms, 1977, § 137, S. 91ff.

G. Bernhard Bilfingers komparatistische Studien

Es war vermutlich Georg Bernhard Bilfinger, der Wolff auf die Pariser Ausgabe von Couplet aufmerksam machte. Aber noch bevor Wolff daraufhin seine *Oratio*, versehen mit 216 zum Teil seitenlangen *Adnotationes*, 1725/1726 in Druck gab, hatte Bilfinger⁶³ bereits Jahre zuvor eine beachtliche systematische China-Studie vorgelegt mit seinem *Specimen doctrinae veterum Sinarum moralis et politicae*.⁶⁴

Bilfinger gilt als Erfinder des Begriffs der „*Philosophia Leibnitio-Wolfiana*“; in der Tat hat er zur Popularisierung und Verteidigung der Leibniz-Wolffischen Philosophie mehr beigetragen, als wir uns heute vorstellen. Ludovici berichtet mehrmals, daß „jederman in der gelehrten Welt die Deutlichkeit, Gründlichkeit und Geschicklichkeit Hrn. Bilfingers in Vortrag und Vertheidigung der Wahrheit bewundert“.⁶⁵ In Krug's Allgemeines Handwörterbuch der philosophischen Wissenschaften heißt es noch: „Er [Bilfinger] war einer der scharfsinnigsten und gründlichsten Denker aus der Leibniz-Wolffischen Schule, verteidigte und erläuterte das System derselben auf eine geschickte Weise und hielt sich dabei noch strenger als sein Lehrer [Wolff] an die leibnizschen Ideen“.⁶⁶ Über seine Untersuchung der alten Morallehre und der Staatsphilosophie der Chinesen schreibt Jacob Friedrich Reimmann in seiner *Historia philosophiae Sinensis*, Bilfinger sei der erste, der die Schriften des Konfuzius geordnet, der die chinesische Staatsphilosophie systematisch dargestellt und die chinesische Philosophie mit der christlichen Philosophie und Theologie verglichen habe.⁶⁷ Wolff habe hingegen „in der öffentlichen Oration von der harmonie seiner philosophie mit den principiis des Chinesischen Confucii kein Bedenken“ getragen, „trug solche Dinge mit zu proponiren, welche gar anstößig und der Christlichen Religion nachtheilig“ seien.⁶⁸

In der Tat liefert Bilfinger mit seiner bisher in der Forschung kaum beachteten Schrift eine systematisch angelegte Untersuchung der Quellenmaterialien, die er bei Couplet findet. Die Entscheidung für Couplet begründet Bilfinger damit, dass die Prager Ausgabe selten geworden sei, aber „*nescio, quae caussa illos faciat rarissimos?*“⁶⁹ ohne jedoch die Schwierigkeiten zu haben, die Wolff mit Couplet haben wird: Um seine These und zum Teil auch seine eigene *Philosophia practica* aufrechtzuerhalten, muss Wolff, wie

⁶³ Nach einem Studium in Halle bei Christian Wolff wurde Bilfinger außerordentlicher Lehrer der Sittenlehre zu Tübingen, 1725 wurde er auf Vorschlag Wolffs nach Petersburg an die Akademie berufen und blieb dort als Professor der Naturkunde bis 1731; nachher Professor der Theologie (Gottesgelahrtheit) in Tübingen; 1735 Geheimrat, 1737 bis zum Tod (1750) Konsistorialpräsident in Stuttgart. Zu Biographie und Schriften siehe Johann Gottlob Wilhelm Dunkel, *Historisch-kritische Nachrichten von verstorbenen Gelehrten und deren Schriften*, Bd. 1. Dessau/Cöthen 1753-1755, Nachdruck: Hildesheim: Olms, 1968.

⁶⁴ Georg Bernhard Bilfinger, *Specimen doctrinae veterum Sinarum moralis et politicae; tanquam exemplum philosophiae gentium ad rempublicam applicatae: excerptum libellis sinicae genti classicis, Confucii sive dicta, sive facta complexis. Accedit de Litteratura Sinensi dissertatio Extemporalis*, Frankfurt am Main: Andreae, 1724.

⁶⁵ Ludovici, *Ausführlicher Entwurf einer vollständigen Historie der Wolffischen Philosophie*, I, § 161, S. 149.

⁶⁶ Wilhelm Traugott Krug (Hg.), *Allgemeines Handwörterbuch der philosophischen Wissenschaften nebst ihrer Literatur und Geschichte nach dem heutigen Standpuncte der Wissenschaft*, 2. Aufl. Leipzig: Brockhaus, 1832.

⁶⁷ Jacob Friedrich Reimmann, *Historia philosophiae Sinensis nova methodo tradita*, Braunschweig: Schröder, 1727, S. 29, 20; 2. Aufl. 1741, S. 53, 33.

⁶⁸ Reimmann, *Historia philosophiae Sinensis nova methodo tradita*, 1727, S. 8; vgl. Jacob Brucker, *Historia critica philosophiae*, Tom 6: Appendix, Leipzig (Weidmanns Erben) 1767, Nachdruck Hildesheim: Olms, 1975, S. 891-893, S. 979-981.

⁶⁹ Bilfinger, *Specimen doctrinae veterum Sinarum moralis et politicae*, § 19, S. 17.

gezeigt, sich mit der Hauptbotschaft der Couplet-Übersetzung auseinandersetzen, dass die Chinesen, zumindest die im Altertum, Gott doch gekannt und über gewisse Gotteskenntnisse verfügt hätten. Bilfinger hat derartige Probleme nicht, er konzentriert sich auf eine Probe der Moral- und Staatslehre der alten Chinesen bezüglich ihrer Anwendung auf die Politik und erläutert diese Lehre, unterstützt mit zahlreichen Stellen aus der Couplet-Ausgabe und weiteren Quellen, systematisch: von einer Ausbildung des Verstandes zur Erkenntnis des Guten und Bösen über eine Verbesserung des Willens, die Beherrschung der Affekte, die Ausrichtung der äußeren Handlungen, Rechte und Pflichten der Obrigkeit bis zur Verwaltungsstruktur des Reiches. Schon die dabei benutzten Termini weisen darauf hin, dass Bilfinger weitgehend den Grundgedanken der Wolffischen *philosophia practica* verpflichtet ist: Interessant ist nochmals zu beobachten, dass es sich auch hier im Grund um jene Textstellen handelt, die Christian Thomasius seinerzeit als „schöne Gedanken“ und „rechtchaffene Lehr-Art“ eines klugen Mannes abgetan hatte.

Dennoch ging Bilfinger weit über Wolffs Aneignung der chinesischen praktischen Philosophie hinaus. In seiner *Oratio* hat Wolff bestimmte Gedanken nur andeuten, aber nicht explizieren können (oder auch wollen). Dazu gehören vor allem der Anspruch der Offenbarungstheologie als höchster Form möglicher Gotteserkenntnisse und die Unterscheidung zwischen natürlicher Tugend („*virtus naturalis*“), philosophischer Frömmigkeit („*pietas philosophica*“) und theologischer oder christlicher Tugend („*virtus theologica seu Christiana*“). Bilfinger nimmt in seinem *Specimen* diese von Wolff aus Zeitgründen oder auch bewusst in unklarer Zuordnung gelassenen Gedanken wieder auf. Indem er aber, anders als Wolff, der trotz Hervorhebung der unterschiedlichen Beweggründe deren Gemeinsamkeit in der praktischen „Anpassung“ der Handlungen ans „natürliche Gesetz“ betont, die Beweggründe selbst in den Vordergrund stellt, kommt er zu einer klaren Klassifizierung. Diese ermöglicht ihm über eine philosophische *Comparatio specialis*⁷⁰ hinaus eine *Comparatio generalis* zwischen Philosophie und Theologie schlechthin.

Bilfinger nennt acht Punkte, in denen die *Theologia Moralis* der Philosophie weit überlegen sei. Mit Philosophie ist nun, nachdem die begrifflich-analytische Überlegenheit der europäischen Philosophie herausgearbeitet worden ist,⁷¹ nicht allein die chinesische gemeint, sondern allgemein die „*Philosophia Societatis Civilis*“ („*non Sinicae solum, sed universae Philosophiae*“), zu der nicht zuletzt auch die Wolffische *philosophia practica* zu zählen ist. Diese acht Punkte sind: Kenntnis über den Verfall des Menschen liefere nur die christliche Religion; theologische Gebote und Vorschriften seien höher einzuschätzen, z.B. das Gebot, auch eigene Feinde zu lieben; Gottes Anweisungen seien deutlicher vorgeschrieben – diese Deutlichkeit werde von der Philosophie nicht einmal durch lange „*ratiocinatio*“ erreicht; wenn schon Vorbild und Beispiel („*exemplum*“) für die moralische Besserung wichtig sein sollte, wie dies anscheinend in China (und in Wolffs China-Rede) der Fall ist, dann sei Jesus Christus als Vorbild perfekter als Konfuzius; fünftens die Herkunft der Motivation („*ad motiva pertinet*“); sechstens Erlösung und Heiligkeit („*redemptio et sanctificatio*“); siebtens haben die Philosophen kein Heilmittel für begangenes Verbrechen, denn nur das Christentum vermöge Verwundung in Integrität verwandeln, und Verwirrung in Gewissensbewusstsein. Der letzte Punkt betrifft Gottes Wort und Sakramente, sie seien höher und effektiver als z. B. chinesische Ahnen- und Meister-Verehrungen.

⁷⁰ Ebd. § 231, *Praerogativae philosophiae Sinicae prae nostra*; § 233, *Praerogativae philosophiae nostratis prae Sinicam*.

⁷¹ Ebd. § 233, S. 280: „*Fateor tamen, Nostratis etiam Philosophiae supra Sinicam Praerogativas esse*“.

Inwieweit Bilfinger hier in seinem Vergleich chinesischer Lehrsätze mit *rer*“ Philosophie und Moraltheologie noch Wolff folgt, bedarf eingehender Untersuchung. Man möchte aber nicht meinen, Bilfinger versuche hier alte Streitigkeiten neu zu entfachen. Im Gegenteil: es geht ihm nicht darum, ob die Chinesen Atheisten seien oder nicht – Gott wurde in chinesischen Büchlein nicht oft erwähnt („Non est multa Dei mentio in libellis Sinicis“⁷²); es geht ihm auch nicht darum, chinesische Riten und Sitten einfach zu verdammen. Bilfinger knüpft an den Missionsgedanken an und fragt, wozu hätte die christliche Botschaft für China gut sein können? Die Antwort liefert ihm ein Chinese, den er aus Couplet zitiert: Mängel des Konfuzianismus beheben, Aberglauben und Idolatrie [Buddhismus] vertreiben – „supplet illa defectus Philosophiae nostrae [Konfuzianismus]; superstitionem atque idollatriam evertit“.⁷³ Damit hat Bilfinger wieder einmal die Überlegenheit der christlich-göttlichen Offenbarungslehre herausgearbeitet und der Theologie wieder ihren Vorrang vor der Philosophie zurückgegeben. Dabei handelt es sich um ein Motiv, das in der europäischen China-Rezeption schon immer latent vorhanden war, und auf das man immer wieder zurückkommen wird.

⁷² Ebd. S. 281.

⁷³ Ebd. S. 288.

Aufklärerische Religionskritik und historische Reflexion im Werk G. E. Lessings

In Hans Blumenbergs Betrachtungen zur Legitimität der Neuzeit (1966/1988) wird die von Hermann Samuel Reimarus verfasste Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes als das „Hauptwerk“ der deutschen Aufklärung bezeichnet, aus dem Lessing den „Sprengstoff“ der „Wolfenbütteler Fragmente“ entnommen habe.¹ Diese Verhältnisbestimmung gehört zu den Gemeinplätzen der Forschung zum 18. Jahrhundert: Der radikale Religionskritiker trifft auf einen kongenialen Provokateur, der sein hinterlassenes Werk veröffentlicht und damit eines der größten Medienereignisse des Jahrhunderts auslöst. Die ideengeschichtliche Bedeutung des Vorgangs ist von verschiedenen Disziplinen beschrieben und gewürdigt worden, wobei die Einschätzung Blumenbergs in der Regel geteilt wird – der Wolfenbütteler Fragmentenstreit bildet den Höhepunkt der Aufklärung in den deutschen Territorien.

In meinem Beitrag² werde ich nicht nach der explosiven Wirkung der in Hamburg entstandenen Fragmente, sondern nach dem konstruktiven, dabei ganz originären Charakter der von Lessing im Vorfeld zu diesem Streit publizierten Schriften fragen, die seine in der Erziehung des Menschengeschlechts gegebene Antwort auf Reimarus vorbereiten. Dabei ist auch das Fragment eines Schauspiels zu erwähnen, das die Figur des Doktor Faustus auf die Bühne bringen sollte – einige Jahrzehnte vor dem Drama Goethes.

1. Faust wird von Lessing als Gelehrter des Humanismus eingeführt, der um Mitternacht bei der Lampe sitzt, „sich mit verschiedenen Zweifeln aus der scholastischen Weltweisheit“³ herumschlägt und, offenbar enttäuscht, zum wiederholten Male versucht, den Teufel zu beschwören. Die Zuschauer blicken in eine fremdgewordene Welt⁴ hermetischer Gelehrsamkeit und Magie, denkbar weit von dem Ambiente eines ‚Bürgerlichen Trauerspiels‘ entfernt.⁵ Nach einem kurzen Vorspiel wird zur dritten Szene des zweiten Akts überleitet, welche Faust und sieben Geister (FA IV, 61) in einer Unterredung zeigt, die

¹ Hans Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*. Zweite Auflage, Frankfurt am Main 1988, S. 490.

² In den Überlegungen eingegangen sind, die ich bereits an anderer Stelle publiziert habe; vgl. Friedrich Vollhardt, *Lessings Lektüre. Anmerkungen zu den Rettungen, zum Faust-Fragment, zu der Schrift über Leibnitz von den ewigen Strafen und zur Erziehung des Menschengeschlechts*, in: *Euphorion* 100/3 (2006), S. 359-393.

³ Gotthold Ephraim Lessing, *Werke 1758-1759*, hg. von Gunter E. Grimm, Frankfurt am Main 1997 (Werke und Briefe 4), S. 60. – Nach der von Wilfried Barner u. a. herausgegebenen Frankfurter Ausgabe (Sigle: FA) wird im Folgenden unter Angabe der (römischen) Band- und (arabischen) Seitenzahl zitiert.

⁴ Noch deutlicher wird dies im ‚Berliner Szenarium‘ (ca. 1758/59), wo die erste Szene „[i]n einem alten Dome“ spielt: „Der Küster und sein Sohn, welche eben zu Mitternacht geläutet, oder läuten wollen. Die Versammlung der Teufel, unsichtbar auf den Altaren sitzend und sich über ihre Angelegenheiten berathschlagend.“ Vgl. Gotthold Ephraim Lessing, *D. Faust. Fragmente und Berichte. Mit einem vollständigen Faksimile der Fausthandschrift*, hg. von Wolfgang Milde, Berlin 1988, S. 27.

⁵ Vgl. hierzu Günther Mahal, „Lessings Faust“, in: *Faust-Blätter* 11 (1972), S. 525-551, bes. S. 533.

einer Disputation gleicht: Faust sucht für seinen Pakt den schnellsten der Teufel.⁶ Damit stellt er die Höllengeister auf die Probe, ihre Unfähigkeit wird mit Sarkasmus gestraft. Die in der empirischen Welt wirkenden Untertanen Satans – schnell wie das Licht oder die Pfeile der Pest – versagen sofort, am Ende bleiben nur zwei Teufel in der engeren Wahl, die allein in der Sphäre des Intellekts agieren:

FAUST [...] – zum sechsten Geiste Sage du, wie schnell bist du? –
DER SECHSTE GEIST So schnell als die Rache des Rächers.
FAUST Des Rächers? Welches Rächers?
DER SECHSTE GEIST Des Gewaltigen, des Schrecklichen, der sich allein die Rache vorbehält, weil ihn die Rache vergnügte. –
FAUST Teuffel! Du lästerst, denn ich sehe, du zitterst. – Schnell, sagst du, wie die Rache des – Bald hätte ich ihn genannt! Nein, er werde nicht unter uns genannt! – Schnell wäre seine Rache? Schnell? – Und ich lebe noch? Und ich sündige noch?
DER SECHSTE GEIST Daß er dich noch sündigen läßt, ist schon Rache!
FAUST Und daß ein Teufel mich dieses lehren muß! – Aber doch erst heute! Nein, seine Rache ist nicht schnell, und wenn du nicht schneller bist als seine Rache, so geh nur.
Zum siebenden Geiste – Wie schnell bist du?
DER SIEBENDE GEIST Unzuvergnügender Sterbliche, wo auch ich dir nicht schnell genug bin – –
FAUST So sage; wie schnell?
DER SIEBENDE GEIST Nicht mehr und nicht weniger, als der Übergang vom Guten zum Bösen. –
FAUST Ha! Du bist mein Teuffel! So schnell als der Übergang vom Guten zum Bösen! – Ja, der ist schnell; schneller ist nichts als der! – Weg von hier, ihr Schnecken des Orcus! Weg! – Als der Übergang vom Guten zum Bösen! Ich habe es erfahren, wie schnell er ist! Ich habe es erfahren! etc. – – (FA IV, 63)

Ein Kommentar, der sowohl die literarischen Anspielungen als auch die religionsphilosophischen Topoi aufzuschließen versucht, wird den Kontext berücksichtigen und auf Leibnizsche Grundsätze verweisen müssen. Überlegungen zu dessen Philosophie entwickelt Lessing in einer kleinen Schrift, die 1773 unter dem Titel *Leibnitz von den ewigen Strafen* erschienen ist. Es handelt sich um eine ‚Rettung‘, bei der Lessing im Vorfeld des Fragmentenstreits deutlich pro domo argumentiert.

Lessing konnte sicher sein, dass der von ihm gewählte Titel Neugierde wecken würde, schließlich bildete die Frage nach der Realität der Hölle und der Dauer der Sündenstrafen ein Thema, an dem sich das Selbst- und Feindbild der ‚Aufklärer‘ bestätigen und der erreichte Stand des Fortschritts demonstrieren ließ. Dass es in diesem Fall weniger um eine Aneignung als um eine Abrechnung mit der Tradition gehen würde, schien evident. Gleich eingangs warnt Lessing jedoch vor dem auf beiden Seiten – „Zelote oder Vernünftler“ – herrschenden Geschwätz. Worauf es ankommt, ist die kritische „Vergleichung“ der „verschiedenen Richtungen“, welche die über die Jahrhunderte geführte Diskussion genommen hat, um „den entweder verlassenen oder noch nie betretenen Weg der

⁶ Die Sichtung der literarischen und volkskundlichen Quellen für diese dem Teufelpakt vorausgehende Geschwindigkeitsprobe hat bereits positivistische Philologen des 19. Jahrhunderts überfordert, vgl. etwa August Sauer, „Schnell wie der Gedanke“. Aus Reinhold Köhlers *Collectaneen*, in: *Euphoriion* 1 (1894), S. 47-51; entscheidend ist nicht, was Lessing aus dem Traditionsgut ausgewählt hat, sondern wie er es gestaltet und wozu er es einsetzt.

Wahrheit einzuschlagen“ (FA VII, 472) – und dieser führt Lessing scheinbar zurück in das Lager der Orthodoxie. Der Text folgt dabei dem bekannten, aus drei Komponenten bestehenden Muster der ‚*vindicatio*‘: Den Anlass gibt eine aktuelle Publikation zum Thema, die sich als korrekturbedürftig erweist; ein archivalischer Fund ermöglicht die Richtigstellung und erweitert unser Wissen; die gelungene Auslegung der historisch rekonstruierten Zusammenhänge geht über in deren normative Wertung, kurz die Applikation.

Natürlich folgt Lessing keinem festliegenden Schema, bei der vorliegenden Schrift stellt er die Entdeckung, eine Miscelle von Leibniz, an den Beginn. Es handelt sich um eine Einleitung zu dem Traktat eines Sozinianers, in dem die Ewigkeit der Höllenstrafen bestritten wurde, was Leibniz zu widerlegen sucht. Über den Autor Ernst Soner (1572-1612) und dessen „verlegene Ware“ ist kaum etwas zu sagen, da die sozinianische *Demonstratio* „in hundert Bücher seitdem übertragen worden“ und vor allem bei den „Freunden der Wiederbringung“ in „neurer Zeit“ hoch im Kurs steht (auf diese Bemerkung Lessings wird noch einzugehen sein). Von Bedeutung sind allein die „Gesinnungen und Gründe“, die Leibniz zur Verteidigung des Dogmas bewogen haben, beide „sind mißgedeutet und verkannt worden.“ (FA VII, 478) Damit erscheint die für eine ‚*Rettung*‘ typische Konstellation erreicht zu sein, was noch fehlt, ist der zeitgenössische Gegner. In der Art, wie Lessing diesen beiläufig einführt, gewinnt der Text an dialogischer Kraft und zugleich an polemischem Potential:

Und das würde es alles sein, was ich hier hinzuzufügen hätte, wenn mir nicht eben dieses Weges einer unserer neuesten Schriftsteller begegnet wäre. Herr Eberhard in seiner Apologie des Sokrates, einem in vieler Absicht sehr vortrefflichen Buche, worin er die Lehre von der Seligkeit der Heiden untersucht, hat auch die von der Unendlichkeit der Strafen mit in seine Prüfung ziehen zu müssen geglaubt. (FA VII, 481)

Lessing hat das Buch von Johann August Eberhard, die Neue Apologie des Sokrates (Erster Band, 1772), noch im druckfrischen Zustand in den Kommentar einbezogen, womit sich die antiquarische Dokumentation zu einem tagesaktuellen Journal-Bitrag wandelt.

Mit dem Verweis auf das Leibnizsche Perfektibilitätsdenken hat Eberhard die Vorstellung von einem ewig dauernden Strafgericht abgelehnt. Für Lessing steht dagegen fest, dass die Idee der unendlichen Strafe kein „Einwurf gegen die beste Welt“ (FA VII, 483) sei, sondern ein Teil der von Leibniz gelehrt *Théodicée*.⁷ Dass sich die Bösen durch einen Mangel an Bußfertigkeit und die Abkehr von Gott selbst verdammen, ist die von Leibniz deutlich formulierte Wahrheit. Diese Lehre ist aus dem von Leibniz entwickelten Prinzip der Kontinuität abzuleiten, jenem „fruchtbare[n] Satz, daß in der Welt nichts insuliret, nichts ohne Folgen“ ist (FA VII, 491). Das Dogma wird von Lessing dann wie folgt reformuliert: „Genug, daß jede Verzögerung auf dem Wege zur Vollkommenheit in alle Ewigkeit nicht einzubringen ist, und sich also in alle Ewigkeit durch sich selbst bestrafet.“ (FA VII, 493) Eben das ist die „Rache des Rächers“, von welcher der sechste Teufel spricht, die selbstverschuldete Regression auf dem Weg zur ‚*perfectio*‘, zum metaphysisch Guten, die – ganz im Sinne der Überlieferung – als Strafe Gottes zu begreifen ist: „Und ich sündige noch? [...] Daß er dich noch sündigen läßt, ist schon Rache!“

Diese Art der Argumentation musste hoffnungslos antiquiert erscheinen in einer Zeit, in der eine der prominentesten Dichtungen einen reumütigen Teufel präsentierte,

⁷ Die spätere Forschung hat Lessing zugestimmt; vgl. etwa Aloysius Pichler, *Die Theologie des Leibniz aus sämtlichen gedruckten und vielen noch ungedruckten Quellen [...]*, Zweiter Theil, München 1870, S. 425.

dem Erlösung zuteil wird: In Klopstocks Messias findet sich die Gestalt des Teufels Abbadona, über den die Zeitgenossen mit Engagement gestritten haben, da sie ihn als „Klopstocks Antwort auf die Frage der Apokatastasis verstanden“; der zur Einsicht und Trauer fähige Abbadona wird zum „Präzedenzfall“ für die „Heimholung auch der hier noch zu Höllenstrafen Verdammten“⁸ und damit zu einer Identifikationsfigur für die Anhänger der Neologie:

[...] Zuletzt, wie die Stimme des Vaters
Zu dem Sohn, wie der Jubel Nachhall, scholl von dem Throne
Diese Stimme: Komm, Abbadona, zu deinem Erbarmer!⁹

Erst in diesem Zusammenhang wird die Anspielung Lessings auf jene ‚Freunde der Wiederbringung‘ in ‚neurer Zeit‘ verständlich (s.o. S. 7), die es sich bei der Frage nach individueller Schuld und göttlicher Strafe mit der – mehr oder weniger bewussten – Aneignung der älteren sozinianischen Lehren zu leicht gemacht haben.

In Lessings Dramenfragment trägt der letzte Teufel den Preis davon. Dieser behauptet, so schnell wie der Übergang zwischen dem Guten und dem Bösen zu sein. Wie kann diese Gedankenfigur der Verführung Fausts dienen? Worauf zielt die Pointe? Hier ist noch einmal die Schrift über Leibnitz von den ewigen Strafen heranzuziehen, die eine Erinnerung an das Teufelsgespräch der 1750er Jahre und den Übergang zwischen Gut und Böse enthält, der als „unzertrennte Fortschreitung“ im Rahmen des Leibnizschen Systems zu begreifen ist: „wenn es wahr ist, daß der beste Mensch noch viel Böses hat, und der schlimmste nicht ohne alles Gute ist“, so müssen wir uns Himmel und Hölle als „durch unendliche Stufen“ verbunden vorstellen, getrennt durch „eine Kluft von Nichts“ (FA VII, 496f.). In den gleichzeitig mit Karl Wilhelm Jerusalem geführten Gesprächen werden diese Überlegungen in weniger paradoxen Formulierungen wiederholt, wobei die Verwendung wolffianischer Terminologie den Abstand zu den ‚schulphilosophischen‘ Positionen deutlich markiert:

Keiner ist ganz tugendhaft, keiner, der ganz lasterhaft wäre; keiner, der bloß nach deutlichen, keiner, der bloß nach dunklen Vorstellungen handele. Die Grenzen von Tugend und Laster lassen sich so wenig bestimmen, als die von Weisheit und Einfalt.¹⁰

Die Suche nach der Übereinstimmung von Sein und Sollen führt über die Aufhebung der Trennungen, in der Begrifflichkeit der Tradition gesagt: die Relativierung der Bereiche

⁸ Gerhard Kaiser, Klopstock. Religion und Dichtung. Zweite, durchgesehene Auflage, Kronberg/Ts. 1975, S. 177f.

⁹ Messias XIX, 191ff.: zit. nach Kaiser [Anm. 8], S. 178. Die Lehre von der Wiederbringung aller Kreaturen gewinnt damit aufklärerischen Gehalt; vgl. Ernst Osterkamp, Lucifer. Stationen eines Motivs. Berlin 1979 (Komparatistische Studien 9), S. 176: Abbadonas Erlösung „ist in entscheidendem Maße Selbsterlösung, eine Resozialisation aus eigener Kraft [...]“ – Die bereits vor Klopstock einsetzende Diskussion beschränkte sich nicht auf die Szene der deutschen Neologen, worauf Georges Pons hingewiesen hat: Gotthold Ephraim Lessing et le christianisme, Paris 1964 (Germanica 5), S. 247: „C'est ensuite [sc. nach Gottsched u.a.] Klopstock qui, en présentant dans La Messiade un diable qui se repentait, s'attira les critiques de maint théologien, au moment où Diderot venait de dénoncer dans ses Pensées philosophiques les dangers de la croyance en un Dieu coléreux et terriblement rigoureux dans ses vengeances.“

¹⁰ Karl Wilhelm Jerusalem, Philosophische Aufsätze (1776). Mit G. E. Lessings Vorrede und Zusätzen, hg. von Paul Beer, Berlin 1900 (Deutsche Litteraturdenkmale des 18. und 19. Jahrhunderts 89/90, NF 39/40), S. 30 (Hervorhebungen im Druck wurden nicht berücksichtigt); zu Lessings Anteil an den von ihm edierten Schriften vgl. ebd. S. 59ff.

von Gut und Böse, Tugend und Laster. In einem Brief an seinen Bruder Karl schreibt Lessing dazu erläuternd, dass man sich bei der Parteinahme für Leibniz von der „Hauptsache“ nicht abbringen lassen dürfe, „nemlich davon: die Hölle, welche Herr Eberhard nicht ewig haben will, ist gar nicht, und die, welche wirklich ist, ist ewig.“¹¹ Was in der bildlichen Sprache der Religion den Zusammenhang von Sünde und Strafe illustrieren, zur Buße auffordern und zur Besserung anleiten sollte, wird als unvermeidlicher Konflikt („ewig“) dem individuellen Handeln zugerechnet.¹² Denn auch jeder nur zeitweilige Rückschritt, „jede Verzögerung auf dem Wege zur Vollkommenheit“ ist „in alle Ewigkeit nicht einzubringen“ und bestraft „sich also in alle Ewigkeit durch sich selbst“. Zieht man dies in Betracht, lässt sich über einen Fortschritt zu ‚höherer‘ Vollkommenheit weniger mit Blick auf den Einzelnen als auf die Geschichte der gesamten Menschheit nachdenken.

2. Im Fragmentenstreit sucht Lessing in seinen Gegensätzen des Herausgebers nach einer solchen „Wahrheit“, die nur zwischen den „Extremen“ liegen kann; es ist diese gegen Reimarus gerichtete und an das Publikum appellierende Schrift, in deren Anhang er die ersten 53 Paragraphen der Erziehung des Menschengeschlechts veröffentlicht:

Ob eine Offenbarung seyn kann, und seyn muß, und welche von so vielen, die darauf Anspruch machen, es wahrscheinlich sey, kann nur die Vernunft entscheiden. Aber wenn eine seyn kann, und eine seyn muß, und die rechte einmal ausfündig gemacht worden: so muß es der Vernunft eher noch ein Beweis mehr für die Wahrheit derselben, als ein Einwurf darwider seyn, wenn sie Dinge darinn findet, die ihren Begriff übersteigen. Wer dergleichen aus seiner Religion auspoliret, hätte eben so gut gar keine. Denn was ist eine Offenbarung, die nichts offenbaret? [...] Wie gesagt: eine gewisse Gefangennehmung der Vernunft unter den Gehorsam des Glaubens beruhet bloß auf dem wesentlichen Begriffe der Offenbarung [...] – die Vernunft giebt sich gefangen, ihre Ergebung ist nichts, als das Bekenntnis ihrer Grenzen, sobald sie von der Wirklichkeit der Offenbarung versichert ist. [...]

Die geoffenbarte Religion setzt im geringsten nicht eine vernünftige Religion voraus: sondern schließt sie in sich. [...] Da sie [...] dieselbe in sich schließt; da sie alle Wahrheiten enthält, welche jene lehret, und sie bloß mit einer andern Art von Beweisen unterstützt: so ist es noch sehr die Frage, ob die Einförmigkeit der Beweisart, in Lehrbüchern für Kinder und gemeine Leute, nicht bequemer und nützlicher ist, als eine genaue Absonderung der vernünftigen und geoffenbarten Lehrsätze, einen jeden aus der ihm eigentümlichen Quelle erwiesen. (FA VIII, 316-319)

¹¹ Brief an den Bruder Karl vom 14. Juli 1773, FA XI/2, 567. – Zur Radikalität der Umdeutung christlicher Lehrsätze („Heaven and Hell become reduced to states of mind“) vgl. Henry E. Allison, *Lessing and the Enlightenment. His Philosophy of Religion and Its Relation to Eighteenth-Century Thought*. Ann Arbor 1966. Hier: S. 89 und Lewis White Beck, *Early German Philosophy. Kant and His Predecessors*. Cambridge (Mass.) 1969, S. 345.

¹² Wo die heutige Sozialpsychologie in die Nähe der beschriebenen Phänomene kommt, werden diese entdramatisiert, etwa wie folgt: „In der Form von Schuld mobilisiert das Gewissen Interessen an einer Beendigung normativer Konflikte im personalen System unter Wahrung seiner Identität.“ (Niklas Luhmann, „Das Phänomen des Gewissens und die normative Selbstbestimmung der Persönlichkeit“, in: *Naturrecht in der Kritik*, hg. von Franz Böckle/Ernst-Wolfgang Böckenförde, Mainz 1973, S. 223-243, hier: S. 242.)

Womit der Grundgedanke der Erziehungsschrift bereits anklingt.¹³ In der zitierten Passage ist mehrfach von ‚Beweisen‘, verschiedenen ‚Beweisarten‘ sowie dem Verhältnis von Vernunft und Offenbarung die Rede mit zwei Folgerungen, die weit über das sonst mit diesem Vokabular geführte Streitgespräch hinausgehen. Zum einen wird der Offenbarung eine Funktion für die Vernunftreligion zugesprochen, zum anderen wird der Begriff „der Vernunftwahrheiten in antiintellektualistischem Sinne“¹⁴ erweitert: Im Gegensatz zur Neologie wird in Erwägung gezogen, dass sich die Vernunft mit unseren sinnlichen Vermögen verbinden kann. Die Gesamtanlage der im Jahr 1780 vollständig veröffentlichten Schrift lässt sich kurz wie folgt skizzieren, wobei sich die Gliederung aus dem von Lessing vorausgesetzten Religionsbegriff¹⁵ ergibt:

Er beginnt mit einer Grundlegung (§§ 1-5), es folgt die Vorgeschichte (§§ 6 u. 7) und schließlich mit der Geschichte der Offenbarung (§§ 8-79) der Hauptteil des Textes; schließlich wird über die anbrechende Zukunft des neuen, ewigen Evangeliums (§§ 80-100) spekuliert. Lessings Konzept, die Offenbarung als eine Erziehung des Menschengeschlechts aufzufassen, impliziert – nach der axiomatischen Grundlegung in den §§ 1-5 – drei Aspekte im Religionsbegriff, die sich folgendermaßen umschreiben lassen: (1) die natürliche Religion als anthropologische Anlage, die ursprünglich mitgeteilt und nicht erworben ist: vorgeschichtlicher Ansatzpunkt §§ 6 u. 7; (2) die positive Religion des ersten und zweiten Zeitalters als besondere göttliche Offenbarung des Alten und Neuen Testaments; die Schilderung der Zeitalter des Alten und Neuen Testaments in §§ 8-79 bedürfte natürlich einer eigenen Feingliederung, erwähnt sei hier nur die Verschränkung der christlichen Trinitätslehre mit den drei geschichtlichen Stufen der Entwicklung; und (3) die vernünftige Religion des anbrechenden dritten, aufgeklärten Zeitalters als Ergebnis der Beschäftigung der menschlichen Vernunft mit der positiven Religion der besonderen göttlichen Offenbarung.

Die positive Religion der jüdisch-christlichen Offenbarung steht vermittelnd zwischen der natürlichen und der vernünftigen Religion. Insofern handelt es sich nicht etwa um drei Religionsbegriffe Lessings, sondern um einen Religionsbegriff, dessen drei Aspekte den systematischen Zusammenhang der in der Erziehungsschrift geschilderten Religionsgeschichte bieten.

Wie haben wir uns diese Verknüpfung vorzustellen? Im unmittelbaren Anschluss an die beiden Paragraphen 14 und 15 wird diese in der Erziehungsschrift am Beispiel des Alten Testaments wie folgt entwickelt:

Ein Volk aber, das so roh, so ungeschickt zu abgezognen Gedanken war, noch so völlig in seiner Kindheit war, was war es für einer moralischen Erziehung fähig? [...] Der Erziehung durch unmittelbare sinnliche Strafen und Belohnungen. Auch hier also treffen Erziehung und Offenbarung zusammen. (FA X, 78)

¹³ Lessing erläutert den „mißlichen“ Übergang von Vernunft- zu Offenbarungswahrheiten an der zitierten Stelle mit einem Beispiel aus seiner Schulzeit, wo im Mathematikunterricht an „Sturms Tabellen“ (FA VIII, 319) eine Mischung von Geometrie und Chiromantie zu beobachten war.

¹⁴ Panajotis Kondylis, *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus*, Stuttgart 1981, S. 605.

¹⁵ Ich folge hier der Darstellung von Daniel Cyranka, *Lessing im Reinkarnationsdiskurs. Eine Untersuchung zu Kontext und Wirkung von G. E. Lessings Texten zur Seelenwanderung*, Göttingen 2005, S. 401; ders., „Natürlich – positiv – vernünftig. Der Religionsbegriff in Lessings Erziehungsschrift“, in: *Aufklärung. Stationen – Konflikte – Prozesse*, hg. von Ulrich Kronauer/Wilhelm Kühlmann, Eutin 2007, S. 39-61.

Dieses Vernunftmoment in der positiven Religion widerspricht nur scheinbar jenem berühmten Grundsatz, den Lessing gleichzeitig in seiner Schrift Ueber den Beweis des Geistes und der Kraft aufgestellt hat: „zufällige Geschichtswahrheiten können der Beweis von notwendigen Vernunftwahrheiten nie werden.“ (FA VIII, 441) Im Zentrum des Textes stehen die beiden Hauptbeweise der Apologetik: die biblischen Weissagungen und Wunder. Indem Lessing ihnen ‚Geist und Kraft‘ für die eigene Gegenwart abspricht, schließt er ein Begründungsverhältnis zwischen historischen und dogmatischen Wahrheiten des Christentums aus. Die dogmatischen Sätze des Christentums sind für Lessing Vernunftwahrheiten, die nicht im Verweis auf historisches Wissen begründet werden können; ebensowenig wie man „sich den Beweis eines mathematischen Satzes [...] durch Konsultation eines Experten“ ersparen kann: „Man gewinnt auf diese Weise Erfahrungswissen von notwendigen Wahrheiten, Wissen zweiter Klasse sozusagen.“¹⁶

Aus der genannten Prämisse zieht Lessing einen unerwarteten Schluss, der es erlaubt, den von Jesus gewirkten und von seinen Zeitgenossen historisch beglaubigten Wundern doch eine Funktion im Offenbarungsgeschehen zuzusprechen. Die Behauptungen der Augenzeugen haben für uns zwar ihre Beweiskraft verloren, dennoch ist anzunehmen, daß „nichts Geringeres als Wunder und erfüllte Weissagungen erfordert wurden, um erst die Menge aufmerksam darauf zu machen“ und so die Lehre Jesu zu verbreiten. „Die Menge aber auf etwas aufmerksam machen, heißt: den gesunden Menschenverstand auf die Spur helfen.“ Damit behalten die Wunder ihre Bedeutung für die allmählich fortschreitende Erziehung des Menschengeschlechts, sofern sie diese einmal besessen haben. Und das in ähnlicher Weise – diesen Vergleich wählt Lessing – wie eine „nützliche mathematische Wahrheit“ durch einen „offenbaren Trugschluß“ zustande gekommen sein kann. Der Anspruch auf Beweiskraft in einem strengen Sinne wird negiert, was den Offenbarungsbegriff gleichzeitig entlastet; sein Inhalt wird ja erst im Nachhinein durch die Vernunft erkannt.

Diese Wechselwirkung im Erziehungsprozess ist noch längst nicht abgeschlossen, wie die spekulativen Überlegungen in den Paragraphen 73, 74 u. 75 zeigen sollen. Lessing leitet diese mit dem Hinweis ein, dass im Neuen Testament „Wahrheiten vorgespiegelt werden“, welche die Vernunft erst zu „ändern ausgemachten Wahrheiten“ zu transformieren hat:

Z.E. die Lehre von der Dreyeinigkeit. – Wie, wenn diese Lehre den menschlichen Verstand, nach unendlichen Verirrungen rechts und links, nur endlich auf den Weg bringen sollte, zu erkennen, daß Gott in dem Verstande, in welchem endliche Dinge eins sind, unmöglich eins sein könne; daß auch seine Einheit eine transcendente Einheit sein müsse, welche eine Art von Mehrheit nicht ausschließt? [...] Wenn ich eine [...] Verdopplung in Gott zu erkennen glaube: so irre ich mich vielleicht nicht so wohl, als daß die Sprache meinen Begriffen unterliegt; und so viel bleibt doch immer unwidersprechlich, daß diejenigen, welche die Idee davon populär machen wollen, sich schwerlich faßlicher und schicklicher hätten ausdrücken können, als durch die Benennung eines Sohnes, den Gott von Ewigkeit zeugt. (FA X, 93)

Das Beispiel der Trinitätslehre ist natürlich keineswegs beliebig, wie ‚zum Exempel‘ gewählt, ebensowenig wie die nachfolgenden Lehren, die Lessing jeweils mit einem aufzähl-

¹⁶ Anton F. Koch, „Diez‘ Kritik der Möglichkeit einer Offenbarung“, in: Immanuel Carl Diez: Briefwechsel und Kantische Schriften. Wissensbegründung in der Glaubenskrisen Tübingen – Jena (1790-1792), hg. von Dieter Henrich, Stuttgart 1997, S. 987-1032, hier: S. 1010.

lenden „Und die ...“ einleitet, nämlich die Erbsündenlehre und die „Genugtuung des Sohnes“. Es handelt sich um drei fundamentale Lehrsätze des christlichen Glaubens, die seit der Jahrhundertmitte von der Neologie mehr oder weniger aufgegeben oder umgedeutet worden sind. Was die besonders heikle Sündenlehre anging, hatte die Schrift über Leibnitz von den ewigen Strafen die Erregungsbereitschaft der Reformen bereits getestet.

Doch zurück zu der eben zitierten Stelle, und zwar zunächst nicht im Blick auf den spekulativen Gehalt – die Deduktion der Dreifaltigkeit aus der Vorstellung Gottes von sich selbst –, als vielmehr der rhetorischen Ausdrucksweise, in der das fragliche Dogma „nach unendlichen Verirrungen“ unserer Vernunft endlich zugänglich geworden sei: „Was sich faktisch als endlich erwiesen hat, weil es schon beendet ist, wird hyperbolisch als unendlich apostrophiert.“¹⁷ Ist man einmal auf die sprachliche Gestaltung der Thesenfolge aufmerksam geworden, wird man den reflektierten Gebrauch der Stilfigur auch an anderer, ebenso prominenter Stelle erkennen. Gemeint ist der § 77, wo es heißt:

Und warum sollten wir nicht auch durch eine Religion [...] auf nähere und bessere Begriffe vom göttlichen Wesen [...] geleitet werden können, auf welche die menschliche Vernunft von selbst nimmermehr gekommen wäre?

Das ‚nimmermehr‘ läßt sich im Zusammenhang der zitierten Paragraphen als eine Hyperbel für einen – abgeschwächter formuliert – langen und doch endlichen Zeitraum lesen; dass sein „Umfang nicht bestimmt werden kann, widerspricht der Tatsache nicht, daß ihre Endlichkeit als notwendig gesehen wird. Hierdurch löst sich der scheinbare Widerspruch zu § 4, der in der Logik des Textes keinen Ort hat, in dessen Rhetorik auf.“¹⁸

Am Gebrauch der Hyperbel läßt sich zeigen, wie Lessing die Eindeutigkeit eines Sachverhaltes zugunsten einer starken Anschaulichkeit zurückstellt. Doch was bedeutet dies für die Argumentation? Bei den „unendlichen Verirrungen“ im Zusammenhang der Lehre von der Dreieinigkeit – so die Formulierung aus dem § 73 – erscheint es Lessing nicht mehr notwendig, in der vernunftgemäßen, hier apriorischen Reformulierung des Dogmas alle Bestandteile zu berücksichtigen; am Ende steht eine reduzierte ‚Zweieinigkeit‘ aus Vater und Sohn. Und ähnlich hat er in den Folgeparagraphen die Lehre von der Erbsünde und dem Opfertod Christi mit einer der physischen oder moralischen Entwicklung der menschlichen Natur entsprechenden, hier also aposteriorischen Notwendigkeit einsichtig zu machen versucht. Daraus läßt sich nur der Schluss ziehen, daß ihm an Eindeutigkeit hinsichtlich der Offenbarungsinhalte nicht gelegen war; wie es sich mit der philosophischen bzw. metaphysischen Erklärung verhält, ist eine andere Frage.

Am Ende setzt sich bei Lessing die Vernunftreligion durch, die positiven Religionen haben ihre erzieherische Rolle erschöpft. Man hat darauf hingewiesen, daß diese Theorie der drei Zeitalter im Widerspruch zu der in der Ringparabel formulierten Lösung des Nathan-Dramas steht.¹⁹ Vielleicht läßt sich dieser Widerspruch mildern, betrachtet man die poetische Anlage auch der Erziehungsschrift.²⁰ Bereits das Augustinus-Motto stellt

¹⁷ Volker C. Dörr, „Offenbarung, Vernunft und ‚fähigere Individuen‘. Die positiven Religionen in Lessings Erziehung des Menschengeschlechts“, in: Lessing Yearbook 26 (1994), S. 29-54, hier: S. 40.

¹⁸ Ebd. – Wie sich diese Interpretation zu dem bei der historischen Semantik ansetzenden Deutungsversuch Karl Eibls (GRM 65 [1984], S. 461-464) verhält, lohnt eine nähere Untersuchung.

¹⁹ Vgl. etwa Kondylis [Anm. 14], S. 610 oder Ernst Loeb, „Ringparabel und Erziehung des Menschengeschlechts: Widerspruch oder Ergänzung?“, in: Seminar 16 (1980), S. 125-135, bes. S. 128.

²⁰ Ich folge hier Karl Eibl, „Lauter Bilder und Gleichnisse. Lessings religionsphilosophische Begründung der Poesie“, in: DVS 59 (1985), S. 224-252, bes. S. 249ff.

den Text unter das Vorzeichen der Uneigentlichkeit; die Analogie zwischen Erziehung und Offenbarung lässt sich als literarisches Gleichnis interpretieren; die Organisation in Paragraphen ist nicht mehr als ein – ironisches? – Formzitat; das Spiel mit Verfasser und Herausgeber verleiht der Schrift einen fiktiven Rollencharakter. All das zugestanden, geht es Lessing doch auch, wie er in seinen Beiträgen zum Fragmentenstreit unablässig wiederholt, um ‚Wahrheit‘, die er in seinem Entwurf anzudeuten versucht. Dabei wird die Heilsgeschichte nur zu einem Teil neu bestimmt und es werden keineswegs alle Fragen beantwortet – etwa die nach dem Grund, weshalb das Menschengeschlecht überhaupt erzogen werden muss oder weshalb die Natur als erlösungsbedürftig erscheint.²¹

Wie auch immer: seine aus der Kritik der Apologetik entwickelte Geschichtsphilosophie hat Leser, Interpreten und Fortsetzer gefunden. Zu diesen gehörte Schelling, der 1802 in seinen Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums schrieb:

Versöhnung des von Gott abgefallenen Endlichen durch seine eigne Geburt in die Endlichkeit ist der erste Gedanke des Christenthums und die Vollendung seiner ganzen Ansicht des Universum und der Geschichte desselben in der Idee der Dreieinigkeit, welche eben deßwegen in ihm schlechthin nothwendig ist. Bekanntlich hat schon Lessing in der Schrift: Erziehung des Menschengeschlechts, die philosophische Bedeutung dieser Lehre zu enthüllen gesucht, und was er darüber gesagt hat, ist vielleicht das Speculativste, was er überhaupt geschrieben.²²

Im Anschluss an diese Bemerkung weist Schelling auf einen Mangel in der Konzeption Lessings hin, die mit der fehlenden Beziehung zwischen spekulativer Trinitätslehre und Weltgeschichte zu tun habe. Kurz: Lessing finde zu keinen ‚dogmatischen‘ Propositionen.

Darin kann man einen Vorzug der Erziehungsschrift sehen.

²¹ Vgl. Wilhelm Schmidt-Biggemann, Politische Theologie der Gegenaufklärung. Saint-Martin, De Maistre, Kleuker, Baader, Berlin 2004, S. 15.

²² Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums, in: Schellings Werke. Nach der Originalausgabe in neuer Anordnung, 3. Hauptband, hg. von Manfred Schröter, München 1965, S. 229-374, hier: S. 316. – Zur Diskussion der Lessingschen Thesen im Umkreis Schellings vgl. Gottschalk E. Guhrauer, Lessing's Erziehung des Menschengeschlechts kritisch und philosophisch erörtert. Eine Beleuchtung der Bekenntnisse in W. Körte's: Albrecht Thaer, Berlin 1841, S. 115ff.

„Harmonie der Zwecke“. Immanuel Kant über das Ideal einer ‚aufgeklärten Religion‘

„[...] bis vollkommene Kunst (oder Kultur, C.B.) wieder Natur wird: als welches das letzte Ziel der sittlichen Bestimmung der Menschengattung ist.“ (Immanuel Kant, *Mutmaßlicher Anfang der Menschheitsgeschichte*, VIII 118)

1. Einführung: Harmonie der Zwecke: West-östliche Annäherungen

Nicht Harmonie der Zwecke, sondern Streit und Widerstreit in einer Tradition des Traditionsbruchs scheinen den Entwicklungsgang abendländischer Philosophie zu begleiten: Sein und Werden, Ruhe und Bewegung, Identität und Differenz, Freiheit und Notwendigkeit, Körper und Geist, Idealismus und Realismus, werden in den Gigantomachien zwischen Parmenides und Heraklit, zwischen Locke und Leibniz, Carnap und Heidegger, in kontradiktorische Verhältnisse gerückt, die mal das Sein intelligibilisieren, mal das Denken naturalisieren.

Darum attestierte Martin Heidegger den Spuren abendländischen Denkens seit ihrem Ausstieg aus Parmenides' Logos der vernehmenden Rede und ihrem Einstieg in die begriffsdifferenzierende, die dianoetische Annäherung durch Platon und Aristoteles, einen unvermeidlichen Streit zwischen den vereinseitigten Polen: Sobald sich, so die These, das Denken nicht mehr vom Sein bestimmen lasse und von diesem sein Maß und Gesetz empfangen werde mal – wie in den Positionen idealistischer Spekulation – der Seins- im Wissenssinn, mal – wie in der nachhegelschen Ära seit Nietzsche – der Wissens- im Seinsinn absorbiert.

Gewahrt bliebe die innere Verbindung der Pole jedoch, so Heidegger, – in den vielfältigen nicht-europäischen Philosophien wie in der vorsokratischen griechischen Philosophie – im versuchten Ausgleich zwischen Denken und Sein, Sein und Sollen, Wesen und Erscheinung: Auf präsozialistisch-orientalischen Fährten solle darum, aller Polarität voraus, ein An-denken an den Ort der Mitte das einigende Band ihrer Verbindung erneut lichten: Ähnlich dem Tao Laotse erreiche ein solcher Weg dann jenes Zwischen, das die Urpolarität von Denken und Sein trägt und erhellt und seinen zeitlich bestimmten, stets gefährdeten Ausgleich mal im Bilde naturwissenschaftlicher Forschung (in der Gestalt der planetarischen Technik) mal – wie erhofft – im neuen Dichten und Denken finde.

In ähnlicher Weise beziehen auch neuere chinesische Positionen ihren Impuls aus dem Geiste des Ausgleichs zwischen den Formen des westlichen und des östlichen Denkens: In Lik Kuen Tongs Suche nach einer Auflösung der Gegensätze zwischen dem „Logical

inquiry“ westlicher Rationalität und dem östlichen „Dao-learning“ soll ein dritter Weg, der mittlere Weg, ihre Verbindung erreichen.¹

Von der Idee der Einheit der Kräfte zwischen der westlichen Dominanz der theoretischen Philosophie und dem chinesischen Primat der Ethik ist auch Guo Yi's Idee einer neuen Metaphysik getragen: Das Weltgefüge der gedanklichen Ordnungen bewege sich, so Guo Yi, – in der Wechselverschränkung der Pole – auf einen Ausgleich zu: Aus den Defiziten beider Seiten – der westlichen wie der chinesischen Philosophie – müssten Wege in eine weltphilosophisch tragfähige Komplementarität der Pole gefunden werden:

We need a clear understanding of the defects and tasks of Chinese and Western philosophies. The major defect of Chinese philosophy is the absence of a theory of knowledge, while the major defect of Western philosophy is the breakdown of its theory of value. Therefore the challenge for Chinese philosophy is to construct a theory of knowledge to support its theory of value. The challenge for Western philosophy is to reconstruct its theory of value to oversee its theory of knowledge.²

Gesucht wird somit nach einem philosophischen System, einer Weltphilosophie, durch die die ethischen Maximen oder Zwecke in eine verpflichtende Rolle, die theoretische Philosophie aber in eine helfende Stellung gebracht werden.

In beiden Traditionen finden wir somit fruchtbare und anschlussfähige Modelle der Integration der Extreme: Kants Philosophie, der ich mich im Folgenden widmen möchte, gewinnt dabei seine Zentralstellung für das abendländische Denken aus der Umbruchlage des europäischen Geistes:

Betonen werde ich die vermittelnde Funktion der Kantischen Philosophie. Sie nimmt bezogen auf die scientifische Wende der neuzeitlichen Philosophie wie ihren Weg in ein nachmetaphysisches Zeitalter eine Zwischenstellung ein: Indem Kant die platonisch-aristotelische Erbschaft des spekulativ-metaphysischen Denkens mit der neuzeitlichen Wissenschaftsorientierung auf transzendentaler Grundlage zu verbinden sucht, wollte er den Erfahrungsbezug des Wissens mit der Vernunftidee einer zu gestaltenden sinnlich-sittlichen Welt versöhnen. Dabei diene ihm die Analyse der Formbedingungen des Denkens und Erkennens allein als Heuristik: Unser Wissen und Erkennen sollte auf die phänomenale Welt zu beschränken sein, um unserem freien Handeln am Maß des höchsten Guten in einer Welt unter moralischen Gesetzen Raum zu schaffen.

Doch ist die abendländische Philosophie in ihren stärksten Traditionen von der Idee einer Wechseldurchdringung der Extreme geleitet:

Platons Philosophie ist nur aus der Synthese zwischen den gegenläufigen parmenideisch-herakliteischen Traditionen begreiflich: Identität und Differenz, Ruhe und Bewegung werden im dialogischen Wechselspiel der Reden auf dianoetische Weise verwoben; Kants kritische Philosophie ist der Versuch, die Idee unbedingter moralischer

¹ Lik Kuen Tong, „Dao and Logos: Prolegomena to a Quintessential Hermeutics – With Specific Reference to its Implications for Intercultural Philosophy“, in: Claudia Bickmann u.a. (Hgg.), *Tradition und Traditionsbruch zwischen Skepsis und Dogmatik*, Amsterdam, New York 2006, S. 461-469; ferner: ders., „The Art of Appropriation: Towards a Field-Being Conception of Philosophy“, in: *The International Journal for Field-Being, IJFB IJFB*, Vol. 1(1), Part 1, Article No. 1, 2001. URL: <http://www.iifb.org/ijfb/LKTong-1-1>.

² Vgl. Guo Yi, „Knowledge, Value and Life-World. A New Philosophical View based on Confucianism and Taoism“. Unveröffentlichter Kolloquiums-Vortrag während des Kongresses der DGPhil im September 2008.

Selbstgesetzgebung mit dem steten Wandel der Kontingenz endlichen Wissens zu versöhnen; Hegels Idee des absoluten Geistes ist der Versuch, in der indifferenzierenden Idee des Absoluten die Wechseldurchdringung von Natur und Geist begrifflich zu machen; Schellings Philosophie sucht die Polarität von Geist und Natur im Potenzsystem einer integrativen Identitätsform zu finden: Es sind die synthetisierenden Gestalten, die die vereinsichtigten Pole – ganz im Sinne von Platons Gigantenstreit im ‚Sophistes‘ – zu reintegrieren suchen.

Martin Heidegger greift noch weit über diesen innereuropäischen Diskurs hinaus in den Horizont einer Weltphilosophie, in der sich ‚im neuen Anfang‘ des Denkens das vor-sokratische, das vernehmende Denken mit dem östlichen Denken verbinden kann. Die planetarische Technik soll in den Dienst eines Ethos gestellt werden, in dessen Mittelpunkt die Idee einer Menschheit steht, die erneut – sich nähend an der inneren wie der äußeren Natur – die Wahrheit des Seins in ihrer je gemäßen Seinslichtung erfährt. Wenn ‚theoria‘ dann erneut aufnehmendes, vernehmendes Denken meine und der Logos erneut zum Ort der Versammlung werde, in dem wir uns in Übereinstimmung (harmonia), in ein Einvernehmen, mit dem Sein versetzten könnten, so wäre diese Grundbewegung oder der Weg des Philosophierens von einer Rückbindung an einen ewigen Ursprung, – wie er im Tao Laotsees zur Sprache kommt, – gar nicht so weit entfernt.

2. Das Integral einer sinnlich-sittlichen Weltordnung – aus transzendentaler Perspektive

Wie nun soll eine Synthese nicht nur zwischen Natur und Geist, Denken und Sein, sondern auch zwischen den extremen Zugangsarten einer ethisch motivierten Philosophie des Dao-learning und der eher epistemisch orientierten Logos-Philosophie abendländischer Prägung im Horizont einer aufgeklärten, einer bescheiden gewordenen Vernunft möglich sein?

Kants Philosophie liefert im Umbruch der abendländischen Philosophie in Richtung auf ihre Wissenschaftsorientierung eine Weltbeschreibung, die am Maß der Universalisierbarkeit des moralischen Gesetzes auf die Idee eines Weltganzen bezogen ist, in dem alle Teile, die natürliche wie die moralische Welt, in der Spannung vereint-entgegengesetzter Kräfte je wechselseitig zu integrieren sind.

Fichte, Schelling und Hegel sind ihm in dieser Zielrichtung gefolgt und haben seine Urpolarität der sinnlich-übersinnlichen Kräfte zum treibenden Movens in der Entfaltung des Seinsganzen wie seiner systematischen Beschreibung gemacht; darin sollte die Idee des Seinsganzen nur von der Finalität einer auf Freiheit gründenden moralischen Welt aus aufzuschließen sein; Freiheit damit nur zu realisieren sein, wenn sie mit der natürlichen Ordnung auch harmonisieren konnte.

Dabei sollte die Harmonie der Kräfte, so Kant gegen Leibniz, nicht mehr im Horizont einer Universalmonade als prä-etabliert zu begreifen sein: Vielmehr sollte die Fallibilität unserer empirischen Weltorientierung eine mögliche Harmonie aller Zwecke als stets bedrohte Herausforderung greifbar werden lassen, die in unseren vereinten Willen zwar erstrebt, nicht aber durch diese auch erreicht werden kann.

Wie aber sollte nun in Kants Philosophie die Einheit zwischen diesen kontradiktorisch entgegengesetzten Kräften denkbar sein? War nicht der Widerstreit der Vernunft mit sich selbst Kants letztes Wort, wodurch sein Dualismus entgegengesetzter Kräfte zugleich produktiver Ausgang für die nachkantische Philosophie werden sollte?

Kants „Mutmaßliche Anfänge der Menschheitsgeschichte“ benennen den letzten Zweck seines Unternehmens: Es sollte soweit den in der Welt zu integrierenden Zwecken zu folgen sein, „[...] bis vollkommene Kunst (oder Kultur, C. B.) wieder Natur wird: (als) welches das letzte Ziel der sittlichen Bestimmung der Menschengattung ist.“ (Kant, MA, VIII 118).

Eine Kultur gelte es somit zu erstreben, die so beschaffen sei, als sei sie von Natur aus so gewollt; dies, so die These, das letzte Ziel der kantischen Philosophie.

Eine derartige Zweckordnung, die sich die Idee des ‚höchsten Gutes‘ als Leithorizont einer zu gestaltenden moralischen Welt nimmt, um das Glück aller Einzelnen zu befördern, sollte jedoch nicht durch reine Vernunftwissenschaft nur in und aus Begriffen – im Sinne des ‚sensus scholastico‘ – zu erreichen sein.

Vielmehr erschließe sie sich allein einer Form des Philosophierens, die uns – im Sinne des ‚sensu cosmopolitico‘ – die letzten Zwecke der menschlichen Vernunft auch weisen kann: nämlich „der Weisheit“ – als dem integrierenden Fluchtpunkt aller menschlichen Bestrebungen des Einzelnen. Eine solche allein durch die Weisheit der Einzelnen mögliche Ordnung aus Zwecken mache nun, so Kant, zugleich „einen obern Zweck“ erforderlich, „in welchem die andern Zwecke ihre Einheit“³ finden. Dieser höchste Zweck gilt ihm als Ort des Integrals, in dem sich unser bewusstes Leben auszulegen sucht, als jenes letzte Worum-willen der gesamten Seins- und Sollensordnung, das Kant in der Idee einer ‚aufgeklärten Religion‘ zu finden sucht.

3. Der Weg in die ‚aufgeklärte Religion‘

Auf drei Ebenen wollen wir nun Kants Idee einer ‚aufgeklärten Religion‘ als Quelle für die Harmonie der Zwecke untersuchen:

(I) In einem ersten Verwendungssinn werden wir dabei den sinnlichkeitsbezüglichen Harmoniegedanken, auf der zweiten Ebene (II) das vernunftbezügliche Verständnis der Harmonie der Zwecke und schließlich in einem dritten Sinn (III) das sinn-bezügliche Verständnis vereint-entgegengesetzter Kräfte zur Sprache bringen. Mit diesem letzten Ort ist dann zugleich auch der Sinnhorizont geöffnet, der sich nur im Wissen um die Grenzen des Wissbaren erschließt und der uns in der Idee eines selbst nicht mehr relativierbaren Sinnpostulates entgegentritt, das uns eine Antwort auf die (für uns unausweichliche) Frage nach einem letzten Worum-willen zu geben vermag, indem es die Möglichkeiten der Erfüllung unserer Hoffnungen in einem glückenden Leben in einer Welt unter moralischen Gesetzen in Aussicht stellt. Es ist dies eine Finalität, die wir in verschiedensten

³ Immanuel Kant, *Vorlesungen über die Metaphysik*, hg. von K. H. L. Pölit, Erfurt 1921, PM V. Vgl. auch: Claudia Bickmann, *Immanuel Kants Weltphilosophie*, Nordhausen 2006 und Claudia Bickmann, *Differenz oder das Denken des Denkens*, Hamburg 1996.

Ansätzen der neueren chinesischen Philosophie als ultimate reality, als final value wie als Dao ausgelegt finden: „The sphere of Dao is the transcendent and absolute ontological world. It is the origin of the universe and the root of the world. It is an absolute ‘great whole’ 大全, boundless, ceaseless, all-embracing, without beginning or end. The sphere of Dao is formed by three fundamental elements, namely Zhi 值, Li 理 and Qi 氣. Zhi 值 is the being of value and meaning. Qi 氣 is the being of energy and matter. Li 理 is the being of form, reason, law and principle.“⁴

A. Der sinnlichkeitsbezügliche Harmoniegedanke

Der erste Schauplatz der gesuchten wechselseitigen Integration von natürlicher und sittlicher Ordnung ist die ‚ästhetische Urteilskraft‘ in Kants dritter Kritik: ‚Von unten auf‘ werden wir Zeuge der Integration unserer sinnlichen mit unserer übersinnlichen Natur, d.h. einer ins Sinnliche eingelassenen, eingebetteten Vernunft, die verdeutlicht, wie sinnliche und übersinnliche, intelligible Momente je schon integriert und aufeinander verwiesen sind. Dabei gilt die Kunst als erster Indikator jener Wechselintegration: Sie offenbart sowohl Einheit wie Differenz von Sinnlichem und Übersinnlichem, indem sie in Harmonie mit der Natur – im Geschmacksurteil des Schönen – oder aber im Widerstreit mit ihr – in der Sphäre des Dynamisch-Erhabenen, der ‚ästhetischen Idee‘ Ausdruck verleiht, durch die die Sinnessphäre sich entweder organisiert oder aber aller Repräsentanz entzogen bleibt. Die ästhetische Idee indiziert dann das Zusammenspiel der Kräfte, indem sie vereint und trennt, teilhat am Bedingten wie am Unbedingten gleichermaßen.

Im freien Spiel der Einbildung finden der frei apprehendierende Verstand und der Sinnesbezug in den verstreut gegebenen Erscheinungen zusammen; als Organ der Vermittlung zielt die Einbildung – rezeptiv den Phänomenen zugewandt – zugleich apprehendierend, ordnend, über diese hinaus auf ein Übersinnliches, auf die ästhetische Idee, die ihrerseits dann das Sittlich-Moralische vorzubereiten vermag. Die Sphäre der Kunst gilt Kant als ein erstes Indiz für die sinnlich-übersinnliche Doppelstruktur unseres Weltbezugs: Wir vermeinen jenes vorgegebene ästhetische Objekt in spontanen Akten selbst zu erzeugen, und werden doch (im freien Spiel unserer Einbildung) am Schattenriss der phänomenalen Welt in eine Übereinstimmung mit dieser gebracht. Allein in der Sphäre des Schönen jedoch erreichen wir ein harmonisches Zusammenspiel von Intelligibilität und Materialität, – um in der Gestalt des Dynamisch-Erhabenen zugleich auch Zeuge der Unverträglichkeit beider Sphären zu werden.

Doch ist dieses freie Zusammenspiel beider Gemütskräfte für Kant nicht maßstabslos. Die raum-zeitliche Beschaffenheit setzt vielmehr (quasi) ‚von unten her‘ der frei spielenden Einbildungskraft enge Grenzen. Und so wie dann „zur Beurteilung schöner Gegenstände als solcher Geschmack erfordert“ sei, so „zur schönen Kunst, d.h. der Hervorbringung solcher Gegenstände“,⁵ ein Talent, das der Natur die Regeln abzulau-

⁴ Vgl. Guo Yi, „Knowledge, Value and Life-World. A New Philosophical View based on Confucianism and Taoism“. Unveröffentlichter Kolloquiums-Vortrag während des Kongresses der DGPhil im September 2008.

⁵ Kant, KU, A 185 B 187.

schen vermag⁶ und das es vermag, die an sich zweckmäßige Organisation der Natur, ihre Zweckmäßigkeit ohne Zweck, als das ‚natürliche‘ Leitbild seiner Produktion wie Rezeption in sich aufzunehmen und einen Gegenstand rein aus Ideen zu entwickeln.

Ein Gegenstand aber, der nur aus Ideen möglich ist, gilt Kant als ein in sich gefügtes Gebilde, in dem die Teile als Teile des Ganzen nur durch Bezug auf diese Idee als ihren Zweck begreiflich sind. Ein solcher Gegenstand ist im Sinne der ‚Kritik der Urteilskraft‘ dann sowohl das Kunstwerk als auch das zweckmäßig organisierte Gebilde der Natur. Und es ist dieser Bezug auf ein sinnlich gegebenes, zweckmäßig organisiertes Ganzes, den Kant ‚ästhetische Idee‘ nennt.

Worauf beruht nun die einheitsstiftende Kraft der ästhetischen Idee? Kant läßt es bezogen auf die sinnlichkeitsbezügliche Harmonie der Kräfte an Klarheit nicht fehlen, indem er zu der – bereits genannten – doppelten Spiegelung greift: Ihm gilt als schöne Kunst „eine Kunst, sofern sie zugleich Natur zu sein scheint“ (ebd. A 177 B 179). Und dennoch müsse man sich bewusst bleiben, „dass es Kunst sei, und nicht Natur“ (ebd.); und gleichwohl muss die Zweckmäßigkeit in der Form desselben so erscheinen, „als ob es ein Produkt der bloßen Natur sei. Die Natur war schön, wenn sie zugleich als Kunst aussah; und die Kunst kann nur schön genannt werden, wenn wir uns bewusst sind, sie sei Kunst, und sie uns doch als Natur aussieht“ (ebd. A 177 B 180).

B. Der vernunftbezügliche Harmoniegedanke

Die ästhetische Idee ist zugleich Schlüssel für das Verständnis der moralischen Idee. Denn darin ist die ästhetische Idee der Vernunftidee verwandt, dass wir mit ihr in gleicher Weise intuitiv-synoptisch ein Ganzes in den Blick zu nehmen vermögen. Ästhetische Idee und Vernunftidee sind Platzhalter eines Einheitsgedankens, – verantwortlich dafür, ein Ganzes als die Einheit polar entgegengesetzter Bestimmungen vorzustellen.

Bezogen auf Kants Idee einer harmonischen Welt gilt somit der Zweckbegriff, die Finalität der gesamten Seins- und Sollensordnung als das einheitsstiftende Prinzip, durch das unsere höchsten natürlichen Bestrebungen mit unseren sittlichen auch harmonisieren können.

Nicht die Idee einer höchsten Substanz oder aber die Kausalität determinierender Gesetzmäßigkeit, auch nicht die Idee der Kosmologie, oder aber die Prinzipien der teleologischen Urteilskraft gelten Kant als letzte Horizonte für die Idee einer harmonischen Welt, sondern vielmehr dasjenige, was am Ende der ‚Kritik der Urteilskraft‘ als die Finalität einer aus Freiheit möglichen Gesetzesordnung und damit als ‚Endzweck‘ des Seinsganzen begreiflich gemacht werden soll.

Mit dem Endzweck harmonisch sich fügender Zwecke in einer Welt unter moralischen Gesetzen werden jedoch zwei Ebenen des vernunftbezüglichen Harmoniegedankens zugleich betreten: Vernunftbezügliche Harmonie betrifft nämlich nicht allein die ontische Sphäre lebendiger Zwecksetzung der freien moralischen Wesen, sondern er betrifft auch die epistemisch-metaphysische Ebene der Vernunft selbst und ihre Prinzi-

⁶ Vgl. Kant, KU, V 307: „Genie ist das Talent (Naturgabe), welches der Kunst die Regel giebt. Da das Talent als angebournes productives Vermögen des Künstlers selbst zur Natur gehört, so könnte man sich auch so ausdrücken: Genie ist die angeborne Gemüthsanlage (ingenium), durch welche die Natur der Kunst die Regel giebt.“

pien, durch die wir diese Ordnung zugleich sehen, ergründen und gestalten können. Denn auch die Vernunft wird als in sich gefügtes Ganzes, als Organ ausgelegt, durch das die Idee des gelingenden Lebens im Selbstbewusstsein der Einzelnen verankert ist. Die Einheit aus Zwecken muss darum mit der Selbstbezüglichkeit dieser Ordnung zugleich kompatibel sein, soll sie nicht blind und ohne Selbstbewusstsein bleiben. Und darum wird das Prinzip dieser Einheit – um der Intelligibilität jener höchsten Zweckordnung willen – als ein vernünftiges Prinzip auszulegen sein. Denn erst diese sich selbst sehende und begreifende Vernunft wird auch in der Lage sein, die notwendige Übersetzungsleistung zwischen den kulturell geprägten Weltauslegungen zu leisten. Dafür bedarf es nämlich nicht allein einer in die Naturordnung eingelassenen welthaltigen Vernunft, sondern einer Vernunft, die ihre Einheit und Differenz mit der natürlichen Ordnung zugleich auch ergründen und begreifen und mit anderen Zugangsarten in ein Verhältnis setzen kann.

C. Der sinn-bezügliche Harmoniegedanke im Horizont einer ‚aufgeklärten Religion‘

Diese notwendige Wechselintegration von Sinnlichkeit und Sittlichkeit, Intelligibilität und Materialität, setzt nun, so Kant, zugleich voraus, daß wir in Bezug auf „etwas im Subjekte selbst und außer ihm“ (KU, A 255 B 258) ein Prinzip annehmen, das weder das Eine noch das Andere ist, mithin „nicht Natur, auch nicht Freiheit“ (ebd.) (oder Geist) genannt werden kann; – welches aber gleichwohl, wenn auch auf unbekannte Art, ihre Einheit begrifflich machen kann. Denn gäbe es nicht ein solches ‚übersinnliches intelligibles Substrat‘, wodurch Mensch und Kosmos, Ich und Welt, Freiheit der Zwecke und durchgängig bestimmte Erscheinungswelt, in ihrer Einheit begrifflich würden: Eine Antwort auf die Frage, wie denn Intelligibilität und Materialität in Natur und Kunst wechselseitig integriert sind, wäre, so Kant, nicht möglich.⁷

So können wir in diesem dritten, dem sinn-bezüglichen Verwendungssinn des Harmoniegedankens, den inneren Zusammenhang der harmonisch gedachten Seins- und Sollensordnung nur begreifen, wenn wir uns dieses durchgängig bestimmte Ganze als, wie Kant in der Kritik der reinen Vernunft A 815 ausführt, „aus einer Idee entsprungen [...] vorstellen“.⁸

Einen vergleichbaren Gedanken finden wir im ersten programmatischen Kapitel von Laotse ‚Tao de King‘, in dem die beiden polar entgegengesetzten Kräfte als nur mehr zwei Namen des einen Ursprungs begriffen werden. „Beides habe“ wie es dort heißt, „einen Ursprung und nur verschiedene Namen. Diese Einheit ist das Große Geheimnis. Und des Geheimnisses noch tieferes Geheimnis: Das ist die Pforte der Offenbarwerdung aller Kräfte“.⁹

Dabei ist die für die reflektierende Urteilskraft leitende Annahme eines ‚Endzwecks der Schöpfung‘, keineswegs der Schluss von der moralischen Teleologie auf eine Theologie. Der moralphilosophische Beweis der Existenz eines einigen Urwesens nehme nicht ein

⁷ Vgl. zu diesen Ausführungen auch: Claudia Bickmann, „Kants Sinnliches Scheinen der Idee. Die Einheit von Ethik und Ästhetik in Kants Ethiktheologie“, in: Das Geistige und das Sinnliche in der Kunst, hg. von Dieter Wandschneider, Würzburg 2005, S. 13-29.

⁸ KrV, A 815 B 843.

⁹ Laotse: Tao Te King, übers. u. hg. von Richard Wilhelm, vgl. Laotse-Tao, München 1998, S. 41.

von unseren moralisch bestimmten Zwecken unabhängiges höchstes Wesen an, sondern dieses ‚einige Urwesen‘ sei uns ‚allein durch unseren freien moralischen Willen verbindlich‘.¹⁰ Dies bedeutet für uns allein, so zu tun, als ob dieser sein Maß von einer höchsten Instanz außer ihm selbst empfangen könne. Doch ist das Göttliche nur ein immanentes Maß und Prinzip unserer Handlungen. Denn wir selbst sind es, ‚die vereinten Kräfte der Menschheit, die ihr moralisch verbindliches Handeln am Maß der Idee des höchsten Guts bemessen‘ – als ob es ein von unserem Handeln und Wollen unabhängiges höchstes Wesen wäre. Hier wird Kants Idee einer aufgeklärten Religion greifbar: Denn, so Kant, „wir werden, so weit praktische Vernunft uns zu führen das Recht hat, Handlungen nicht darum für verbindlich halten, weil sie Gebote Gottes sind, sondern sie darum als göttliche Gebote ansehen, weil wir dazu innerlich verbindlich sind. Wir werden die Freiheit, unter der zweckmäßigen Einheit nach Prinzipien der Vernunft, studieren, und nur so fern glauben, dem göttlichen Willen gemäß zu sein, als wir das Sittengesetz, welches uns die Vernunft aus der Natur der Handlungen selbst lehrt, heilig halten, ihm dadurch allein zu dienen glauben, daß wir das Weltbeste an uns und an andern befördern. Die Moralthologie ist also nur von immanentem Gebrauche, nämlich unsere Bestimmung hier in der Welt zu erfüllen, indem wir in das System aller Zwecke passen“ (ebd. A 819 B 847; kursiv C.B.).

Somit schließt Kant, um der Moralität einer zu gestaltenden Weltordnung und mit dieser der Idee eines Endzwecks der Schöpfung willen „[...] daß [...] zu dieser Schöpfung, d. i. der Existenz der Dinge gemäß einem Endzwecke, erstlich ein verständiges, aber zweitens nicht bloß (wie zu der Möglichkeit der Dinge der Natur, die wir als Zwecke zu beurtheilen genöthigt waren) ein verständiges, sondern ein zugleich moralisches Wesen als Welturheber, mithin ein Gott angenommen werden müsse.“¹¹

So haben wir im Sinne Kants und dies ist der Kern seiner Ethiktheologie, „nicht bloß einen moralischen Grund [...], einen Endzweck der Schöpfung (als Wirkung), sondern auch ein moralisches Wesen als Urgrund der Schöpfung“ (ebd.) anzunehmen.

a. Das ‚ethische Gemeinwesen‘ in einem weltbürgerlichen Ganzen¹²

Mit dem Sittengebot ist darum nicht bereits die hinreichende Bedingung für ein gelingendes Leben erreicht; dazu bedarf es nach bisher Gesagtem vielmehr noch eines ‚materialiter erfüllenden Gehaltes‘, den der Mensch mit seinen moralischen Zwecken verbinden kann. Mit diesem allein, dem ‚höchsten in der Welt zu realisierenden Guten‘ sollte dann erst eine Aussicht auf eine Erfüllung unseres moralisch bestimmten Willens in einem glückseligen Leben möglich sein.

Was nun für das gelingende Leben der Einzelnen gilt, lässt sich nach Kant auch für die Herausbildung eines ‚ethischen Gemeinwesens‘ sagen: so wie für den Einzelnen die Form der Sittlichkeit nur die eine Seite eines Verhältnisses ist und die Erfüllung seiner Hoffnungen allererst in dem ihr proportional zugemessenen materialen Gehalt, in der Glückseligkeit, zu finden ist, – so kulminiert der höchste Zweck der Menschheit auch in einem Prinzip, in dem die formale Seite des Prozesses – die Gesetzesform der ethischen Gemeinschaftlichkeit¹³ – mit dem materialen Gehalt einer gelingenden Vergemein-

¹⁰ Kant, KrV, A 819 B 847.

¹¹ Kant, KU, A 428 B 433.

¹² Vgl. dazu: Kant, Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, A 283 B 301; ferner: KU, A 389 B 394.

¹³ KU, A 389 B 394.

schaftung auch zusammenfinden kann: Im Prinzip ihrer Verbindung, im ‚höchsten abgeleiteten Gut‘, als dem Prinzip einer gelingenden weltbürgerlichen Gemeinschaft. In diesem sind wir dann nicht nur als sittliche Wesen präsent, sondern in ihm ist auch die Idee unserer Glücksversprechen aufgehoben: Glückswürdigkeit und Sittlichkeit sind in dieser Idee wie apriorische Form und aposteriorischer Gehalt miteinander vereint. Was nun in diesem Ideal des ‚höchsten Guts‘ als a priori vereint gedacht werden kann, wird in der endlichen Welt zur unendlichen Aufgabe einer sich zum Besseren hin entwerfenden freien Menschheit. Dass ein solches höchstes Gut aber angenommen werden muss, ergibt sich für Kant aus einem negativen Beweisgang: Denn insofern „[...] die Beförderung des höchsten Guts, [...] ein a priori notwendiges Objekt unseres Willens (kursiv, C.B.) ist, und mit dem moralischen Gesetze unzertrennlich zusammenhängt“ so muß die Unmöglichkeit des höchsten Guts auch die Falschheit des moralischen Gesetzes beweisen. „Ist also das höchste Gut nach praktischen Regeln unmöglich, so muss auch das moralische Gesetz, welches gebietet, dasselbe zu befördern, phantastisch und auf leere eingebilddete Zwecke gestellt, mithin an sich falsch sein.“¹⁴

Somit gilt für Kant, dass der Mensch zur Hoffnung auf einen mit seiner sittlichen Handlung verbundenen glücklichen Ausgang auch berechtigt ist, da die Welt selbst so beschaffen ist, dass Sinnliches und Übersinnliches, Sittlichkeit und Glückseligkeit, in ihr prinzipiell zur Übereinstimmung gebracht werden können. Beide Gesetzestypen, Kausalität aus Freiheit und die natürliche Kausalität, müssen darum in einem Prinzip zusammenfinden können, das die Integrierbarkeit beider Sphären in einem System harmonisch aufeinander bezogener Kräfte auch begrifflich machen kann.

b. Aufgeklärte Religion

Einleitend in seine Religionsschrift *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* verdeutlicht Kant nun die Art der Abhängigkeit zwischen Religion und Moralität: „Moral, so fern sie auf dem Begriffe des Menschen, als eines freien, eben darum aber auch sich selbst durch seine Vernunft an unbedingte Gesetze bindenden Wesens, gegründet ist, bedarf (zwar) weder der Idee eines andern Wesens über ihm, um seine Pflicht zu erkennen, noch einer andern Triebfeder als des Gesetzes selbst, um sie zu beobachten“¹⁵ (Denn Moralität setze Freiheit voraus, und so sei eine jede Legitimationsinstanz, die nicht „aus ihm selbst und seiner Freiheit entspringt“ (ebd.), eine eigene Schuld. Die Moralität bedarf also „keineswegs der Religion, sondern, vermöge der reinen praktischen Vernunft, ist sie sich selbst genug“ (ebd. BA IV)).

Doch auch wenn unser Wille frei und der Bestimmungsgrund unseres Willens allein auf der Übereinstimmung mit dem moralischen Gesetz beruht, so ist die freie moralische Willensäußerung gleichwohl an den notwendigen Folgen seiner Maximen interessiert.

Denn Finalität unserer Handlungen kann nicht nur der Form nach, sondern muss auch „ihrem Gehalte nach als das Vollkommenste und Beste gelten (können).“ Und so können diese Zwecke nicht nur dasjenige betreffen, „was wir allein aus Pflicht tun sollen“,

¹⁴ KpV, A 205.

¹⁵ Kant, *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, BA III.

sondern auch dasjenige, was wir dementsprechend – proportioniert – als unser Lebensglück erhoffen dürfen.¹⁶

Nun kann jedoch das erstrebte Objekt unseres freien Willens nicht ein je bestimmtes, konkretes Objekt sein, worum willen unser Handeln moralisch ist, sondern der bloßen Gesetzesform gemäß ist allein die „Idee von einem Objekte, welches die formale Bedingung aller Zwecke, wie wir sie haben sollen (die Pflicht), und zugleich alles damit zusammenstim-mende Bedingte aller derjenigen Zwecke, die wir haben (die jener ihrer Beobachtung angemessene Glückseligkeit), zusammen vereinigt in sich enthält, das ist, die Idee des höchsten Guts in der Welt, zu dessen Möglichkeit wir ein höheres moralisches, heiligstes und allver-mögendes Wesen annehmen müssen, das allein beide Elemente desselben vereinigen kann“ (ebd.).

Nicht ein singulärer Gegenstand darum, ein einzelnes empirisches Objekt kann jenes erstrebte, durch unsere moralische Willensbekundung ermöglichte Objekt sein, sondern es muss – quasi unbegrifflich – die formale Bedingung aller Zwecke genannt werden können, muss alle diese in höchster Vollendung in sich vereinen, mithin also Ermöglichungsgrund aller höchsten Zwecke, der natürlichen wie der sittlichen gleichermaßen sein können.

Dieses formale Objekt der Harmonie sinnlich-sittlicher Zwecke nennt Kant die „Idee eines höchsten Guts in der Welt“.¹⁷ Um dieser Idee einer harmonisch sich fügenden Weltordnung willen wird eine aufgeklärte Religion darum unvermeidlich: Nicht zur Ausführung unseres moralisch bestimmten Willens, – dazu bedarf es nach Kant „keines Zwecks, sondern d[es] Gesetz[es]“, – aber für die Realisierung der damit verbundenen höchsten Zwecke, nämlich das zu erreichende höchste Gut in dieser Welt, müssen wir ein „höheres, moralisches, heiligstes und allvermögendes Wesen annehmen [...], das allein beide Elemente desselben vereinigen kann“ (ebd.). Denn bezogen auf unsere moralischen Handlungen kann diese Idee nicht leer sein –; da sie allem „unserem Tun und Lassen doch irgendeinen Endzweck“ beigesellt, „der von der Vernunft gerechtfertigt werden kann“ (ebd.).

So ist Moralität an die Idee eines Endzweckes gebunden. Erst durch diesen nämlich verschafft sie ihren Pflichten „einen besondern Beziehungspunkt der Vereinigung aller Zwecke“ (ebd.) Und es ist allein durch jenen Endzweck, dass eine Verbindung der „Zweckmäßigkeit aus Freiheit mit der Zweckmäßigkeit der Natur“ (ebd.) möglich wird. Die Einheit beider liegt unserem Handeln wie der Welt gegebener Abhängigkeiten nicht als präetablierte Ordnung bereits zugrunde, sondern wird als Endzweck bloß erstrebt; mithin also fluchtpunktartig als ein projiziertes Ziel in eine zu erstrebende Weltordnung gelegt. Eine solche Verbindung aber können wir, so Kant, auch gar nicht entbehren, denn es ist allein dieser Endzweck, der ihrer Verbindung „objektiv praktische Realität verschafft“ (ebd.).

Auch wenn nur aus Vernunftgründen möglich, so sollte dieser zu realisierende Endzweck doch gleichwohl so aufzufassen sein, als sei er von Natur aus so gewollt. Und so, wie das gelingende, das schöne Kunstwerk zugleich so erscheinen sollte, als ob es ein Stück Natur sei, so sollte auch die aus freien Akten geschaffene, die moralische Welt die Welt zugleich so erscheinen lassen, als sei auch sie von Natur aus so gewollt.

¹⁶ KpV, A 211: „[...] durch diese Vorstellungsart aber kann man allein erreichen, was man sucht, nämlich daß Handlungen nicht bloß pflichtmäßig (angenehmen Gefühlen zu Folge), sondern aus Pflicht geschehen, welches der wahre Zweck aller moralischen Bildung sein muß.“

¹⁷ Kant, Religion in den Grenzen der Vernunft, BA VII.

Darin war Kant, wie wir sahen, Rousseau und auch der Stoa gefolgt und darin ist er auch vom Taoismus nicht weit entfernt: Nicht das Künstliche oder prinzipiell Transzendente in dieser Welt zu befördern, sondern diejenigen Gesetze aufzuspüren und zu vollführen, die unsere innere Übereinstimmung mit den Gesetzen der Natur möglich und begreiflich machen, um auf diese Weise das Göttliche in der Welt zur Erscheinung zu bringen. Kants Revolution der Denkungsart beruht darum auf seinem Versuch, Religion weder als unmittelbares Gefühl noch als Weltanschauung, noch auch im Sinne des ‚sensu scholastico‘ in rein begrifflicher Gestalt neben den Wissenschaften zu wahren. Seine Idee der aufgeklärten Religion soll vielmehr allein im Durchgang durch die weltauerschließende Funktion der Wissenschaften als derjenige unvordenkliche Horizont zu gewinnen sein, der als das Ideal der Harmonie der Zwecke unserem moralische Streben wie unserer Hoffnung auf ein glückseliges Leben in einer zu vollführenden weltbürgerlichen Gemeinschaftlichkeit je schon zugrundeliegt.

An diese Reflexionsgestalt ließe sich anschließen, wenn wir Epistemologie und Ontologie, Metaphysik und Erfahrungswissen, Anthropologie und Naturphilosophie, Kunst, Religion und Philosophie in gemeinsamer Annäherung der vereint entgegengesetzten Kräfte des westlichen und des östlichen Denkens im Horizont einer Weltphilosophie integrieren wollen, die orientiert am Maß des höchsten Guten der Beförderung einer friedliche Welt dienlich ist.

An Analysis of Rousseau's Concept of Civil Religion

Since the basic human feeling of the fear of death, speaking generally, self-love was determined by Hobbes and other early modern political philosophers, the whole pattern of modern political philosophy has been established on it and it was tried to construct the relation of the ruler, who represents the public interests, and the citizens, who are only interested in themselves through the "reasoned" approaches. Yet according to Hobbes, "reason" is nothing else but a kind of "calculation", a notion which is promoted in the Age of Enlightenment. The concept of civil religion proposed by Rousseau revealed the limitation of "reason" in regard to the political problems. For Rousseau, the peculiarity of reason is "selfishness", thereby in order to unleash the power of "amour-propre" in the public level, it is necessary to have a much more extensive social foundation, in which the "civil religion" can play an important role.

1. The bringing forth of the "civil religion"

Ever since Machiavelli the modern political philosophy became aware of the importance of religion for politics;¹ but it was Rousseau to be the first who manifestly understood the substantial relation of politics and religion via the metaphor of the "two-headed eagle". Before him, Hobbes and Locke have already attempted to treat the contract theory against a much bigger background of theology;² however, their theological thinkings just play a marginal role for their social contract theory. The significance of Rousseau's "civil religion" is more far-reaching. It seems to Rousseau that every modern society must be connected by religious faith, otherwise it would be a simple union of isolated individuals, and that individuals could not form an organic unity of society only by reason. The characteristics of the modern contract theory lies in the position of reducing the human beings to individuals, i.e. decomposing the human beings from the traditional communities such as city, community, family, etc. into single persons, and then organizing them through the political principles which are established in accordance with the contract, and the rational calculation as well. Rousseau has a sensitive consciousness of the weakness of such an external organization. Human beings could constitute a society by a social contract, yet they could also collapse it by discarding the contract. The essential point of this question is that the thought of modern contract theory lays stress on the view that the

¹ In *Discourses on Livy*, Machiavelli articulates the "Roman religion" particularly and gives a full explanation of the advantageous effect of religion to politics. See Niccolo Machiavelli, *Discourse on Livy*, The University of Chicago Press, 1996, p. 34.

² This is the work of the third and fourth chapters of Hobbes's *Leviathan*, the first half of Locke's *The Two Treatises of Government* and also *The Reasonableness of Christianity*. For Hobbes, the contract theory is the weapon taking advantage of the "natural kingdom of God"; For Locke, *The New Testament* is the natural law stipulated directly and the foundation of modern politics.

nature of human beings is natural, isolated and tending to amour-propre, and the only reason for them to enter the state of society is seeking self-protection. The society composed by self-loved individuals would only become a group, "an aggregation, but not an association";³ therefore it cannot possess any political trait at all. In Rousseau's view, the promotion of individuals from the natural state to the social state, the transition from an individual to a member of an association, is no legal problem concerning the contract, but an essential transition of the human nature. So the meaning of his concept of "civil religion" must be understood in this grand theoretical frame. As early as in the book of *A discourse upon the origin and the foundation of the inequality among mankind*, Rousseau has realized the substantial importance of religion for society in the process of the change of human nature brought about by the society. The moral consensus of the civil group and the common identification with the sacred things are indispensable for establishing a state/building a nation and guaranteeing its social consistence and stableness.

In Geneva Manuscript, the first draft of *The Social Contract*, Rousseau came straight to the point:

Once the people come to live in a society, they must have a religion so as to hold the society together. There was not and will not be a nation which could sustain without religion. If it has not been given a religion, it will create one for itself; otherwise it will die out soon.

At this moment, Rousseau feels acutely that the principal force that can make the individuals in the contract theory become linked with each other more closely and keep peace with each other comes from religion. In pondering the role of "legislator", Rousseau profoundly realizes the question about how the people could accept the wisdom of the legislator voluntarily. It is impossible to handle this question only by virtue of human agency; hence the legislators might often have to appeal to theology; and in order to establish a state, they might have to draw on the force of religion. Different from the philosophers of Enlightenment, Rousseau attaches great importance to the legislators, therefore, contrary to Voltaire who laughed at Mohammed, Rousseau acknowledges that Mohammed is a great genius who has an enduring influence in his institutions. In the same sense, Rousseau holds the role of Calvin as a legislator in the highest estimation.⁴ In short, for Rousseau, politics is not only a rational work, rather is religion indispensable not only for the origin of politics, but also for its preservation and for the maintenance of morality.

2. "Civil religion" is not "Religion of the Citizen"

The "civil religion" valued highly by Rousseau in his *The Social Contract* is not the "religion of the citizen" in history. The latter indicates the religion which is written in the state code, and which lays down the statutory god of the state, the guardian of the nation. For these religions, the religious doctrines and rituals are stipulated by the state institutions.

³ Rousseau, *The Social Contract and other Later Political Writings*, p. 48.

⁴ As for Rousseau's evaluation of Calvin, see *The Social Contract and other Later Political Writings*, p. 70, Note.

Therefore, Rousseau also uses the word "national religion"⁵ to name it. This "national religion" that Rousseau talks about here is nothing else but the Roman religion esteemed highly by Machiavelli in his *Discourses on Livy* or the "religion of the Gentiles" mentioned by Hobbes in *Leviathan*. These religions are "human politics" in nature.⁶ Although Machiavelli and Hobbes have the greatest esteem for the importance of such "national religion" for the politics, although Rousseau also believes that the advantage of such religion is that it can combine the worship of god with the enthusiasm for law, and also combine the loyalty to the nation with that to the national guardian; Rousseau deeply realizes that such kind of religion that serves the politics only is inadequate and partial for itself. First of all, it sinks into superstition. It achieves its political goal by dusting the eyes of the people and thus making them believe blindly. So although Machiavelli values this kind of religion highly, he does not discover the disadvantage of superstition in itself. Secondly, this kind of religion is bloodthirsty and inclined to wage war. Every nation has its own religion, and is a potential enemy for other nations, in history people often fight against other gods different from their own in order to establish their own state. Consequently, the awareness of the distinction between the enemy and oneself would be aggravated. To this extent, the war of politics is a war of theology – this is a theocratic era when religion is overlaid with politics. Finally, Rousseau holds a critical view toward this warlike national religion. In the analysis of Rousseau, the fundamental shortcoming of this kind of religion lies in the theological and political intolerance, these two kinds of intolerance, for Rousseau, is the same thing in nature.⁷ To worship a god not belonging to one's own nation means to betray the nation, inasmuch as religion attaches itself to the law of the state. In ancient times, the distinction of different gods divided the whole world. The "national religion" turns the citizens into soldiers and makes them be at war. Consequently, the objective of such a religion is contrary to the original intention of establishing the contract.

3. The "natural religion" as the foundation of the "civil religion"

In *The Social Contract*, apart from criticizing the "religion of the citizen", Rousseau also proposes the notion of the "religion of man", which is also called "natural religion" in *Emile*. The "natural religion" is the true religion, the worship on the sovereign God purely out of one's heart, and also the eternal obligation of morality. This kind of religion has no priest, no external ritual; so it is a purely spiritual religion which thus cannot be implemented in the politics. It is a religion complying with human nature. The most important and central doctrine in Rousseau's "natural religion" is the exposition of the important notion of "conscience". Firstly, "conscience" subjects to the order of nature, consequently the world of human beings and the world of nature are in harmony with each other; secondly, it goes without saying that "conscience" is our origin of morality, the inherent

⁵ In Chinese, "national religion" can also be translated as "state religion", Rousseau emphasizes the importance of nation for the state, he is regarded as one of the originators of the modern nationalism.

⁶ Hobbes, *Leviathan*, p. 83.

⁷ Rousseau repeats this point of view in *Emile*, see *Emile*, translated by Allan Bloom, Basic Books, 1979, p. 309, Note.

principles of justice and morality which originate from the depth of our souls;⁸ finally, all in all the crucial point is that even though “conscience” stems from the human beings themselves, its teaching is out of the sacred. To sum it up, “conscience” is the central concept of Rousseau’s “natural religion”. The introduction of the concept of “conscience” reflects Rousseau’s hesitation to lay stress only on reason and his emphasis on the moral feelings. This is the very difference between Rousseau and the usual deists of Enlightenment. Rousseau says, “Reason has cheated us so many times that we have sufficient right to be doubtful about it; whereas conscience has never cheated us, and it is the true guide of the human beings.”⁹ The characteristic of conscience is that it integrates moral feelings and reason. According to Rousseau, “as moral feelings and reason, conscience should not be understood as the bridge of them, but the deep foundation originally combining them from the very beginning.”¹⁰ In this sense, we can comprehend why Rousseau attacks fiercely the philosophers of Enlightenment who only highlight reason. For Rousseau, they are proud, dogmatical and presumptuous thinkers who are engaged in attacking others, but at the same time cannot discover the truth themselves and thus neglect the essence of the “religion of man”.

Although the doctrine of “natural religion” is the basis of Rousseau’s “civil religion”, it is not political for itself. So, as for its relationship to any particular political body, it cannot enhance any force for the state law, neither do any good for the stability of society,

furthermore, it is far from being able to make the citizens attach themselves to the state whole-heartedly, quite the contrary, it would get them break away from the state, just like the case that they are far away from the earthly things. I know no other things that violate the spirit of society like it does.¹¹

Therefore, even though Rousseau esteems highly the “religion of man” or the “natural religion” in *The Social Contract*, more often we find that his argument is meant to point out that religion cannot satisfy the wants of politics. This is Rousseau’s paradoxical evaluation of the “religion of man” or the “natural religion”.

4. The dual character of the “civil religion”

On the one hand, Rousseau lays emphasis on the universality of humans’ religious feelings, thereby he brings forth the “religion of the man” or the “natural religion”. On the other hand, as for its universality, the “religion of the man” cannot make the humans love their own nation more than other nations, inasmuch as all the human beings are children of the same God, and they are brothers and sisters all around the world, hence they cannot form a particular society. But according to Rousseau, as far as the real society is concerned, it is nothing else but a specific society, not the so-called general society of mankind. For that matter, the “religion of man” runs counter to certain particular social spirit

⁸ *Ibid.*, p. 289.

⁹ *Ibid.*, p. 286.

¹⁰ Vincent A. McCarthy, *Quest for a Philosophical Jesus*, Mercer University Press, 1986, p. 46.

¹¹ *The Social Contract and other Later Political Writings*, p. 147.

and the very nature of the political society. Therefore, Rousseau further adds the political limitation on the basis of the "religion of man" or the "natural religion". The faith of the "civil religion" defined by Rousseau is very simple: believing in the existence of the omnipotent, sagacious, merciful divine God who is a holy prophet; believing in the future life, the happiness of the righteous and the penalty of the bad; believing in the sacredness of the social contract and the law; and absolutely forbidding the inclination to intolerance.¹² This definition can be roughly divided into two parts: The first part is in complete conformity with the doctrine of the "religion of man", emphasizing the faith in God and the universal faith in the sacred condition of morality, whereas the second part adds two social conditions: the sacredness of the social contract and the law and the emphasis on the tolerance of the "civil religion". Rousseau's "civil religion" is not a fresh start, but a kind of redefinition of the "natural religion" via the civil society: as for the basic doctrine, it affirms the universality of the "natural religion"; besides, it is determined in the level of law so as to offer specific spiritual support for the specific civil society. In such a manner, Rousseau turns the "natural religion" into the "civil religion" on the ground of the social reality. As Andrew Shank remarks, it forms a kind of "civil edition of the natural religion".¹³ This position contains dual significances. On the one hand, the doctrine of the "civil religion" does not stem from the political body itself; like the "religion of the citizen", its basic doctrine is universal. From the religious education acted on Emile in the book of Emile, we can see that this kind of religious education is based on the inherent nature, without any mingled political content. On the contrary, the religion that is mingled with political content is refused by Rousseau. That is to say, even though it is a specific political society, its patterns of value and faith must have the content transcending the specific society and possessing universal value. On the other hand, the "civil religion" is associated with some particular social contract. Above all, by refusing the "intolerance" of the religion, Rousseau deprives the "civil religion" of its possible political power, on the ground that the state should not be tolerant of any religion which is intolerant of other religions. Put another way, only the state has the right and qualification to exclude the things that are meaningless for it from its members, whereas the religious faith itself has not such political power at all. The reason why Rousseau holds such a position is for preventing the revival of the "two-headed eagle" of religion and politics. After a variety of modifications and definitions, the "religion of the man" finally becomes the "civil religion" that supports the political life.¹⁴ To this extent, Rousseau thinks that he has already linked the "religion of the man" or the "natural religion" esteemed highly by himself with the "religion of the citizen" in history, "the benefit of the human religion and of the national religion will be combined together".¹⁵

¹² Ibid., pp. 150-151.

¹³ Andrew Shanks, *Civil Society, Civil Religion*. Blackwell, 1995, p. 103

¹⁴ Tocqueville has been profoundly influenced by Rousseau; thereby he realizes acutely the significance of religion for the modern American society. He uses the moderate and democratic religion to alleviate the passion of the Americans for material interests.

¹⁵ Quoted by Ronald Beiner, "Machiavelli, Hobbes, and Rousseau on Civil Religion", in: *The Review of Politics*, 55, 4, p. 634.

5. The conservatism and the radicalism of the "civil religion"

The "natural religion" is a religion based on the understanding of the human nature, while the "religion of the citizen" is necessary for an ideal state. In the above, we have analyzed the relation between the "natural religion" and the "civil religion" from the perspective of the "civil religion". But this is only one aspect of their mutual relation; thereby it seems to me that we must further examine their relation from the perspective of the "natural religion" or the "religion of the man".

In this regard, we should start with the characteristic of Rousseau's thought as a whole. As we all know, there is a fundamental distinction between the "natural man" and the "social citizens" all along the thought of Rousseau. In the reading of Rousseau, Leo Strauss has noted that there are two starting points of Rousseau's criticism of modern society: one is of the citizen and the virtue of polis, the other is of nature.¹⁶ These two are always the two perspectives from which Rousseau views modern society. We must make a choice between "educating (him) to be a man" and "educating (him) to be a citizen"-Rousseau wonders how he goes about being both at the same time.¹⁷ In the book of *Emile*, Rousseau tried to bridge these two directions on the basis of the analysis of their difference, but finally, *Emile* chose to leave society and live a lonely life. To some extent, this is a question never been thoroughly resolved all through Rousseau's philosophy. Should people go towards society or towards the natural man or be in the state of nature? In regard to the problem of religion, the question turns into whether it should go towards the "natural religion" or towards the "civil religion". Actually, Rousseau gives a positive answer in *The Social Contract*, but the exposition in this book is far from ultimate, and Rousseau himself even regarded *The Social Contract* merely as an appendix of *Emile*.

In the final analysis, the understanding of the relation between the "religion of man" and the "civil religion" can only be achieved via the understanding of the developing direction of the human society as a whole. In fact, the theoretical gap between the "natural religion" and the "civil religion" is the gap between the "human society" and the "political society". In other words, what the "religion of man" or the "natural religion" forms is the "human society", not any certain particular state and society. In order to unfold this question in depth, we should find some clues in the philosophies after Rousseau, especially in Marxian philosophy. It is between the lines of Rousseau's thinking about the "religion of man" that Marx finds the possibility of the "human society". After referring to Rousseau's position in *The Social Contract* that the human nature must be changed in a new society,¹⁸ Marx directly points out that any liberation is meant to bring the human world and the human relations back to the human beings themselves, the "liberation of the man" thus is a kind of liberation and transcendence of those who are limited by the "political society".

Only when real, individual man resumes the abstract citizen into himself and as an individual man has become a species-being in his empirical life, his individual work and his individual relationships; only when man has recognized and organized his forces properly as

¹⁶ Leo Strauss, *Natural Right and History*, The University of Chicago Press University Press, 1965, p. 253.

¹⁷ Rousseau, *Emile*, p. 40.

¹⁸ As for the sentences of Rousseau quoted by Marx, see *The Social Contract and other Later Political Writings*, p. 69.

social forces so that social force is no longer separated from him in the form of political force, only then will human emancipation be completed.¹⁹

Here, the human beings no longer need to distort themselves for the political society and the human nature is restored. Marx is not content with the realization of the modern politics, holding the view that as a field separating from and opposing to the human beings, the field of politics should be overcome by revolution, so that the human beings could organize their original power into a kind of social power as a whole. It is one of the origins of Marx's socialism which discards the concept of a state. For Rousseau, in regard to carrying out the universal power in the society of whole human being, he does not have such a confidence, which Marx has, that human beings could possess a general society naturally, thus in fact the human society could only consist of diverse particular societies. The development of history seems to be more prone to the conservatism of Rousseau. Therefore, in regard to the direction of the universality of the human value, Rousseau is willing to cherish the idea that it exists only in the "religion of man", not in the "general society of mankind". Hereon, Rousseau shows both aspects of radicalism and conservatism in his thought, on the ground that on the level of politics, what Rousseau affirms is just the concrete "civil religion" which is quite conservative, which can play an important role to maintain a political body.²⁰ By virtue of Rousseau's discourse about the "natural religion" and the "civil religion", and also the complicated relation between them, we can understand the essence of Rousseau's thought better, and the conservatism and radicalism implied in this question as well. This is exactly the charm of Rousseau's philosophy.

¹⁹ Karl Marx, *Karl Marx Early Writings*, Penguin Books, 1975, p. 234.

²⁰ From Tocqueville's exposition of the significance of religion for the American democracy, we can fully feel this kind of conservatism. Bloom has a sensitive consciousness of the internal relationship between Tocqueville and Rousseau.

Aufklärung über Religion. Max Scheler und die ‚Logik des Herzens‘ – mit einem Ausblick auf Schleiermacher

1. Der israelische Historiker Tom Segev sagte in einem Interview: „Die Siedler einerseits, die Hamas andererseits: Das ist kein säkularer Konflikt mehr, der sich am Verhandlungstisch lösen lässt. Das kommt jetzt vom Herzen. Vom Glauben. Von irgendwelchem religiösen Wahnsinn.“¹

Ich möchte diese Aussage zunächst nur als Anzeige nehmen für einen ursprünglichen (was nicht heißt: kausal ursächlichen) Zusammenhang von, ganz allgemein gesprochen, Emotion und Religion. Der Zorn Gottes ist ebenso sprichwörtlich wie das Liebesgebot, jedenfalls für das Christentum, fundamental. Es geht mir um den Nachweis des Zusammenhangs von Emotionalität und Religiosität als eines ursprünglichen Fundierungszusammenhangs. Alle Mythen und Legenden, Riten, Liturgien und Dogmatiken sind demgegenüber nur ‚Überbau‘, nachträgliche Rationalisierung.

Mit einer die Säkularisierungsdebatte vom Kopf auf die Füße stellenden These Jan Assmanns könnte man im Fall des von Segev angesprochenen Konflikts, aber sicher nicht nur in diesem, von einer Theologisierung des Politischen sprechen oder auch einem ins Religiöse verschobenen sozialen Konflikt.² Damit ist er dort angekommen, wo sein Ursprung im ungeschiedenen Bereich einer psychophysischen Beschaffenheit des Menschen in der Auseinandersetzung mit seiner Umwelt zu suchen ist.

Wir müssen also unterscheiden zwischen Religion, die zu den Grundbedingungen des menschlichen Daseins gehört, und Religion, die als eine reflexiv gewordene und sich über andere Religionen kritisch erhebende Form der wahren Gottesverehrung in Israel und anderswo entsteht.³

Ein Kreis also schließt sich: die soziokulturelle, phylo- wie ontogenetische Evolution des Menschen geht aus von einer emotionalen Betroffenheit, die sich wie ein Sturzbach ergießt und die Arbeit der Rationalisierung, zunächst von Priestern, später auch von Philosophen, in vielfältige mäandrierende Formen und Symbole lenkt (bis zum Schwingen von Fahnen und Kalaschnikows) und sich schließlich auch der Intellektualität bemächtigt, die erkennen muss, dass ein religiöses System immer auch eine Vergesellschaftung und Rationalisierung von Gefühlen und Gefühlskonflikten leistet. Nach Assmann handelt es sich vor allem um die Gefühle Zorn und Liebe, die ursprünglich aus der Politik entlehnt und ins Religiöse „umgebucht“ werden. Inwiefern? Die Ägypter haben für ‚lieben‘ und ‚wollen‘ nur ein Wort, da es ihnen undenkbar erscheint, dass ein Herrscher das Böse lieben

¹ Interview mit dem israelischen Historiker Tom Segev im Kölner Stadt-Anzeiger, Nr. 110, 13. Mai 2008, S. 27.

² Jan Assmann, Politische Theologie zwischen Ägypten und Israel, München 1992 (3. Auflage 2006). Vgl. auch Jan Assmann, Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Altägypten, Israel und Europa, München 2000.

³ Assmann (2006), S. 37.

kann. Er ist also im ‚Liebeswillen‘ auf das Gute festgelegt. Da eine Rollenkonformität mit den Göttern besteht, können diese also nur ‚lieben‘.⁴

Anstatt um eine Ethisierung der Religion handelt es sich vielmehr um eine ‚Sakralisierung‘ der Ethik: gerechtes Denken und Handeln vermitteln nicht nur Gelingen und gesellschaftliche Einbindung, sondern Gottesnähe.⁵

Ähnlich hat der Zorn Gottes seinen Ursprung im Zorn des Richters über Ungerechtigkeit.

Dieser Zorn ist ein spezifisch politischer Affekt. Er wächst Jahwe zu mit der Königsrolle, die er in Bezug auf Israel übernimmt. Nicht die irrationale Leidenschaft eines ‚Wüstendämons‘ [...], sondern ganz im Gegenteil die hochkulturelle Idee der Gerechtigkeit bedingt diesen Zorn.⁶

Die rasanten Entwicklungen in der Neurobiologie und der Kognitionspsychologie erlauben es einem einzelnen Geisteswissenschaftler nicht, auch nur halbwegs Kompetentes zum gegenwärtigen Erkenntnisstand der Funktionsweisen und zum Zusammenspiel von Emotion und Kognition zu äußern. Aber die Bedeutung der Gefühle für alle, auch die im engeren Sinn kognitiven Lebensprozesse kann heute niemand mehr leugnen. Um es auf einen einfachen und unterkomplexen Nenner zu bringen: es gibt keine Emotionen ohne Kognitionen und keine Kognitionen ohne Emotionen.⁷

Vielleicht gibt es überhaupt nur von (meinen) Gefühlen ein absolutes Wissen. Die Wahrheit einer ‚Logik des Herzens‘ zu leugnen und den Wahrheitsbegriff auf einen methodisch eingeschränkten Rationalismus zu verengen, führt zu einer grotesken Verkennung der Prozesse sowohl der menschlichen Psyche wie der menschlichen Sozialität – also letztlich zu einer Verkennung der Realität. Im Feld des Politischen beispielsweise führt das zu der Fehleinschätzung, man könnte auf dem Verhandlungsweg Konflikte lösen, ohne zuvor die Bedingungen zu studieren, die dafür verantwortlich sind, dass bestimmte kollektive Gefühlslagen bestimmte Handlungen motivieren – die natürlich ‚rational‘ im Sinn eines machtpolitischen Kalküls instrumentalisiert werden können. Es handelt sich also nicht nur um die individuelle Gefühlslage, sondern ebenso um kollektive Gemütslagen, die die Wertsphären und Weltanschauungen aller Art durchdringen.⁸ Es geht, wenn man so will, um eine Politik der Gefühle, deren Vernachlässigung oder Missachtung zu schwerwiegenden Fehleinschätzungen menschlichen Handelns führt. Es zeugt ja von wenig intellektueller Aufgeklärtheit, wenn man sich darüber wundert, dass es in der Welt so wenig vernünftig zugeht. Man sollte die Welt der Gefühle nicht den Psychologen allein überlassen. Eine ‚Logik‘ der Gefühle könnte die hierarchisch-wertende Konzeption der menschlichen Erkenntnisvermögen vom Kopf auf die Füße stellen. Dazu gehört dann aber auch eine Erkenntnis- und Ideologiekritik der emotionalen Vernunft, für die Max

⁴ Assmann Ebd. S. 43.

⁵ Assmann Ebd. S. 69.

⁶ Assmann Ebd. S. 85.

⁷ Vgl. zur Einführung Hans-Christian Stillmark, „Vom Umschlag der Gefühle“, in: Große Gefühle, hg. von Ottmar Ette und Gertrud Lehnert, Berlin 2007, S. 12-32. Ralf Schulze et. Al. (Hgg.), Emotionale Intelligenz. Ein internationales Handbuch, Göttingen 2006.

⁸ Heidegger denkt als einer der ganz wenigen Geistesarbeiter über das Gemüt nach. Vgl. die Hinweise bei Jacques Derrida, Vom Geist. Heidegger und die Frage, Frankfurt am Main 1992.

Scheler bereits 1912 eine beispielhafte Abhandlung vorgelegt hat: Über Ressentiment und moralisches Werturteil. Ein Beitrag zur Pathopsychologie der Kultur.⁹

2. Lassen wir zunächst Pascal zu Wort kommen: „Es ist das Herz, das Gott spürt, und nicht die Vernunft. Das ist der Glaube: Gott spürbar im Herzen und nicht der Vernunft.“¹⁰ In den *Pensées* spricht Pascal von einem eigenen Erkenntnisbereich des Herzens als Metapher für ‚sentiment‘, Gefühl oder auch ‚instinct‘, Instinkt. „Le coeur a ses raisons, que la raison ne connaît point.“ Es hat seine eigene Ratio, nämlich seine eigenen Gründe, die die Vernunft nicht kennt, und seine eigene Ordnung (Logik).¹¹ Heute würde man vielleicht von Intuition sprechen. Aber damit befindet man sich schon in einer anderen Ordnung, denn die Pascalsche ist durchaus historisch an die Gesellschaftsstruktur des Ancien Régime mit seinem ‚l'esprit de finesse‘ versus ‚l'esprit de géométrie‘ als Grundlage der Herzensbildung gebunden. Die Wahrheiten des Herzens gehen denen der Vernunft voraus und sind von ihnen unabhängig, wohingegen die Wahrheiten der Vernunft von denen des Herzens abhängig sind. Ich kann das hier nicht näher ausführen.¹²

Max Scheler (1874-1928) knüpft unmittelbar an Pascal an. Das hat 1916 und 1921 durchaus auch zeitgeschichtliche Gründe. Der 1. Weltkrieg und die Wirren der Nachkriegszeit in Deutschland können durchaus als emotional ‚geladen‘ bezeichnet werden. Nun ist jede ‚Philosophie‘ von der jeweiligen Zeitgeschichte und von der Persönlichkeit des Philosophen geprägt. Das gilt ganz besonders für Scheler, dessen Anfänge zur phänomenologischen Bewegung zu zählen sind, wobei sich sein eigener Weg früh in den Schriften *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Haß* (1913) und *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (1. Teil 1913, 2. Teil 1916) abzeichnet. Neben dem Denken und Wollen wird vor allem der sinnlichen Anschauung und dem Fühlen in ‚materialer Konkretion‘ Beachtung geschenkt. Sein Philosophieren, das als Ganzes hier gar nicht in den Blick rücken kann, steht im Zeichen eines ‚ordo amoris‘, dem Primat des Liebens vor allem Erkennen und Wollen.¹³

Scheler schreibt mit Bezug auf Pascal in der Vorrede zur 2. Auflage des *Formalismus-Buchs* 1921, also in den Wirren der Nachkriegszeit:

Auch der zentrale Gedanke, den Pascal mit seinem Begriff eines ‚Ordre du coeur‘, einer ‚Logique du coeur‘ ausprägte, fand gerade auf dem Hintergrunde des ungeheuren Désordre du coeur unserer Tage ein offenes Ohr. Auch der Verrat der Freude und der Liebe als der tiefsten Ursprungsquelle alles sittlichen Seins und Wirkens, dessen wir den seit Kant so weithin in Deutschland und der deutschen Philosophie gelehrten falschen Pflicht- und Arbeitsheroismus bezichtigen müssen,

⁹ Vgl. Wolfhart Henckmann, „Über Vernunft und Gefühl“, in: Christian Bermes u.a., *Vernunft und Gefühl. Schelers Phänomenologie des emotionalen Lebens*, hg. von Christian Bermes, Wolfhart Henckmann u. Heinz Leonardy, Würzburg 2003, S. 9-25, hier: S. 24.

¹⁰ Blaise Pascal, *Über die Religion und über einige andere Gegenstände (Pensées)*, übertragen und hg. von E. Wasmuth, Darmstadt 1987, Fr. 278, S. 141.

¹¹ Vgl. Pascal, Fr. 277 und Fr. 238, S. 141, S. 143.

¹² Vgl. den Artikel ‚Logik des Herzens‘ im *Historischen Wörterbuch der Philosophie*. Bd. V, hg. von Joachim Ritter, Karlfried Gründer u. Gottfried Gabriel, Basel 1980, S. 415 und die dort angegebene Literatur.

¹³ Vgl. zur Einführung Paul Good, Max Scheler, Düsseldorf/Bonn 1998.

wird als falsche Grundrichtung einer historisch gewordenen Ethosform langsam durchschaut.¹⁴

Mit Bezug auf Pascal spricht Scheler auch vom „Emotionalen des Geistes“, dem Fühlen, Vorziehen, Hassen und dem Wollen, die mit „derselben Ursprünglichkeit“ behaftet sind wie das rationale Denken. (Vgl. GW 2, S. 82) Ich werde hier nicht in die Diskussion um den Apriorismus dieser Konstruktion bei Scheler eingehen, obgleich ich ihn damit vermutlich um sein eigentliches Anliegen bringe. Es geht mir vielmehr um den quasi empirischen Nachweis einer emotionalen Wertkonstitution, wozu Schelers phänomenologische Betrachtungen durchaus einige Beispiele liefern. „Sinngesetze des emotionalen Lebens“ sollen erforscht werden, die nicht nur das persönlich Individuelle betreffen, sondern auch das soziale und geschichtliche Feld. (Vgl. GW 2, S. 14) Scheler geht bei allem Apriorismus von einer impliziten und im Formalismus-Buch noch unausgearbeiteten Anthropologie aus, die den Dualismus von Verstand/Vernunft und Sinnlichkeit im Menschenbild tendenziell aufhebt, ihn auf jeden Fall anderes bewertet. Er beachtet die in der Philosophie und vor allem der Ethik unterbelichteten Bereiche des emotionalen Lebens und des Leibes, vor allem „der Freude und der Liebe als der tiefsten Ursprungsquellen alles sittlichen Seins und Wirkens“. (GW 2, S. 15)

Emotionen äußern sich nicht nur in physischen Handlungen sondern auch in kommunikativen Akten. Und darum geht es, wenn Scheler vom „Emotionalen des Geistes“ redet. Unbestreitbar ist das Streben und Wollen der Menschen keineswegs unmittelbar in einem Sollen fundiert, es richtet sich also nicht in erster Linie nach Normen oder Imperativen, sondern in dem, was Scheler das „Wertfühlen (resp. Vorziehen resp. Lieben und Hassen) und seine Inhalte“ (vgl. GW 2, S. 148) nennt. In diesem Wertfühlen sind achten und missachten angelegt, ebenso in weiterer Ausgestaltung das, was wir die Gesinnungen (z. B. eine patriotische Gesinnung, aber auch Fremdenfeindlichkeit) nennen. Der Mensch handelt eben in den meisten Fällen nicht nach rationalen und formalen Sittengesetzen, Normen und Imperativen, sondern nach dem, was man im Deutschen auch den Gemütszustand (auch Stimmungen) nennt. Scheler schreibt: „Es gibt ein ursprüngliches intentionales Fühlen“, deren Gegenstände Wertgegenstände sind. Wenn er allerdings behauptet, sie seien dem Verstand „völlig verschlossen“ (GW 2, S. 261), so unterscheidet er nicht, dass sie vom Verstand zwar nicht ‚gesetzt‘ sind, vom Verstand aber beobachtet und in ihrer besonderen ‚Rationalität‘ beschrieben werden können. Eben das tut er ja. Eine ganz andere Frage ist, welche handlungsleitenden Funktionen diese Wertgegenstände haben.

Im Folgenden geht es mir ein Stück weit um den möglichst genauen Nachvollzug der beeindruckend präzisen Analysen Schelers, die er im Anschluss an den Satz: „An diese Idee Pascals knüpfen wir hier an“ (GW 2, S. 261) durchführt. Es geht um die Explikation des zentralen Begriffs des „intentionalen Fühlens“, mit dem die emotionalen Sinngesetze fassbar werden sollen. Grundlegend sind Gefühle (als Zustände) vom „Fühlen von etwas“ zu unterscheiden. Ich kann auch die Gefühle (als etwas) fühlen. Es geht nicht um eine Psychologie oder (an dieser Stelle nicht) um eine Phänomenologie der Gefühle; sondern um den Akt des Fühlens, d.h. wie ich ein Gefühl wahrnehme und äußere: die „Funktionen ihrer Aufnahme“ (GW 2, S. 262). Der Umgang mit ‚meinen‘ Gefühlen ist von Individuum zu Individuum unterschiedlich. Spezifisch sinnliche Gefühlszustände,

¹⁴ Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, in: ders., *Gesammelte Werke*, Bd. II, hg. von Manfred S. Frings, Bern ⁵1966, S. 15. Im Folgenden werden die Seitenangaben unter der Sigle GW 2 im Fließtext angeführt.

wie z.B. eine traurige Stimmung, werden nur mittelbar durch denkende Beobachtung in eine Beziehung zu irgendwelchen Objekten gebracht. Ich suche den Grund meiner (Ver-) Stimmung zu ergründen, indem ich eine Objektbeziehung herstelle. Diese Objektbeziehung ist keineswegs ursprünglich.

Völlig verschieden von diesen Verknüpfungen aber ist diejenige des intentionalen Fühlens mit dem, was darin gefühlt wird. Diese Verknüpfung aber ist bei allem Fühlen von Werten vorhanden. Hier besteht ein ursprüngliches Sichbeziehen, Sichrichten des Fühlens auf ein Gegenständliches, auf Werte. (GW 2, S. 263)¹⁵

Von diesen mit gefühlten Wertqualitäten behafteten Gegenständen sagt Scheler:

Sie bilden Verständnis- und Sinnzusammenhänge, Zusammenhänge eigener Art, die nicht rein empirisch zufällig, und die von der individuellen Seelenkausalität der Individuen unabhängig sind. (GW 2, S. 264)

Wir fühlen unmittelbar eine bestimmte Wertqualität. Erst im Akt der Reflexion auf diesen Akt wird uns die Gegenständlichkeit bewusst. Wir freuen uns zum Beispiel über Blumen. Erst danach können wir erkennen, dass Blumen für uns Wertgegenstände sind, die uns erfreuen, die wir lieben usw. Im Verlauf des intentionalen Fühlens erschließt sich uns eine Welt von Gegenständen von ihrer Wertseite her. Sie sind zugleich Voraussetzung für das Fremd- und Selbstverstehen. Inwiefern das intentionale Fühlen mit Sprache und Bedeutung zusammenhängt und damit letztlich auch mit den ‚Weltanschauungen‘, kann hier nicht erörtert werden. Eine Untersuchung von Sprache und Weltanschauung wird an der Tatsache nicht vorbeigehen können, dass „die Fühleinheiten und Werteinheiten für die jeweilig sich in der Sprache ausdrückende Weltanschauung die leitende und fundierende Rolle spielen.“ (GW 2, S. 265) Von hier aus ergibt sich für uns eine wertvolle Welt. Das kulminiert in der Behauptung: „In der Aufdeckung der Gesetze von Liebe und Haß [...] würde sich daher alle Ethik vollenden.“ (GW 2, S. 267)

Entscheidend ist, dass beim intentionalen Fühlen (als Zustand) das Fühlen eine kognitive Funktion hinzu gewinnt. (Vgl. GW 2, S. 263) Deshalb kann ihr Sinngehalt auch verstanden werden, wohingegen reine Gefühlszustände zwar, unter Umständen außerverbal, geäußert, aber nicht eigentlich verstanden werden können. Nach neueren Erkenntnissen der Neurologie und Psychologie gibt es diesen Zusammenhang von Fühlen und Erkennen fast immer, außer in extremen Gefahrensituationen, wenn ich z.B. starr vor Schreck werde. ‚Reine‘ Gefühlszustände gibt es also eigentlich nicht.

Im intentionalen Fühlen kommt ‚etwas‘ zur Erscheinung oder wird mir gegeben, das für mich irgendwie wertvoll oder wertlos (verachtenswert) ist. „Dieses Fühlen hat daher genau dieselbe Beziehung zu seinem Wertkorrelat wie die ‚Vorstellung‘ zu ihrem ‚Gegenstand‘ – eben eine intentionale Beziehung.“ (GW 2, S. 263) Fühlen ist also ursprünglich bezogen auf ‚Wertgegenstände‘, und damit ein sinnvolles und der Sinndeutung zugängliches Geschehen.

Auch das moralische Urteilen, das Achten und Missachten, Vorziehen und Zurückweisen, beruht zumeist auf einer Mehrheit von intentionalen Fühlakten. Mögen die Werte unabhängig von den Gefühlen vorhanden sein, so ‚entdecken‘ sie die Werte und besetzen

¹⁵ Es ist hier nicht zu diskutieren, ob der Ausdruck ‚Werte‘ hier der geeignete ist. Vgl. Henckmann (Anm. 9), S. 21. Werte in Schelers Sinn haben viel mit ‚Bedeutsamkeit für mich‘ zu tun. Wie sich das mit dem Anspruch auf Objektivität und Apriorität verträgt, kann hier nicht untersucht werden.

sie gleichsam, so dass hier „selbstständige Sinn- und Verständnissgesetze“ vorliegen, eine emotional basierte Intentionalität, die nicht auf Rationalität reduzierbar ist. Genauer müssen wir sagen: deren Rationalität nicht auf Antrieb erkennbar ist; denn die Erforschung der emotionalen Intelligenz hat deren Rationalität aufgedeckt – und es kommt natürlich sehr darauf an, was man genau unter Rationalität versteht. Dass derartige ‚Rationalitäten‘, wie zum Beispiel die Kriegsbegeisterung weiter Teile des deutschen Volkes zu Beginn des 1. Weltkriegs, dessen ‚Sinn‘ man ja verstehen kann, aus heutiger Sicht zutiefst ‚irrational‘ wirken, sei einmal angemerkt. Das zeigt, dass der Sinn von Gefühlen sich geschichtlich wandelt.

Die Unterscheidung von Gefühl (Gefühlszustand) und intentionalem Fühlen muss um eine weitere ergänzt werden, die von den Affekten. Ein Affekt läuft einfach ab. Z.B. Zorn, Wut, nicht aber Hass, der mit Liebe zu den intentionalen Fühlakten zählt. Man hasst etwas, wohingegen ich zunächst einfach wütend oder zornig bin.

Hier ist die Verbindung des Zorns mit dem, ‚wörter‘ ich zornig bin, sicher keine intentionale und keine ursprüngliche. Die Vorstellung, der Gedanke, oder besser die darin gegebenen Gegenstände, die ich zuerst ‚wahnahm‘, ‚vorstellte‘, ‚dachte‘, ‚erregen meinen Zorn‘, und erst hinterher – wenn auch in normalen Fällen sehr rasch – beziehe ich ihn auf diese Gegenstände, immer durch die Vorstellung hindurch. Sicher ‚erfasse‘ ich in diesem Zorne nichts. Vielmehr müssen gewisse Übel bereits fühlend ‚erfasst‘ sein, damit sie den Zorn erregen. (GW 2, S. 243f.)

Affekte, also unmittelbare starke Emotionen, so lehrte Nietzsche, stehen im Dienste des Lebens als Wille zur Macht. „Nützlich sind die Affekte allesamt [...]: insofern es keine größeren Kraftquellen gibt.“¹⁶ Wenn er allerdings hinzufügt: „so viel furchtbares und unwiderrufliches Verhängnis auch von ihnen ausgeht“ – so ist allerdings zu fragen, in welchem Sinn das Wort ‚nützlich‘ hier verwendet wird. Als reine Kraftquellen wären Affekte jenseits von Gut und Böse; aber dabei bleibt es nicht bei Nietzsche. Er fordert das Recht auf den großen Affekt. Hitler war nach einer Bemerkung des Dichters Robert Musil ein „Person gewordener Affekt“, mit den Folgen, die man kennt.¹⁷

So fragwürdig diese Analyse mit den Differenzierungen Affekte, Gefühle, intentionales Fühlen ist, so scheint sie mir äußerst aufschlussreich für die Erklärung der eingangs angesprochenen politischen ‚Herzens‘-Phänomene. Leider, muss man sagen, hat Scheler recht, wenn er feststellt, dass Weltanschauungen auf „Fühleinheiten“ beruhen, die wiederum starke Emotionen sprachlich-semantisch ausformulieren, vor allem Liebe und Hass, die uns „Welt und Wertgehalt der Welt“ erschließen. (GW 2, S. 265) Davon zeugen der Nationalismus und die Vaterlandsliebe, der Rassenhass und die Liebe zum eigenen Volk usw.

Erlebt ein einzelner Mensch oder ein Kollektiv tagtäglich seine Lage als ‚übel‘ (erniedrigend, entwürdigend, verletzend), so entsteht ein zunächst ungerichteter Zorn oder Wut, mit dem oder der sich in kurzer Zeit oder nahezu gleichursprünglich die nächstgelegenen Gegenstände zu einem Vorstellungskomplex (einer Ideologie oder Weltanschauung)

¹⁶ Friedrich Nietzsche, „Aus dem Nachlaß der Achtzigerjahre“, in: ders., Werke in drei Bänden. Bd. III, hg. von Karl Schlechta, Darmstadt 1966, S. 588.

¹⁷ „Unser Haß verkehrt als Affekt allemal jede Tat in ein ganzes Leben – jede Eigenschaft in eine Person, oder richtiger, da wir die Person doch nur im Spiegel ihrer Eigenschaften erblicken, eine Eigenschaft in alle“ – schreibt Jean Paul im „Siebenkäs“, in: ders., Werke in zwölf Bänden, Bd. III, hg. von Norbert Miller, München/Wien 1975, S. 425.

verknüpfen, der dann in Umkehrung der tatsächlichen Bewegungsrichtung zur Ursache für die Wut oder den Zorn im so ‚glücklich‘ gefundenen Feind erklärt wird, der dann, verbunden mit einem Erklärungskonzept, tradiert werden kann. So erklärten schon vor dem ersten Weltkrieg die Deutschen und Franzosen sich gegenseitig zu Erzfeinden, auf die sich die Wut des jeweiligen Kollektivs richtete. Später im ‚Weltbürgerkrieg‘ der zwanziger Jahre in Europa richteten sich Wut und Zorn gegen die jeweiligen ideologischen Gegner, die Kommunisten oder Faschisten, die Juden usw. Dabei handelt es sich aber um einen nachgetragenen Sinngebungsprozess; denn ursprünglich ist da nur ein gefühltes Übel einer bestehenden ‚Lage‘. Die mag ‚objektiv‘ von Übel sein – wie die ‚Lage‘ der Deutschen nach ‚Versailles‘ 1918 oder die ‚Lage‘ der Palästinenser heute. Aber genau deshalb sind die Feindbilder variabel. Gesteigert werden die Wutpotenziale offenkundig dann, wenn es gelingt, die derart ‚ideologisch‘ konstruierte Eigenmotivation der Selbsterregung mit religiösen oder quasi-religiösen weltanschaulichen Vorstellungen zu verbinden.¹⁸

Soweit eine kurze Skizze der Grundlagen. Ich komme zu einigen Folgerungen. Für Scheler ergibt sich aus der Erkenntnis der spezifischen Rationalität der emotional basierten Werte, sofern sie der „Anpassung und Vererbung des Nützlichen“ dienen, also „Lebenswerte“ darstellen, geradezu die Begründung des Humanum und der Religion – und zwar als deren Negation. Lebenswerte nämlich, dasjenige, was der Organisation des Menschen als Lebewesen dient, sein ‚bloßes Leben‘, bestimmen ihn nicht als Menschen. Als solchen können ihn nur solche Werte auszeichnen, die nicht relativ auf die Lebensorganisation sind. Entweder – oder: entweder dienen Werte dem biologisch Lebendigen,

oder aber es tritt innerhalb der Menschheit, gleichgültig an welcher Stelle ihres Seins und ihrer Entfaltung, eine ganz neue Wesensart von Werten und Akten zutage, in denen der Mensch an einem Reiche teilzunehmen beginnt, das ‚übermenschlich‘ und in einem positiven Sinne ‚göttlich‘ zu nennen ist, und das Qualitäten und Zusammenhänge in sich trägt, die von allen innerhalb des allgemein vitalen Bereichs gegebenen Werten und Zusammenhängen unabhängig und diesen übergeordnet sind. (GW 2, S. 279)

Die relativ zum evolutionsbiologisch verstandenen Leben bezüglichen Werte werden niemals den Menschen als Menschen, und das heißt für Scheler: in seiner Personalität, rechtfertigen können.¹⁹ Es muss also höhere Werte geben, die von den vitalen Werten unabhängig sind. Dies sind „die Werte des Heiligen und die geistigen Werte.“ (GW 2, S. 293) Damit scheint der Dualismus von – allgemein gesprochen – Geist und Natur festgeschrieben. Man kann ihn allerdings auch nicht leichthin beiseite schieben, indem man behauptet, unsere Personalität sei einfach eine Funktion biologischer Lebensprozesse. Die Frage ist: was heißt bei Scheler unabhängig vom vitalen Bereich?

Nur unter der Voraussetzung des von biologischen Werten unabhängigen und ihm übergeordneten Wertes des Heiligen und der geistigen Werte ist also der Mensch auch das werthöchste Wesen. Das Neue, das in ihm oder an einer bestimmten Stelle seiner Entfaltung hervorbricht, besteht gerade in einem – biologisch gemessen – Überfluß an geistiger Betätigung, so daß es ist, als würde in ihm und seiner Geschichte eine Spalte geöffnet, in der eine allem Leben überlegene Ordnung von

¹⁸ Vgl. dazu Peter Sloterdijk, *Zorn und Zeit*, Frankfurt am Main 2006.

¹⁹ Zum Begriff der Personalität vgl. GW 2, S. 471ff.

AKTEN und INHALTEN (Werten) zur Erscheinung kommt, und zugleich eine neue Einheitsform dieser Ordnung, als die wir die «personale» (im Unterschied zu Ich, Organismus usw.) anzusehen haben, und deren Band Liebe und, auf sie fundiert, reine Gerechtigkeit ist. Die Idee dieser Einheitsform als des letzten Trägers des Wertes «heilig» aber ist die Idee Gottes und das Reich der ihm zugehörigen Gliedpersonen und ihrer Ordnung, das «Gottesreich». Damit aber kommen wir zu einem merkwürdigen Ergebnis! Der «Mensch», als das «höchstwertige» irdische Wesen und als sittliches Wesen betrachtet, wird selbst faßbar und phänomenologisch erschaubar erst unter Voraussetzung und «unter dem Lichte» der Idee Gottes! [...] Wie unsinnig also, die Idee Gottes als einen «Anthropomorphismus» anzusehen, wo doch umgekehrt in dem Theomorphismus seiner edelsten Exemplare der einzige Wert auch seiner «Menschlichkeit» beruht! So macht die Intention des Menschen über sich und über alles Leben hinaus eben sein Wesen aus. Das eben ist der eigentliche Wesensbegriff des «Menschen»: Er ist ein Ding, das sich selbst und sein Leben und alles Leben transzendiert. Sein Wesenskern – abgesehen von aller besonderen Organisation – ist eben jene Bewegung, jener geistige Akt des Sichtranszendierens! Dies aber verkennen die «humane» Ethik und die «biologische» Ethik in gleichem Maße. (GW 2, S. 293. Unterstreichungen von mir.²⁰)

Hier wird der Dualismus von Natur und Geist, der durch den Ausdruck „Spalte“ markiert ist, tendenziell überwunden. Es geht einzig und allein um die Göttlichkeit des Menschen (Theomorphismus), nicht um die Vermenschlichung Gottes (Anthropomorphismus). Der Mensch ist ein transzendieren könnendes Wesen. Die Bezeichnung eines Wohin des Transzendierens könnte als historisch kontingent aufgefasst werden. Soweit geht Scheler aber nicht. Immerhin: Gott als die Liebe und Gerechtigkeit umfassende Idee wird in die Selbstbestimmung des Menschen hineingenommen. Damit ist ein Weg gewiesen, den er selbst auf krummen Pfaden und nicht konsequent fortschreitet.

Wie steht es um diese theomorphe Anthropologie? Entkommt sie dem Dualismus, der deshalb einem Wunder gleichkommt, weil die „Spalte“ zwischen Natur und Geist unerklärlicherweise einfach da ist? Arnold Gehlen spricht in diesem Zusammenhang von einem „fast gnostische[n] Gedanken[n]“.²¹ Zwar schließt Scheler mit der Vorstellung eines Überflusses an geistiger Betätigung durchaus an die biologische Sphäre an, um dann aber mit dem Ausdruck einer „Spalte“ den Dualismus festzuschreiben. Und wieso erfolgt aus einem Überfluss eine Spalte? Das mildert auch nicht der Konjunktiv: „als würde in ihm und seiner Geschichte eine Spalte eröffnet“; denn er fährt im Indikativ fort: eine allem Leben überlegene Ordnung kommt zur Erscheinung, die zur Idee Gottes führt. Woher kommt denn diese Ordnung? Könnte es nicht einfach eine Fortsetzung der Natur aus ihrem Überfluss heraus ins Geistig-Kulturelle sein ohne Spalte und letztlich ohne Metaphysik? Den Spinozismus und Pantheismus scheut Scheler wie der Teufel das Weihwasser.

Zwei weitere Einwände gegen Schelers Argumentation seien hier vorgebracht.

²⁰ Eine vergleichende Betrachtung mit der Philosophie des Anderen von Emmanuel Lévinas könnte aufschlussreich sein. Vgl. zu Lévinas Dieter Mersch, *Besessenheit. Zur Struktur des Verlangens*, in: Ette u. Lehnert, *Große Gefühle*, S. 101-114.

²¹ Arnold Gehlen, „Rückblick auf die Anthropologie Max Schelers“, in: Max Scheler im Gegenwartsgeschehen der Philosophie, hg. von Paul Good, Bern/München 1975, S. 179-188, hier: S. 180.

1. Das, was er die Personalität nennt, die Wertnatur einer geistigen „überbiologischen Ordnung“, wird nicht in seiner Konstituierung durch das Soziale erkannt.²² Scheler beachtet das Soziale nur als Milieu, an das sich der biologische Organismus anpasst und das ihn sogar schwächt. (Vgl. GW 2, S. 292) Er erkennt nicht den Ursprung des Göttlichen im Sozialen. Alles Transzendieren wäre zunächst als ein Transzendieren in Richtung auf das Soziale zu begreifen.²³ Inwiefern Scheler in seiner ‚Wissenssoziologie‘ diesen Mangel einholt, muss offen bleiben.²⁴

2. Er substituiert in der heilig-göttlichen Wertsphäre einen Liebesbegriff, dessen Einheit und Differenz mit dem erotisch-sexuellen Liebesbegriff nicht reflektiert wird. Die erotisch-begierliche Liebe, die so motivierend für das intentionale Fühlen ist, wird durch die caritativ-hingebungsvolle ersetzt. Diese mag zwar auch ein intentionales Fühlen zu bewirken, aber der Wechsel von dem einen zum anderen Liebesbegriff wird nicht begründet. Daher erscheint es denn auch als ein unerklärter Sprung innerhalb einer ‚Logik des Herzens‘, wenn die emotionalen Akte zum einen ein Ausdruck der biologischen Triebnatur sein sollen, zum anderen Ausdruck der „geistigen Augen des Herzens und der Liebe“, die den religiösen Wahrheitsgehalt erschließen, indem sie „Gott auf gemeinsame Weise in der Liebe erfassen“.

Der Eros hat für ihn bloß die Funktion eines ‚Vehikels‘ der Teilhabe, er gesteht ihm also keine spezifisch erkennende Teilhabe an den Dingen der Welt zu – die Wahrnehmung des Soseins der Dinge ist vielmehr allein Sache des Geistes. [...] Wie das Vital-Ich und die geistige Person in ein und dem gleichen menschlichen Individuum zusammen bestehen können, ist ein ungelöstes strukturelles Grundproblem von Schelers Anthropologie.²⁵

Damit ist ein weites Untersuchungsfeld skizziert, das ich hier nicht verfolgen kann. Auch bleiben der Zusammenhang und die genauen Unterscheidungen von Gefühlen und Affekten ebenso ungeklärt wie das Thema Gefühle und Begehren.

3. Es ist einzig die caritative Liebe, die den Menschen zur Gemeinschaft vereint. Derart ist Gesellschaft als ein zwar nicht konfliktfreies aber friedliches Zusammenleben nur als Liebesgemeinschaft möglich. Eine solche Vorstellung nährt auf gefährliche Weise Utopien der Gesellschaft, die suggerieren können, ein friedliches Zusammenleben der Menschen sei ohne die Bedingungen des Egoismus und des Konkurrenzkampfes möglich und planbar. Die schrecklichen Folgen sind in der Geschichte des 20. Jahrhunderts zu besichtigen. Die Folgen dieses unerklärten Bruchs in der Emotionalität des Menschen werden sogleich deutlich, wenn Scheler behauptet, dass schwerste Religionskämpfe ihre Ursache in intellektuellem Streit und Disput haben, also darin, wie Gott zu begreifen ist. (Vgl. GW 2, S. 299) Im intellektuellen Streit und Disput ist aber immer die Möglichkeit von Verhandlungen über den richtigen Weg und die angemessenen Bildvorstellungen des Göttlichen gegeben. Kriege gibt es vor allem dann, wenn Emotionen und Leidenschaften

²² Gehlen, Rückblick auf die Anthropologie Max Schelers, S. 185: „Der Bereich der zwischenmenschlichen Kommunikation ist ausgespart, oder anders gesagt, Scheler beschrieb ein abstraktes Modell ‚des Menschen‘, durch dessen fein gearbeitete Muster der einsame Philosoph hindurchscheint [...]“

²³ Vgl. hierzu das ‚klassische‘ Werk von Emile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, dt. Die elementaren Formen des religiösen Lebens, Frankfurt am Main 1981.

²⁴ Vgl. Max Scheler, *Die Wissensformen und die Gesellschaft* (1926), in: ders., *Gesammelte Werke*. Bd. VIII. Bern ³1980, S. 69ff; ferner: ders., *Vom Ewigen im Menschen* (1920), in: ders., *Gesammelte Werke* (Anm. 14). Bd. V. Bern/München ⁵1968.

²⁵ Henckmann, *Über Vernunft und Gefühl*, S. 19 und S. 23.

im Spiel sind und wenn die emotionale Lage eines ganzen Volkes oder Stammes ausweglos ist.

In seiner nahezu gleichzeitig mit dem Formalismus-Buch entstandenen Schrift *Wesen und Formen der Sympathie* hat Scheler das ideologische Potenzial von enthusiastischen (Liebes-) Gemeinschaften klar erkannt. Er hat früh schon die Gefahren der Ansteckung „in der historischen Entstehung ganzer Moralen [...] bei der Entstehung von psychopathischen Gruppenbewegungen (beginnend von der folie à deux bis zur Entstehung dauernder pathologischer Sitten und Gebräuche ganzer Völker)“ erfasst.²⁶ Es lohnt sich Scheler zu zitieren, weil er nicht nur die Funktionen innerhalb einer Massenpsychologie des Faschismus genau beschreibt, sondern sie auch für die heutige Massenmediengesellschaft vorwegnimmt:

Der Prozeß der Ansteckung findet unwillkürlich statt. Eigentümlich ist diesem Prozeß vor allem dies, dass er die Tendenz hat, auf seinen Ausgangspunkt wieder zurückzukehren, so dass die betreffenden Gefühle gleichsam lawinenartig wachsen: das durch Ansteckung entstandene Gefühl steckt durch die Vermittlung von Ausdruck und Nachahmung wieder an, so dass auch das ansteckende Gefühl wächst; dieses steckt wieder an u.s.f. Bei allen Massenerregungen, auch schon der Bildung der ‚öffentlichen Meinung‘, ist es besonders diese Gegenseitigkeit der sich kulminierenden Ansteckung, die zum Anschwellen der emotionalen Gesamtbewegung führt und zu dem eigentümlichen Tatbestand, dass die handelnde ‚Masse‘ über die Intentionen aller Einzelnen so leicht hinausgerissen wird und Dinge tut, die keiner ‚will‘ und ‚verantwortet‘.²⁷

Der Dichter Robert Musil notiert ganz in diesem Sinn lapidar: „Gute Menschen können eine grausame Nation bilden.“²⁸ Wie die Deutschen im Nationalsozialismus. Zur Beantwortung der Frage, warum Menschen Dinge tun, die keiner will und verantwortet, bedarf es einer Erweiterung der ‚Logik des Herzens‘ zu einer ‚Politik der Gefühle‘.²⁹

3. Es ging mir um den Nachweis eines ursprünglichen Fundierungszusammenhangs von Emotionalität und Religiosität. Wie Max Scheler geht der protestantische Theologe und Philosoph Friedrich Schleiermacher (1768-1834) von einer vorausgesetzten, teilweise nur angedeuteten und nicht explizit ausgearbeiteten Anthropologie aus, die darin bemerkens-

²⁶ Max Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie* (1912, 1922, 1926), in: ders., *Gesammelte Werke*. Bd. VII. Bern/München 1973, S. 27.

²⁷ Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie*, in: ders., *Gesammelte Werke* (Anm. 26), S. 26f.

²⁸ Robert Musil, *Der Mann ohne Eigenschaften*, in: ders., *Gesammelte Werke*. Bd. I, hg. von Adolf Frisé. Reinbek bei Hamburg 1978, S. 1903. Hans Peter Krüger hat mit Blick auf das Sympathiebuch und unter Ausklammerung des Bezugs zur Religion den Prozess emotionaler Assoziation unter dem Stichwort ‚Hassbewegungen‘ untersucht. In Liebes- und Hassbewegungen wird die Selbstbestimmung und Selbstverwirklichung des Menschen negiert und er überschreitet sich selbst und sein Selbst. Wie in der Liebe alles wertvoller wird, so wird im Hass alles erniedrigt und herabgesetzt bis zur Zerstörung und endgültigen Vernichtung. Primär ist aber die Selbstüberschreitung in der Liebe, nicht im Hass. Welche Folgerungen daraus für eine Politik zu ziehen sind, muss hier offen bleiben („Hassbewegungen. Im Anschluss an Max Schelers sinngemäße Grammatik des Gefühlslebens“, in: *DZPhil* 54 (2006) 6, S. 867-883, insbes. S. 875f., S. 878f.).

²⁹ Als erste Beiträge vgl. Hans-Georg Pott, „Aufklärung über Religion (Zur Religionsauffassung von Jean Paul)“, in: *Jahrbuch der Jean-Paul-Gesellschaft* 2009; ferner ders., „Ausnahmestand/Anderer Zustand“, in: *Terror und Erlösung*, hrsg. von Hans Feger, Hans-Georg Pott und Norbert Christian Wolf, München 2009.

wert übereinstimmt, dass sie den Emotionen einen wichtigen und darüber hinaus in Bezug auf die Religion fundamentalen Rang einräumen. Die Bedeutung des emotionalen Lebens wird bei beiden Denkern nicht nur für die biologisch-vitale Sphäre des Menschen dargestellt, sondern auch für die geistige, d.h. die kulturell-soziale.

Sie gehören in eine meines Wissens nicht geschriebene Geschichte und Kritik der emotionalen Vernunft und einer ‚Logik des Herzens‘, die gegen die Intellektualität in der Religion, und der Ethik wäre hinzuzufügen, von der Tatsache ausgehen müsste, dass in einem großen Ausmaß Gefühle, die natürlich immer auch sozial-kulturell ‚codiert‘ sind, ‚Zustand und Tat‘ des Menschen mitbestimmen. Die Vernunft, und das gehört zur Aufklärung über Religion, kann allerdings beobachten, auf welche Weise und welche bestimmten Gefühle motivierende und handlungsleitende Relevanz haben und Werte konstituieren.³⁰ Wer Aufklärung über Religion sucht, der sollte Vernunft und Ratio als Medien der Aufklärung begreifen und nicht versuchen, die Religion selbst wie eine Wissenschaft zu konstituieren. Von Theologie rede ich hier gar nicht.³¹ Legt man die Maßstäbe einer rationalistisch-instrumentellen Vernunft zugrunde, so handelt es sich bei der Religion, wie übrigens auch der Dichtung und weiten Teilen des Alltagslebens, um Parallelwelten zum wissenschaftlichen Weltbild, in denen Verstandes- und Gefühlswelten sich durchdringen. Man könnte sogar von gelungenen und misslungenen Beispielen für die Integration von Vernunft und Gefühl sprechen. Jene Parallelwelt der Integration von Verstand und Gefühl: ist sie nicht mächtiger und damit ‚realer‘ als die Welt der naturwissenschaftlichen Erkenntnis? Ist es nicht die Welt, in der wir ‚wirklich‘ leben? Hier ist an die Pascalsche Einsicht zu erinnern, dass es nicht nur eine Wahrheit gibt, sondern (mindestens) immer auch eine andere, durchaus entgegengesetzte.³² Die Ausarbeitung einer ‚Logik des Herzens‘ und einer emotionalen (Be-) Gründung des Religiösen ist damit noch nicht einmal in Ansätzen geleistet. Insbesondere wird die Frage zu klären sein, ob sich das Religiöse auf ein einziges, genuin religiöses Gefühl gründen lässt. Es hat sich gezeigt, dass Zorn und Liebe (Liebe in seinen beiden Dimensionen) nur religiös gewendete Gefühle sind. Als Kandidat für ein ursprünglich religiöses Gefühl käme meines Erachtens nur Schleiermachers Gefühl der „schlechthinnigen Abhängigkeit“ infrage. Hierzu wären die

³⁰ Vgl. dazu auch die Ausführungen von Charles Taylor zu William James' ‚The Varieties of Religious Experience“ (1901/02), in: Die Formen des Religiösen in der Gegenwart, Frankfurt am Main 2002.

³¹ Zu Schleiermachers Kritik der Natürlichen Religion oder Vernunftreligion vgl. Gunther Wenz, Sinn und Geschmack fürs Unendliche, München 1999 (Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften).

³² Lucien Goldmann hat versucht, Pascal als dialektischen Denker darzustellen, der sowohl die christliche Tradition als auch den Rationalismus der Aufklärung überwindet. Überzeugend ist sein Hinweis auf Goethes ‚Faust-Gestalt‘. Ich kann das hier nicht verfolgen. Lucien Goldmann, Der verborgene Gott, Frankfurt am Main 1985, insbes. S. 249-464.

Wenn man allerdings wie Richard Dawkins in seinem Bestseller *The God Delusion* (dt. *Der Gotteswahn*, Berlin 2007) nur eine Wahrheit gelten lässt, die der naturwissenschaftlich-technischen Intelligenz, muss man zwangsläufig Atheist sein, denn ‚Gott‘ lässt sich nach keiner rationalen Methode beweisen. Allerdings ist ihm da beizupflichten, wenn er einige Positivitäten der Religionen als Ideologien entlarvt, indem er sie als ursprünglich nützliche Errungenschaften der Evolution kenntlich macht, wie z.B. den Gehorsam gegenüber Autoritäten (S. 242f.) oder die „dualistische Illusion“ von Geist/Seele und Materie/Körper. Besonders aufschlussreich sind die Ausführungen über die angeborene und die evolutionäre Zweckmäßigkeit von Teleologisierung und Intentionalität als Strukturen unseres Erkennens und Handelns (Vgl. S. 252ff.). Aber selbst wenn ‚alles‘ in Algorithmen anschreibbar wäre: was würde das beweisen? Vgl. Daniel C. Dennett, *Darwins Gefährliches Erbe. Die Evolution und der Sinn des Lebens*, Hamburg 1997.

verschiedenen Fassungen der ‚Reden über die Religion‘³³ zu untersuchen. Immerhin anerkennt auch Scheler in seinen Grundbestimmungen des Göttlichen, dass „der Mensch in seinem gesamten Dasein wie alles andere schlechthin abhängig ist.“³⁴ Die Beziehungen Schleiermachers – Scheler bilden ein Kapitel für sich, das hier ebenso wenig aufgeschlagen werden kann wie die Kritik Hegels an Schleiermachers und Jacobis Gefühlskonzepten.

Was wäre aber eine aufgeklärte Religion? Etwas Ähnliches vielleicht wie eine über sich selbst aufgeklärte Dichtung. Ich möchte abschließend mit dem Dichter, Wissenschaftler und Essayist Robert Musil einen Entwurf vorschlagen:

Dichtung gibt Sinnbilder. Sie ist Sinngebung. Sie ist Ausdeutung des Lebens. Die Realität ist für sie Material. (Aber: Sie gibt auch Vorbilder. Und sie macht Teilvorschläge) [...] Sinnvolles Erfassen ist etwas anderes als nüchternes Verstehen. Es ist nicht nur Verstandes-, sondern in erster Linie Gefühlsordnung. Sinngebung ist jedenfalls auch innere Lebensgebung. Ohne Frage, sie ist – was ja auch schon ausgesprochen wurde – mit dem Religiösen verwandt; sie ist ein religiöses Unterfangen ohne Dogmatik, eine empirische Religiosität. Eine fallweise. / Die Lösung solcher Fragen liegt am Ende unendlicher Prozesse.³⁵

4. Ergänzende Bemerkungen zu Schleiermachers Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern (1799, 1806 = stark veränderte Fassung, 1821 = Fassung von 1806 mit ergänzendem Kommentar von Schleiermacher).³⁶

Die wenigen Anmerkungen Schelers zu Schleiermacher machen ihm den Vorwurf einer „subjektivistisch romantischen Gefühlsreligionsauffassung“, mit der er seinen phänomenologischen Entwurf von Religion keineswegs verwechselt wissen möchte, auch wenn er einen ähnlich emotionalen Kern der Religion als ursprüngliche Einsicht Schleiermachers durchaus anerkennt (Vgl. GW 2, S. 299 und S. 503). Dabei handelt es sich aber um ein Missverständnis. Schleiermacher versucht die Religion im Text und Kontext der idealistischen Theorien der Subjektivität und des Selbstbewusstseins zu begründen, also im Kontext von Fichte und möglicherweise Schelling, sowie im Kontext von Schillers Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen (1794/95), insofern er die anthropologische Wende der Transzendentalphilosophie mitvollzieht. Man könnte beide Verfahren transzendental-empirisch nennen. Die Konstruktion Schleiermachers verschiebt gleichsam die von Schiller. Anstelle des ästhetischen Spieltriebs tritt der religiöse „Trieb“, den er zunächst 1799 „Sinn und Geschmack für das Unendliche“ nennt. Der Zusammenhang und die Veränderungen wären an anderer Stelle genau zu rekonstruieren. Und es geht wie bei Schiller um eine Theorie der Ausdifferenzierung und Begründung ihrer Autonomie: bei Schiller der Kunst gegenüber Wissenschaft, Politik und Religion; bei Schleiermacher der Religion gegenüber „Sittlichkeit“ (Moral, Politik) und „Sinnlich-

³³ Friedrich Schleiermacher, Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern, Berlin 1799. Weitere veränderte Auflagen bis 1821.

³⁴ Max Scheler, Vom Ewigen im Menschen (1920), in: ders., Gesammelte Werke, S. 159.

³⁵ Robert Musil, Gesammelte Werke in neun Bänden, Bd. VII, hg. von Adolf Frisé, Reinbek bei Hamburg 1978, S. 970f.

³⁶ Vgl. insbesondere zu den verschiedenen Fassungen Friedrich Wilhelm Graf, „Ursprüngliches Gefühl unmittelbarer Koinzidenz des Differenten. Zur Modifikation des Religionsbegriffs in den verschiedenen Auflagen von Schleiermachers ‚Reden über die Religion‘“, in: ZTK, 75 Jg., 1978, S. 147-186.

keit“ (Kunst, Ästhetik). Beide reagieren also auf Säkularisierung und die Ausdifferenzierung der Gesellschaft nach Teilsystemen.

Die Gebildeten verachten die Religion nach Schleiermacher nicht aus einem Mangel an Verstand, sondern aus einem Mangel an „Gefühl“. Aber um was für ein Gefühl handelt es sich? Es handelt sich gerade nicht um ein „psychologisches“ Gefühl wie Lust, Unlust, Liebe oder dergleichen, sondern eher um einen „Gemütszustand“. Diejenige Anschauung der Welt, die ein Produkt der Aufklärung ist, führt zur Überheblichkeit und zum Vergessen des Universums, welches den Menschen geschaffen hat. Schleiermacher spricht zumeist von Universum und Unendlichkeit und nur an ganz wenigen Stellen von Gott. Der Begriff der Religion – alle historischen Kontingenzen und „menschliche[n] Torheiten“ zunächst beiseite gesetzt – wird zurückgeführt auf ihre präreflexive, vorbegriffliche Quelle als ihren Grund, der nur im Innern des „Gemüts“ zu finden ist, wenn alle „Funktionen der menschlichen Seele vermischt oder vielmehr entfernt und alle Tätigkeit in ein staunendes Anschauen des Unendlichen aufgelöst“ sind.³⁷ Mit der Formel „Religion ist Sinn und Geschmack für das Unendliche“ (R 1, S. 36) versucht er ähnlich wie Schiller mit seinem „ästhetische[n] Sinn“ einen Platz jenseits von oder zwischen Denken und Handeln zu finden.³⁸ Ihr Wesen sei „Anschauung und Gefühl“ (R 1, S. 35). Daraus entspringt die Forderung: „[...] die religiösen Gefühle sollen wie eine heilige Musik alles Tun des Menschen begleiten; er soll alles mit Religion tun, nichts aus Religion.“ (R 1, S. 47)

Im Verlauf der Umarbeitung der ‚Reden‘ und schließlich in der ‚Glaubenslehre‘³⁹ spielt der Gefühlsbegriff im Zusammenhang mit dem Begriff der Frömmigkeit eine immer prägnantere Rolle. Das soll hier nicht in Einzelheiten dargestellt werden.⁴⁰ Er muss sowohl die Einheit der Gemütsvermögen als auch ihre Differenz begründen (was zu Aporien führt). Mit „Gefühl“ ist das „Hauptwort“ seiner Rede gesprochen. Mit der ‚Logik‘ der Wissenschaftslehre Fichtes gesprochen, heißt es: „In der Religion wird das Universum angeschaut, es wird gesetzt als ursprünglich handelnd auf den Menschen.“ (R 1, S. 86) Schleiermacher versucht den Moment einer ursprünglichen Einheit und eines ursprünglichen Erwachens zu (re-) konstruieren, was in höchst poetischen Tönen geschildert wird.

Anschauung ohne Gefühl ist nichts und kann weder den rechten Ursprung noch die rechte Kraft haben, Gefühl ohne Anschauung ist auch nichts: beide sind nur dann etwas, wenn und weil sie ursprünglich Eins und ungetrennt sind. Jener erste geheimnisvolle Augenblick, der bei jeder sinnlichen Wahrnehmung vorkommt, ehe noch Anschauung und Gefühl sich trennen, wo der Sinn und sein Gegenstand gleichsam ineinandergeflossen und Eins geworden sind [...]. Die geringste Erschütterung, und es verweht die heilige Umarmung, und nun erst steht die Anschauung

³⁷ Friedrich Schleiermacher, Über die Religion (1799), Stuttgart 1985, S. 19. Im Folgenden werden die Seitenangaben unter der Sigle R 1 im Fließtext angeführt.

³⁸ Zu Schiller vgl. Hans-Georg Pott, Die Schöne Freiheit, München 1980. Zu Schleiermacher vgl. Wenz (Anm. 31).

³⁹ Friedrich Schleiermacher, Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt, 2. Auflage (1830/31).

⁴⁰ Vgl. dazu Graf (Anm. 36): „Gefühl als Bestimmtheit des unmittelbaren Selbstbewusstseins ist nicht die dritte psychologische Funktion neben Erkennen und Wollen, sondern der Urakt des Geistes vor der Differenzierung des Geistes in Denken, Fühlen und Wollen [...]“. Einleitung des Herausgebers in Friedrich Schleiermacher, Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt, ed. Martin Redeker, Berlin 1960, S. XXXI. (=Glaubenslehre).

vor mir als eine abgesonderte Gestalt, ich messe sie, und sie spiegelt sich in der offenen Seele wie das Bild der sich entwindenden Geliebten in dem aufgeschlagenen Auge des Jünglings, und nun erst arbeitet sich das Gefühl aus dem Innern empor und verbreitet sich wie die Röte der Scham und der Lust auf seiner Wange. Dieser Moment ist die höchste Blüte der Religion. (R 1, S. 50)

Dieser Moment, der eine Parallele in Schilderungen des Dichters Jean Paul hat – und es könnte durchaus sein, dass Schleiermacher etwa die Unsichtbare Loge (1794) gekannt hat⁴¹ – kennzeichnet den Ursprung der Religion. Alle weiteren Erscheinungsformen der Religionen sind abgeleitet und gehören zur kontingenten geschichtlichen Welt.

Das Eigentümliche des religiösen Gefühls, auch das „Gefühl des Unendlichen“ und das „Grundgefühl der unendlichen und lebendigen Seele“ genannt (R 1, S. 37) und später in der ‚Glaubenslehre‘ das Gefühl der „schlechthinnigen Abhängigkeit“⁴² bedingt, dass es sich primär nicht um eine auf (Wert-) Gegenstände bezogene sinnliche Empfindung handelt, sondern um ein „unmittelbares Selbstbewusstsein“. Welche Schwierigkeiten auch immer damit in der Darstellung verbunden sind, Schleiermacher steht damit gleichrangig zur Spätphilosophie Fichtes und Schellings. Zusammenfassend gesagt:

Im Gefühl ist nicht nur die von Wissen und Wollen vorausgesetzte Einheit von Idealität und Realität ursprünglich, nämlich in der Weise unmittelbaren Selbstbewusstseins präsent; als allgemeines bzw. schlechthinniges Abhängigkeitsgefühl ist das unmittelbare Selbstbewusstsein zugleich der religiöse – durch keinen Denk- und Handlungszusammenhang aufzuhebende – Ort der Präsenz des transzendenten Grundes, an dessen absolutem Sein menschliche Subjektivität als Einheit von Selbsttätigkeit und Empfänglichkeit ihre unhintergehbare Voraussetzung hat.⁴³

⁴¹ Vgl. Pott, Aufklärung über Religion (Anm. 29).

⁴² „Das Gemeinsame aller noch so verschiedenen Äußerungen der Frömmigkeit, wodurch diese sich zugleich von allen andern Gefühlen unterscheiden, also das sich selbst gleich Wesen der Frömmigkeit, ist dieses, dass wir und unserer selbst als schlechthin abhängig, oder, was dasselbe sagen will, als in Beziehung mit Gott bewusst sind“ (Schleiermacher, Glaubenslehre, S. XXIII).

⁴³ Wenz, Sinn und Geschmack fürs Unendliche, S. 23.

Politics, Aesthetics and Revolution
in 18-century Enlightenment

Exemplarische Ethik in globaler Verantwortung Das Beispiel Christian Wolffs

1. Ausdehnung und Konzentration

Manche reden über die Globalisierung so, als sei sie plötzlich und unerwartet eingetreten. Sie machen den Eindruck von Leuten, die ihr ganzes Leben lang Zeit hatten, sich auf ihr Alter einzustellen, und dennoch nicht wahrhaben wollen, wie alt sie sind. Das mag den Vorteil haben, ein bisschen jünger zu erscheinen. Diesen Gewinn bietet die Globalisierung nicht. Wer sie verjüngt, sieht selber älter aus. So ist das, wenn man nicht auf der Höhe des Erkennens ist.

Die Globalisierung gibt es, seit Menschen mit den uns bekannten menschlichen Fähigkeiten leben. Um diese Behauptung zu belegen, ist es nicht erforderlich, auf die frühen Wanderungsbewegungen zurückzugehen, in denen sich der *homo sapiens* über alle Erdteile ausgebreitet hat. Auch wenn, von den biologischen Grundfunktionen abgesehen, der Gebrauch des Feuers, der Umgang mit Werkzeugen sowie das soziale und individuelle Lernen bereits wichtige Indizien für eine verbindende Gemeinsamkeit aller Menschen darstellen, ist doch nicht zu leugnen, dass sich die Menschen nicht durchweg gesucht, sondern immer auch gemieden und von einander entfernt haben.

Und dennoch basieren alle dem Menschen wesentlichen Lebensvollzüge auf Leistungen, die ihn (physische und physiologische Zwänge vorausgesetzt) in einzigartiger Weise mit seinesgleichen verbinden.

Die Not der Existenzsicherung vermag allein nicht zu erklären, warum sich die Menschen über den ganzen Erdball ausgebreitet und in unterschiedlichen Regionen spezifische Lebensformen ausgebildet haben. Es gab auch das (wie immer motivierte) Verlangen nach Ab- und Ausgrenzung. Dabei dürfte, wie die Geschichte von Kain und Abel illustriert, die Feindseligkeit in nächster Nähe den sich immer wieder einstellenden Anlass gegeben haben. Mit der Entfaltung der Technik war überdies der Widerstreit zwischen Herrschaftsansprüchen möglich, denen eine größere Anzahl von Menschen ausgesetzt war. Das hat zu Abspaltungen, Vertreibungen und Abwanderungen geführt.

Andere Ursachen liegen in epidemischen Krankheiten und Naturkatastrophen, im unablässigen Klimawandel, in der Erschöpfung von Nahrungsquellen sowie im Glauben an magische Kräfte. In alledem dürfte bereits der Traum von einem besseren Leben wirksam gewesen sein. Er hat die räumliche Ausbreitung der Menschheit verstärkt und zur Selbstversicherung der Menschen in eigenen Kulturen beigetragen. Heute bewirkt er, dass sich die über die ganze Erde verteilte Menschheit in einer rechtlich-politischen Kultur zusammenschließt.

Globalisierung, so wie wir sie heute verstehen, ist die Institutionalisierung der Inbesitznahme der Erde durch den Menschen. Mit der Ausdehnung entwickelten sich separate

Lebensformen, Sprachen und Einrichtungen, die jetzt vor dem Problem stehen, über die entstandenen Unterschiede hinweg, eine weltweite Verständigung möglich zu machen. Nach den Jahrtausenden der Ausbreitung hat eine Phase der Konzentration auf das Gemeinsame zu folgen, wenn denn der Traum von einem besseren Leben überhaupt noch eine Bedeutung haben soll.

2. Das Mittel der Mittel

Die Beschreibung der ersten Phase scheint gegen die These von der ursprünglichen Globalisierung durch den Menschen zu sprechen. Er hat den Schutz selbst geschaffener kultureller Räume benötigt, und er hat ihn zur Produktion einer ihm lieb gewordenen Vielfalt genutzt. Ohne sie wäre er gewiss nicht zu dem geworden, der er heute ist. Dennoch basiert die Pluralität auf Gemeinsamkeiten in der natürlichen Konstitution einerseits und in den kulturellen Techniken andererseits: Nichts, was in den Kulturen geschaffen worden ist, hätte ohne Erkenntnis, Einsicht und Wissen auf den Weg gebracht werden können. Sie setzen nicht nur die überall verbreitete Fähigkeit zu sprechen und zu denken voraus, sondern auch die aufwändige Technik, es mit Erfolg zu tun.

Erkennen und Wissen, Einsehen und Verstehen sind Leistungen, durch die sich der Mensch bis heute definiert, ganz gleich, ob er sich *zoon logon echon*, *zoon politikon*, *animal rationale*, *animal symbolicum*, *homo ludens*, *homo faber* oder *homo pictor* nennt. Er ist das Wesen, das von sich und seinesgleichen Gründe verlangt, und damit unterstellt, dass es gerade angesichts seiner Affekte und Emotionen die Fähigkeit zur Begründung ist, die sein Verhalten auszeichnet.

Das ist gar nicht so abwegig, wie manche meinen. Man braucht nur zu beachten, dass auch Vorwände, Ausreden und Lügen im Modus des Begründens vorgetragen werden. Nimmt man hinzu, dass hinter der Begründung die Fähigkeit steht, aus gegebenen Kenntnissen auf mögliche Folgen zu schließen und zugleich auch darauf, was sie für einen selbst wie auch für Andere bedeuten, hat man eine zwar allgemeine, aber ziemlich treffende Beschreibung der spezifischen Kapazität des Menschen. Sie ist in allen Kulturen zu finden und sie rechtfertigt es, ihn als vernünftiges Wesen zu bezeichnen.¹

Um diese Selbstbeschreibung richtig zu verstehen, muss man natürlich wissen, dass nur das wirklich missbraucht werden kann, was auch zu etwas taugt. Und eben dies trifft auf nichts in der Welt in solchem Ausmaß zu, wie auf die Vernunft. Sie ist das Mittel der Mittel, weil sie es ist, die uns allererst die Begriffe von Zweck und Mittel gibt, und weil sie zudem das einzige Mittel ist, das zugleich auch Zweck sein kann. Sie (und nur sie) kann uns Ziele erschließen; sie vermag uns Begriffe von Einheiten und Ganzheiten zu geben; sie eröffnet den Geltungsraum der Gründe und ist zugleich das Organ für deren Verbindlichkeit.

Mit alledem aber ist sie es auch, die nicht nur den metaphysischen Schein erzeugt: Sie macht es möglich, dass wir uns auf Schritt und Tritt in Sicherheiten wiegen, von denen wir (weil sie uns erlaubt zu wissen, dass Andere ebenso denken) nicht selten meinen, es könne gar nicht anders sein.

¹ Dazu des Näheren vom Verf.: *Selbstbestimmung. Das Prinzip der Individualität*, Stuttgart 1999; Verf.: *Selbstbestimmung* sowie Verf.: *Homo publicus*. Beide in: Ganten/Gerhardt/Heilinger/Nida-Rümelin (Hgg.), *Was ist der Mensch?* Berlin/New York 2008, S. 1-10 u. 97-102.

Die Vernunft gibt uns das Recht – in jedem Sinn des Wortes. Sie denkt sich Techniken aus und ist zugleich selber eine. Sie kann nicht nur kritisieren und argumentieren, sondern auch konstruieren und organisieren, und tut dies selbst dort, wo die Absicht auf Zerstörung und Vernichtung gerichtet ist; sie war maßgeblich an den totalitären Systemen beteiligt und wirkt noch in den Ausflüchten nach, die nach deren Zusammenbruch von den Beteiligten zu hören sind.

3. Logodizee

Gefragt, wie nach den mit ihr gemachten geschichtlichen Erfahrungen überhaupt noch von der Vernunft die Rede sein könne, bleibt außer der Erinnerung daran, dass nur die Vernunft diese Vorgänge zu kritisieren vermag, die Auskunft übrig, dass wir ohne sie, so wie wir geworden sind, nicht leben – und damit auch nicht – nicht menschlich leben können.

Was das aber für die Zukunft des Menschen heißt, wird erst deutlich, wenn wir in der Vernunft – und nirgendwo sonst – den Ursprung für das Böse namhaft machen. Durch sie wird der Mensch zu einer Gefahr im Weltmaßstab. Denn sie stellt die Mittel bereit, die anderen willentlich schaden können. Sie liefert allemal die Gründe – auch dafür, verwerfliche Absichten gar nicht erst öffentlich zu machen; sie wird herangezogen, um das Gewissen zu beruhigen; sie verfügt über die abgründige Fähigkeit, nachträglich auch noch das Schlimmste, wenn nicht als Voraussetzung, so doch als Fingerzeig des Guten zu deuten.

Die Vernunft, durch die der Mensch sich auszuzeichnen sucht, ist somit alles andere als harmlos. Um das Ausmaß der Probleme anzudeuten, in die sie uns bringt, merke ich nur an, dass die Frage nach der Theodizee, mit der sich die Philosophen befassen, um über die Herkunft des Bösen Aufschluss zu bekommen, in die Irre geht. Sie ist grundsätzlich falsch gestellt, weil sie schon im Ansatz eine Anmaßung enthält, die ein Wissen über das Göttliche unterstellt, das wir nicht haben.²

Wenn es eine Auskunft über den Ursprung des Bösen geben sollte, könnte sie nur in einer Logodizee gefunden werden: in einer rechtfertigenden Rede von der Vernunft. Deren methodisches, sachliches und menschliches Problem liegt freilich darin, dass die anklagende und Beweismaterial bebringende Instanz zugleich diejenige ist, die unter Anklage steht und schließlich auch das Urteil zu fällen hat. Wenn ich, wie gleich noch zu hören sein wird, Christian Wolff für seinen gedankenreichen und mutigen Beitrag zur Globalisierung lobe, ihm in seinem Philosophieren aber dennoch nicht folge, hat das wesentlich damit zu tun, dass er die Theodizee für möglich hält, obgleich uns bestenfalls eine Logodizee offen steht.

² Dazu: Volker Gerhardt, „Gott als Sinn des Daseins“, in: Christ in der Gegenwart, 30. September 2008.

4. Die Exposition der Mittel

Es gibt gute Gründe anzunehmen, dass auch die Vernunft sich erst allmählich entwickelt. Zwar dürfte sie schon in den ersten Wanderungen der Menschheit wirksam gewesen sein, doch zur Entfaltung ist sie vermutlich erst mit dem Gebrauch der durch sie beförderten Techniken gekommen, um sich schließlich im Verein mit Sprache, Gestaltung, Schmuck und Bild (sehr viel später wohl auch mit der Schrift) in kulturellen Räumen zu versachlichen. Stets sind es Sachen und Sachverhalte, in denen sie ihren Ausdruck findet. Und die wiederum sind es, die sich dem Menschen als Welt gegenüberstellen, zu deren Verfassung auch die Logik mit ihren natur- und sozialgesetzlichen Anwendungen gehört, obgleich der Mensch sie nur aus seinen eigenen intellektuellen Vollzügen kennt.

In dieser Welt kommen primär die anderen Menschen vor, an die jeder Vernunftanspruch ursprünglich gerichtet ist. Träger der Vernunft kann immer nur ein einzelnes menschliches Wesen sein. Aber das ist in seinem Bewusstsein ursprünglich auf seinesgleichen gerichtet, indem es ihnen etwas, nämlich einen Sachverhalt mitteilen will, der sich in der ihnen gemeinsamen Welt befindet.

Es ist dieser sachhaltige Bezug auf eine gemeinsame Welt, die dem Menschen erlaubt, relativ unabhängig von den speziellen Umwelten zu sein, in denen er seine Kulturen entwickelt. Er ist damit immer schon über die Grenzen seiner Kultur hinaus und lässt ihn (selbst in seinen Nischen) wissen, dass er sich in einer Welt befindet, die er mit anderen teilt. Deshalb gibt es gute Gründe, die Welt als seine Umwelt anzusehen.³ – Das ist der Grund, der uns zu sagen erlaubt, dass die Globalisierung mit dem Menschen begonnen hat.

5. Die politische Globalisierung

Es versteht sich von selbst, dass der genannte Grund erst nachträglich benannt werden kann. Gleichwohl gibt es frühe Anzeichen für die Wirksamkeit des Weltbegriffs. So lässt sich bereits für die ersten geschichtlichen Aufzeichnungen der Chinesen und Ägypter vom praktisch wirksamen Bewusstsein eines Weltzusammenhangs sprechen.⁴ Die Genealogie der Könige und ihrer großen Taten soll auch die umliegenden Völker in Erstaunen versetzen. Herodot, mit dem die kritische Historiographie der Griechen ihren Anfang nimmt, verfolgt die Ereignisse im gesamten Vorderen Orient sowie im nördlichen Afrika und schildert sie als Mittelpunktsgeschehen, das auch für die nicht weiter bekannten Stämme und Völker, die er gleichwohl sämtlich aufzuzählen sucht,⁵ von Bedeutung ist.

Die Geschichtsschreibung spiegelt, was bereits für die Staats- und Reichsbildungen in den genannten Regionen gilt. Zugleich ist sie das Präludium einer Politik, in der sich

³ Diesen Gedanken hat Arnold Gehlen bereits in *Der Mensch geäußert*, ohne ihn in seiner späten Ethik (Moral und Hypermoral) produktiv zu machen.

⁴ Peter J. Opitz (Hgg.), *Chinesisches Altertum und konfuzianische Klassik. Politisches Denken in China von der Chou-Zeit bis zum Han-Reich*, München 1968; Herwig Schmidt-Glintzer, *Kleine Geschichte Chinas*, München 2008; Jan Assmann, *Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im alten Ägypten*, München 2006; Herodot, *Historien*. Hgg. und übers. von Josef Feix, Düsseldorf 2001, 2. Buch.

⁵ Herodot, *Historien*, 5. Buch.

die Griechen unter Alexander und die Römer unter Cäsar als Nachfolger früherer Welt-eroberer sehen. Selbst Cicero, der die Republik verteidigt, zweifelt nicht an der Zukunft der römischen Weltherrschaft. Umso wichtiger ist ihm der Rat, niemand möge das kleine Rom, das gleichsam nur ein Punkt auf dem Globus ist, überschätzen. Nur im Geist der Tugend könne eine die Erde umspannende Politik gelingen.⁶

Eben das ist die Empfehlung, die schon der platonische Sokrates dem ambitionierten Weltpolitiker in spe, Alkibiades gegeben hat: Seinen Ehrgeiz, über alle zu herrschen, könne Alkibiades nur dann befriedigen, wenn er der Philosophie den Vortritt lasse.⁷ Das ist zwar nicht ohne Ironie gesagt, lässt darin aber noch deutlicher erkennen, dass der Geist sich bereits weiter wähnt als die praktische Politik tatsächlich ist.

Auch nach dem Zusammenbruch des römischen Imperiums gibt die Politik den Reichsgedanken nicht auf. Sie verbindet ihn für Jahrhunderte mit dem Missionsanspruch des Christentums, verknüpft ihn später mit den Handelsinteressen, betreibt die verhängnisvolle, bis heute in ihren Folgen nicht bewältigte Kolonisierung, um schließlich unter Berufung auf das Menschen- und Bürgerrecht eine weltweite Demokratisierung zu fordern.

Mit Blick auf das zwar von vielen missachtete, aber von allen geforderte Programm einer Konstitutionalisierung der Weltgesellschaft steht die Politik erst am Anfang ihrer Geschichte.⁸ Erste Vorleistungen sind durch die Schaffung eines Weltrechts erbracht. Es ist zwar lückenhaft und uneinheitlich, aber es ermöglicht den weltweiten Personen-, Daten-, Geld- und Warenverkehr. Es sind vor allem der Tourismus, der Sport, die Unterhaltungsindustrie, die Kunst und die Wissenschaft, die jeden erfahren lassen, wie dicht der Lebenszusammenhang der Weltbevölkerung inzwischen geworden ist.

Wer daher den Eindruck zu erwecken sucht, die Globalisierung sei ein neues Phänomen, gar ein Vorgang, dem man sich noch entziehen kann, dessen Fehleinschätzung der Geschichte ist so groß, dass darunter notwendig die Wahrnehmung der Gegenwart leiden muss. Die damit zu Tage tretende Störung häuft sich mit zunehmendem Alter. Von daher erklärt sich, warum die Globalisierungsgegner, wie eingangs behauptet, so alt aussehen.

6. Zwischenbetrachtung über die Widerstände gegen die Logik des Wissens

Wenn es das Wissen ist, das von Anfang an die Grenzen der Kulturen überschreitet, ist es trivial darauf zu verweisen, dass die Wissenschaft zu den Generatoren der weltweiten Verständigung gehört. Gleichwohl scheint die Politik das bis heute nicht begriffen zu

⁶ Cicero, *De re publica*. Hgg. und übers. von Karl Buchner, München/Zürich 1987, 6. Buch (Scipios Traum).

⁷ Platon, *Alkibiades I*, in: *Sämtliche Werke*. Band 1, übers. von Friedrich Schleiermacher, Reinbek bei Hamburg 2004.

⁸ Dazu: Volker Gerhardt, *Partizipation. Das Prinzip der Politik*, München 2007. Darin wird einerseits an die mehr als sechstausend Jahre zurückreichende Geschichte der Politik erinnert. Andererseits wird die These vertreten, dass die Geschichte der ausdrücklich auf ein gemeinsames Recht aller Menschen gegründete Konstitutionalisierung noch in den Anfängen steckt.

haben. Anders ist es nicht zu verstehen, warum sie Forschung und Bildung derart vernachlässigt, wie dies derzeit in Deutschland geschieht. Wenn wir unseren Lebensstandard halten, der Jugend im internationalen Wettbewerb Chancen geben und zugleich dafür sorgen wollen, dass die Studierenden aus Osteuropa, dem Vorderen Orient und Ostasien, und natürlich aus Afrika und Lateinamerika in größerer Zahl zu uns kommen können, bedarf es mindestens des doppelten Aufwands für Studium, Lehre und Forschung.⁹

Mit Blick auf die Trägheit des menschlichen Verhaltens ist es natürlich verständlich, dass es Widerstände und Rückschläge im Prozess der Globalisierung gibt. Das ließe sich an Beispielen aus der Bio-, Umwelt-, Integrations-, Religions- oder Schulpolitik des Näheren zeigen. So wird die für das Überleben der Menschheit essenzielle Entwicklung neuer Techniken zum Einsatz erneuerbarer Energien immer noch wie eine Nebensache behandelt; über die Gentechnologie wird gesprochen wie über eine planvoll inszenierte Epidemie; das Nachdenken darüber, wie wir frei und verantwortlich mit dem Problem der Übervölkerung umgehen können, ist tabu; und in den politischen Wissenschaften gibt es das Glasperlenspiel der Struktur- und Systemtheoretiker, der liberalen Anarchisten und illiberalen Kommunitaristen, der Versicherungs- und Verteilungsarithmetiker in der Nachfolge von John Rawls sowie der Strategen des Global Government, die mehr oder weniger von der irrigen Überzeugung ausgehen, der Staat habe seine historische Mission als eigenständig handelnder Akteur erfüllt.

Hier kann man nur hoffen, dass sie wenigstens aus der gegenwärtigen Bankenkrise lernen, wie unverzichtbar nicht nur das Rechtsmonopol und die staatliche Aufsicht, und auch nicht nur die strukturpolitischen und sozialen Leistungen, sondern in alledem die substanzielle Handlungsfähigkeit des Staates sind. Der Staat hat nicht nur für die Administration und die Rechtsprechung, sondern auch für den Ausbau und den Schutz des Rechts zuständig zu sein. Notfalls muss er für das Recht kämpfen können. Politik ist, wie ich anderswo zu zeigen versuche, der „Kampf um das Recht“.¹⁰

Wenn sich Widerstand gegen meine Aufzählung regt, ist deren rhetorische Funktion erfüllt. Denn es genügt mir, deutlich zu machen, dass es auch heute noch selbstverschuldete Grenzen des öffentlichen Wissens gibt.

7. Der Skandal der Vertreibung eines Aufklärers

Ein historisches Beispiel für die Vorbehalte gegenüber dem Wissen bietet das tragische Schicksal eines der bedeutendsten deutschen Aufklärer des 18. Jahrhunderts. Er hat sich dem Wissen seiner Zeit gestellt und daraus Konsequenzen für die Bewertung seiner eigenen Kultur gezogen. An ihm vollzieht sich die Logik der Erkenntnis, die auf globale Verständigung angelegt ist. Aber seine Zeitgenossen beharrten auf den tradierten Werten, ohne Interesse an der Wahrheit und ohne Rücksicht auf die Würde der Person.

Ich spreche von Christian Wolff, der schon als junger Mann die Publikationen der gelehrten Jesuiten verfolgte, die, auf langjährige Erfahrungen gestützt, den Europäern des

⁹ Das habe ich vor dem Dresdner Bildungsgipfel am 23. Oktober 2008 geschrieben, und ich kann mich nun auf seine guten Vorsätze berufen.

¹⁰ V. Gerhardt, *Partizipation*, München 2007, S. 325.

17. und 18. Jahrhunderts erstmals ein authentisches Wissen über China vermittelten.¹¹ Ihr positives Urteil über die Staatsorganisation, die technischen und die wissenschaftlichen Leistungen sowie die Bildung und die Tugend der Chinesen erregte das Missfallen des Heiligen Stuhls. Den Autoren wurde der päpstliche Missionsauftrag entzogen und sie bekamen Konkurrenz durch zur Bekehrung abgestellten Dominikaner und Franziskaner, die aber, kaum selbst in China tätig, bald ebenso dachten wie ihre jesuitischen Kollegen.¹²

Dem Verdikt gegen die Bücher der Missionare hatte schon Leibniz in einer eigenen Schrift widersprochen.¹³ Im Vertrauen auf seine wissenschaftliche Autorität hatte er den Text mit diplomatischer Post nach Rom geschickt. Doch von einer Antwort ist nichts überliefert. Christian Wolff hingegen, der sich als Anwalt und Schüler des Universalgelehrten begriff, sollte im Hallenser Pietismus, also aus der eigenen Konfession, ein Gegner erwachsen, dem auch der Tod des Gelehrten Recht gewesen wäre.

1721 verabschiedete sich Christian Wolff, nach der noch jungen Tradition seiner Universität, mit einer programmatischen Rede von seinem Amt als Prorektor. Es sollte sein Vermächtnis für den Nachfolger und für die Universität im Ganzen sein: Wie schon bei seinem Amtsantritt angekündigt, stellte er die Chinesen als ebenbürtig und in vielen Bereichen als vorbildlich dar.¹⁴ Ihm ging es darum, zu zeigen, dass die Chinesen (deren zur Qing-Dynastie gehörende Kaiser Kangxi bereits 1692 ein Toleranz-Edikt erlassen hatte, das den 300000 chinesischen Christen Religionsfreiheit gewährte) den Europäern in ihrer politischen und moralischen Praxis überlegen seien. Wolff wusste von den beachtlichen wissenschaftlichen und technischen Errungenschaften der fernöstlichen Kultur. Aber er war wesentlich am zwischenmenschlichen Verhalten der Sinesen interessiert, das er als vorbildlich empfand.

Dagegen erhoben seine Hallenser Kollegen Einspruch. Schon durch den bloßen Vergleich sahen sie das Ansehen der christlichen Religion beschädigt. Die offene Bewunderung für die Lebensführung der Chinesen erschien ihnen als Verrat am gemeinsamen Glauben. Ein Ungläubiger könne kein Vorbild für einen getauften Christen sein. Nachdem sie Wolff bereits mit gefälschten Raubdrucken und tückischen Verleumdungen unter Druck gesetzt hatten, erhoben sie Anklage beim preußischen König Friedrich Wilhelm I.

¹¹ Wolffs Quellen waren hauptsächlich: François Noël, *Sinensis imperii libri classici sex*, Prag 1711 (von Wolff bereits 1712 in den *Acta Eruditorum* rezensiert). Das Buch enthält die Übersetzung der „klassischen Bücher“ des chinesischen Altertums; ferner Philipp Couplet, *Confucius Sinarum Philosophos*, Paris 1687. – Meine Angaben stützen sich weitgehend auf die zwar in Teile lückenhafte, im Ganzen aber höchst verdienstvolle Einleitung zu Michael Albrechts Ausgabe von Wolffs *Oratio de Sinarum philosophia practica*/Rede über die praktische Philosophie der Chinesen, lat.-dt. Hamburg 1985.

¹² Zu nennen sind vornehmlich: Matteo Ricci, *De christiana expeditione*. Augsburg 1615. Das Buch löste den so genannten „Ritenstreit“ aus, in dem es um die Einschätzung der These ging, dass die chinesischen Riten und Tugenden gar keine religiöse Bedeutung im engeren Sinn haben. Daraus folgerten Ricci und sein Nachfolger Nicolaus Lombardi, dass man in China günstige Missionsbedingungen habe, denn man sei nicht genötigt, gegen eine angestammte Religion anzugehen. Die Chinesen seien allein deshalb offen für eine Religion, weil sie selbst gar keine hätten. Das scheint sich durch die jüngsten Missionserfolge fast aller Religionen im gegenwärtigen China zu bestätigen.

¹³ G. W. Leibniz, *Novissima scientia sinesia*, 2. Aufl. Hannover 1697. Leibniz schloss sich der Ansicht von Ricci und Lombardi an.

¹⁴ Christian Wolff, *Oratio de Sinarum philosophia practica*/Rede über die praktische Philosophie der Chinesen. Halle 1726. Von dem Text hatte es schon vorher zwei von Wolffs Gegnern besorgte Raubdrucke gegeben. Sie veranlassten Wolff zu seiner mit ausführlichen Anmerkungen versehenen Edition. Siehe dazu die bereits erwähnte Ausgabe von Michael Albrecht von 1985.

Der Soldatenkönig, um den Religionsfrieden in seinem Land besorgt, machte sich die Empörung politisch zu Eigen, enthob Wolff seiner Professur und forderte ihn bei Strafe des Todes auf, den Ort seines Wirkens innerhalb einer Woche zu verlassen.

Es gehört zu den Großtaten der Marburger Universität, dass sie Wolff augenblicklich auf eine Professur berief und ihm einen triumphalen Empfang bereitete. Siebzehn Jahre, von 1723 bis 1740 lehrte er an diesem Ort, ehe ihn der nach dem Tod des Vaters auf den Thron gelangte Friedrich II. in einer seiner ersten Amtshandlungen nach Halle zurückberief. Der Zustimmung Voltaires, der die Vertreibung später als europäischen Skandal kommentierte, konnte er sich sicher sein.

Wolff folgte, denn Halle war, trotz der an ihm verübten Intoleranz, das Zentrum der deutschen Aufklärung geblieben. Denkt man an die Genugtuung, die ihm diese Rehabilitation – auch im Angesicht der dortigen Kollegen – verschaffte, kann man den Schritt vielleicht auch aus Marburger Sicht verstehen.

Wenn ich das Schicksal Wolffs als tragisch bezeichne, meine ich nicht allein das Unrecht, das man ihm angetan hat, denke nicht bloß an die Androhung der Todesstrafe und die Flucht, auch nicht an die Erschütterung, die der Vorgang in ganz Europa auslöste,¹⁵ und schon gar nicht daran, dass der preußische Remigrant nach seiner Rückkehr den Anschluss an die fortgeschrittene Aufklärungsdiskussion verloren hatte,¹⁶ sondern vor allem an die Tatsache, dass die praktische Ausrichtung seines Interesses an der chinesischen Kultur nicht einmal in seiner eigenen Schule verstanden wurde.

8. Das Exemplarische der Sinesen

Die praktische Absicht Christian Wolffs hat eine methodische Pointe, die nicht nur in seiner eigenen Schule übergangen worden ist, sondern meines Wissens noch nie systematische Beachtung gefunden hat, obgleich sie im Vortrag von 1721 mehrfach offen ausgesprochen wird. Liest man den zentralen Passus über den Grundlegenden alten Lehrsatz der Chinesen (*Dogma antiquum Sinarum fundamentale*) hört man sofort, um welche Besonderheit es geht:

¹⁵ Ich zitiere eine zeitgenössische Quelle aus dem Jahr 1741: „[...] und daraus ist der schwere Krieg zwischen Herrn Wolfen und seinen Gegnern erwachsen, welcher fast ganz Europa aufmerksam gemacht, und an bedenklichen Umständen nicht nur in der alten Historie der Philosophen seines gleichen nicht hat, sondern auch in gewisser maßen den Ramischen, Cartesianischen, Pufendorfschen und Thomasischen Händeln vorzuziehen ist. Es ist auch derselbige mit so grosser Hitze von beyden Seiten geführt, über so wichtige Puncten gestritten, und mit so wunderbaren Abwechslungen des Erfolgs begleitet worden, dass er allerdings bei der Nachwelt eines der wichtigsten Stücke der wichtigsten Historie seyn, und dieser grosse Philosoph nicht weniger merckwürdig seyn wird, als in den alten Zeiten Anaximander, Socrates, Aristoteles, Democritus, Epicurus und andere, und in den neuern Abaelardus, Rogerus Baco, Ramus Campanella, Cartesius und Pufendorf worden sind [...]“ (Jacon Brucker, *Bilder-sal heutiges Tages lebender und durch Gelahrheit berühmter Schrifftsteller*. Augsburg 1741, Nr. 8, S. 3f.; nach M. Albrecht, ebd., I L f.).

¹⁶ Unter dem Einfluss des englischen Sensualismus und der davon nicht unabhängigen französischen Ästhetik hatte sich der Zeitgeschmack gewandelt. Mit Bodmer und Breitinger bereitete sich auch im deutschen Sprachraum eine empirisch fundierte und stärker literarisch orientierte Aufklärung vor, die sich, lange vor Kants Kritik, dem metaphysischen Objektivismus der Leibnizianer entzog.

Zu den damaligen Zeiten [gemeint ist die Epoche im Übergang vom 6. ins 5. vorchristliche Jahrhundert, in der Konfuzius lebte, VG] hatte in den Herzen der Chinesen ein Lehrsatz tiefe Wurzeln geschlagen, der von den alten Philosophen, die [im Unterschied zu Konfuzius, VG] zugleich Kaiser und Fürsten waren, vortrefflich gefestigt worden war, dass nämlich die Beispiele (*exempla*) der Kaiser und Könige den Untergebenen als Richtschnur (*norma*) ihrer Handlungen dienen; und da die ältesten Kaiser und Könige das zum Maßstab ihres Lebens und ihrer Regierung (*vitae ac regiminis rationem*) gewählt hatten, was anderen als Beispiel (*exemplum*) dienen konnte, so werden sie noch immer sowohl wegen der Liebenswürdigkeit und Anständigkeit ihrer Sitten, als auch wegen ihrer äußerst großen Klugheit in der Regierung übereinstimmend gerühmt.¹⁷

Der grundlegende Lehrsatz, von dem Konfuzius, Wolff zufolge, ausgeht, besteht also darin, dass jeder ein Beispiel für vorbildliches Verhalten gibt. Alle theoretischen Überlegungen sind fruchtlos, wenn sie nicht in ein Exempel münden, dass ein Anderer gibt. Das ist die grundlegende Einsicht des Konfuzius, der begriff, worauf eine wirksame Lehre zu gründen ist: Nur das zu lehren, was er selber leben und worin er Anderen Vorbild werden kann. Der Philosoph hat eine exemplarische Existenz zu führen, wenn er mit seiner Lehre überzeugen will. Der theoretische Beweis reicht als Argument für die Gültigkeit einer Einsicht nicht aus; der Lehrende muss das Gelehrte vorleben, wenn es denn überhaupt den Status einer ethisch-politischen Lehre haben können soll.

Auf die exponierte Stellung des Beispiels kommt Wolff in seiner Rede wiederholt zurück: So heißt es, die überlieferten „Beispiele“ der Könige und Kaiser seien „durch das strahlende Licht der Erfindungsgabe eines Konfuzius erhellt worden“.¹⁸ Die *exempla* zeigen die Kreativität des Lehrers an, der sich nicht darauf beschränken kann, stereotype Fallbeispiele auszulegen; vielmehr muss er das Gemeinte in seiner eigenen Lebensführung zur Geltung bringen. Im Bewusstsein der Verschiedenheit einer jeden Lebenslage und eines jeden Schicksals muss er die überlieferten Beispiele in seiner eigenen Lebenspraxis anschaulich machen, und zwar so, dass sie von den Anderen – Jüngeren und Späteren – auf ihre spezifischen Handlungssituationen übertragen werden können. Die „eigene Erfindungsgabe“ (*proprio ingenio*) verlangt eine korrespondierende Leistung des Individuums, ohne die sie nicht angemessen erfasst werden kann. Diese Leistung ist die der kraft“ (*judicio*), über die noch zu sprechen sein wird.

9. Das Ingenium der Individualität

Welcher theoretische Hintergrund sich mit Wolffs Deutung der konfuzianischen Ethik auftut, belegt eine Stelle, in der er den von der gegenwärtigen Ethik sträflich vernachlässigten Zusammenhang von natürlicher Kapazität und moralischer Kompetenz behandelt: Da die Chinesen, anders als die Christen, nicht auf einen göttlichen Beistand bei der Realisierung der Tugend setzen können (denn sie haben nach der christlichen Lesart keinen Gott), müssen sie die opponierenden Kräfte der Natur in klugen Kombinationen nutzen, um das Gute mit den ihnen jeweils zur Verfügung stehenden Möglichkeiten zu realisieren.

¹⁷ Wolff, *Oratio/Rede*, S. 16-17 (nach der Übersetzung von M. Albrecht).

¹⁸ Ebd. *Oratio/Rede*, S. 18-19.

Sie haben das situativ Mögliche zu tun. Das gelingt ihnen, wie Wolff sagt, durch das „Beispiel“, welches zeigt, „dass der Gebrauch d[ies]er [natürlichen] Kräfte nicht erfolglos bleibt.“¹⁹

Diese Deutung weist auf eine Ethik unter säkularen Bedingungen voraus. Sie belegt, wie sehr sich Wolff durch das Studium der chinesischen Ethik auf eine Individualitätstheoretische Lesart zubewegt. Welches Gewicht ihr angesichts der bis heute zu hörenden Behauptung zukommt, die Chinesen hätten gar kein Bewusstsein von Subjektivität und Individualität, will ich erst gar nicht ausbreiten. Wer Umgang mit Chinesen pflegt, ihre jede Eigenart des Gastes erfassende Höflichkeit erfahren hat, vielleicht auch die chinesische Liebeslyrik kennt oder sich in den Multiperspektivismus ihrer Malerei vertieft, weiß ohnehin, dass sich nicht nur der gebildete Chinese als ein hochgradig differenziertes Individuum begreift, dem bewusst ist, wie sehr es – gerade in seiner Eigenart – der Wahrheit, der Wahrhaftigkeit und der Gesetzlichkeit verpflichtet ist.²⁰

Auch die selbstverständliche Einbindung der Chinesen in ihren familiären Zusammenhang bietet kein Argument gegen ihren subtilen Individualismus, der ihnen, wie ich erst kürzlich auf einer Aufklärungstagung in Peking erfahren konnte, nicht die geringste Schwierigkeit bereitet, das *sapere aude* Kants, also die Aufforderung zum Selbstdenken, mit der Verpflichtung gegenüber ihrer eigenen Gesellschaft zu verbinden. Ihnen muss man nicht erst beweisen, dass Individualität und Universalität notwendig zusammen gehören. Sie wissen, dass man das eine nicht ohne das andere denken kann. Folglich gibt es kein seiner selbst bewusstes Individuum ohne die Gegenwart des Allgemeinen, in dem es sich bewegt.

Ein letzter, theoretisch überaus bedeutsamer Punkt kommt hinzu: In Wolffs Rede von 1721 heißt es über Konfuzius:

Wenn dieser Philosoph [...] auch keine neue Richtschnur, wie man leben und regieren soll (*norma*), verfertigt hat, so verfügt er doch durchaus über eine eigene Erfindungsgabe (*ingenium*) [...].²¹

Dazu schreibt Wolff in einer Anmerkung der Ausgabe von 1726:

Die Erfindungsgabe (*ingenium*) ist eine [...] Fertigkeit, Ähnlichkeiten zu sehen; mit dem Scharfsinn (*acumen*) verbindet sie sich immer dann, wenn die Ähnlichkeit nicht in die Augen fällt, sondern nur für die Urteilskraft des Verstandes (*judicium mentis*) vorhanden ist [...]. Wenn aber die Erfindungsgabe mit Scharfsinn verbunden ist, so kann eine sichere Urteilskraft (*judicium*) nicht fehlen.²²

10. Denken und Handeln im Kontext

Der Begriff der Urteilskraft hat in der Philosophie des 20. Jahrhunderts eine steile Karriere gemacht. Unter Berufung sowohl auf Aristoteles als auch auf Kant wurde und wird mit

¹⁹ Ebd. S. 32-33.

²⁰ Die obersten Grundsätze, deren kalligraphische Schriftzeichen die Portale der Kaiserlichen Paläste in Peking zieren, lauten immer wieder: Wahrheit, Ehrlichkeit, Gerechtigkeit und Wohlwollen. Dazu: Thomas Höllmann, *Das Alte China*. München 2008.

²¹ Ebd. *Oratio/Rede*, S. 18-19.

²² Ebd. *Oratio/Rede*, S. 108-109.

guten Gründen erklärt, dass die Leistung von *logos* und *nous*, *ratio* und *intellectus*, Verstand und Vernunft nicht ausreicht, die Besonderheit einer individuellen Lebenslage zu erfassen. Man brauche einen Sinn für das Konkrete und Einzigartige einer gegebenen Lage, um ihr theoretisch und praktisch gerecht zu werden. Dieser Sinn komme in der Urteilskraft zu Geltung, die sich im Anschluss an einen heute üblichen Sprachgebrauch als das Vermögen bezeichnen lässt, etwas Bestimmtes in seinem Kontext zu begreifen.

In der Politischen Philosophie Hannah Arendts hat die der Individualität und Situativität des Daseins entsprechende Leistung der Urteilskraft eine gewisse Popularität erlangt. Das erspart es mir jetzt des Näheren auf die von Wolff exponierte Fähigkeit des Konfuzius einzugehen.²³ Entscheidend ist, dass jedes einzelne Urteil, das ein Mensch in einer bestimmten Lage über einen wie auch immer beschaffenen Sachverhalt zum Ausdruck bringt, der Urteilskraft bedarf. Sie kann Verstand und Vernunft nicht ersetzen, ist aber unverzichtbar, sobald Begriffe im Lebensvollzug zur Anwendung kommen. Dann muss das Allgemeine direkt auf das Besondere bezogen werden. Ganz unabhängig davon, wie hoch der Abstraktionsgrad einer Theorie ist: Soll sie überhaupt Bedeutung haben, muss sie sich auf konkrete Sachverhalte beziehen lassen. Denn was immer eine Theorie oder ein Prinzip besagt: Stets sind es einzelne Menschen in singulären Situationen, die ihr auf Allgemeines angelegtes Begriffsvermögen in singulärer Weise auf singuläre Probleme anzuwenden haben.

Auf Wolffs Deutung des Konfuzius angewandt heißt das: Konfuzius ist ein Denker der Individualität, der sich der Unvergleichlichkeit der jeweiligen Lebenslagen bewusst ist und daher erst gar nicht versucht, eine in allgemeinen Grundsätzen formulierte Ethik vorzutragen. Er belässt jedes moralische Verhalten in seinem konkreten geschichtlichen Zusammenhang: Die bewundernswerten Taten der alten Könige werden nicht aus ihrem historischen Kontext gelöst. Konfuzius macht keinen Versuch, sie in Lehrsätze mit universaler Gültigkeit zu übertragen, sondern sucht sie in seinem eigenen Handeln exemplarisch zu machen. Dabei hofft er, dass sein eigenes Beispiel – und das meine ich wörtlich: Schule macht. So, wie er sich gegenüber den Großen der altchinesischen Tradition verhält, so erwartet er es von seinen Schülern im Verhältnis zu ihm: Sie können sich an ihm lediglich ein Beispiel nehmen, und ob sie es verstanden haben, muss sich in ihrem eigenen Verhalten zeigen, das nach Möglichkeit selbst wieder exemplarisch sein sollte.

Das hat Christian Wolff auf wunderbare Weise erfasst, aber er hat sich daran in seiner eigenen Ethik selbst kein Beispiel genommen. In seiner *Philosophia practica* spielt die Urteilskraft keine nennenswerte Rolle, und das Beispiel wird nur gebraucht, um am Einzelfall die Bedeutung einer allgemeinen Einsicht zu demonstrieren.²⁴ Der Grund liegt in seiner theorematistischen Grundposition, die ihn glauben macht, alle physischen und moralischen Weltverhältnisse hätten ihren festen Platz in einer göttlichen Ordnung, die sich der Vernunft des Menschen eindeutig erschließt.²⁵

²³ Hannah Arendt, *Vom Leben des Geistes: Das Urteilen*. München 1998. Ich verweise überdies auf meine Auslegung in: Immanuel Kant, *Zum ewigen Frieden. Eine Theorie der Politik*. Darmstadt 2004.

²⁴ Vgl. Chr. Wolff, *Vernünftige Gedancken von der Menschen Thun und Lassen, zur Beförderung ihrer Glückseligkeit* (1720). Nachdruck der 4. Aufl. von 1733, hg. von Werner Arndt. Hildesheim/Zürich /New York 1996, §§ 818 (S. 567f.), 1013 (S. 793).

²⁵ „Wer also sein[e] Thun und Lassen nach der Vernunft einrichtet, das ist, wer vernünftig handelt, der lebet nach dem Gesetze der Natur, und in so weit einer vernünftig ist, in so weit kann er nicht dem Gesetze der Natur zu wieder handeln“ (ebd. § 22). Hier also gibt es verbindliche Erkenntnis, die durch die Urteilskraft zwar konkretisiert und durch Beispiele illustriert werden kann, die aber in ihrer begrifflichen Vollkommenheit eine rechtsanaloge Objektivität einfordert und somit eine ganz andere Strenge

Das ist ein großer, schöner und machtvoller Gedanke, der jedoch, wie schon das Projekt der Theodizee, unsere intellektuellen Kräfte übersteigt. Er verführt leider zu dem Missverständnis, die exemplarische Ethik der Chinesen sei, trotz des Lobes, das sie verdient, am Ende doch nur eine Vorstufe der wissenschaftlich abgesicherten Lehre von der Moral, die nur unter christlich-europäischen Bedingungen zu ihrer vollendeten Form gelangen könne.

Damit wären die Chinesen den Europäern zwar in der Praxis ihrer praktischen Philosophie überlegen, hätten aber ein Defizit in deren theoretischer Begründung. Hier äußert sich das Selbstverständnis einer auf die Wissenschaft gegründeten europäischen Aufklärung. Es ist, wie sich gleich noch zeigen soll, bereits bei Kant fragwürdig geworden.

Heute haben wir die Chance, die Frage nicht allein vor der Instanz unserer eigenen Vernunft zu entscheiden, sondern sie im Verein mit den gelehrten chinesischen Philosophen zu prüfen, von denen ich aus Erfahrung sagen kann, dass sie mit den Windungen und Wendungen der europäischen Selbstkritik wohl vertraut sind. Aber nur wenige sind der Ansicht, dass die Europäer ihrer europäischen Aufklärung gerecht werden, wenn sie sie als unhistorisch, abstrakt oder terroristisch beschreiben. Auch in den Augen der Chinesen ist die so genannte „Dialektik der Aufklärung“ kein Spezifikum der Aufklärung. Alles, was zu etwas gut ist, lässt sich, Bosheit oder Missverständnis vorausgesetzt, missbrauchen.

Die Tragik Wolffs, die ich (weiter oben) darin sah, dass er innerhalb seiner eigenen Schule nicht verstanden worden ist und die sich nun als die Tragik einer eigenen Inkonsistenz erweist (weil er nicht in der Lage ist, seiner der ethischen Praxis der Chinesen gezollten Anerkennung auch theoretisch zu folgen) könnte als Tragik im Selbstverständnis der Europäer überhaupt kenntlich werden, sofern sie in der Begründung der Ethik auf den Vorrang einer nach dem Gesetzesmodell der Naturwissenschaften oder des Rechts orientierten Moralphilosophie vertraut haben.

In dem Augenblick jedoch, in dem die theorationalistische Prämisse der alteuropäischen Philosophie entfällt, wandelt sich auch die im Verein mit der modernen Wissenschaft entfaltete Ethik. Sie gibt ihren juristisch-theologischen Universalismus auf und kann hinfort nur noch als exemplarische Ethik gültig sein. Dann ist das Gesetz des moralischen Handelns eben das, was in der nachvollziehbaren Konsequenz seines eigenen Sprechens und Handelns wirksam wird.

Das zeige ich in meinem vorletzten, dem elften Punkt und im letzten, dem zwölften, brauche ich nur noch auszuführen, was das für die Verantwortung in einer globalisierten Welt bedeutet.

beansprucht als eine exemplarisch vorgelebte Praxis. Folglich sieht Christian Wolff keinen Anlass, die emphatisch gerühmte Ethik des Konfuzius zum Bestandteil seines eigenen Systems zu machen. Täte er es, hätte er auf das Programm einer rationalen Erkenntnis der Grundprinzipien verzichtet. Die Ethik fiel aus dem Kanon rationaler Wissenschaft heraus. Deshalb kann das, was Wolff am Beispiel des Konfuzius rühmt, nur etwas sein, was sich auf dem Weg zur praktischen Philosophie und Ethik befindet. Er lobt die Chinesen, weil sie den Europäern schon so weit entgegen gekommen sind. Letztlich aber bleiben sie ihnen unterlegen. Damit sinkt Wolff unter das Niveau einer Erkenntnis, für die er Konfuzius lobt.

11. Die kopernikanische Wende in der Ethik

Der Gedanke einer exemplarischen Ethik ist nicht neu – auch in Europa nicht. Wenn der historische wie auch der platonische Sokrates gar nicht erst versucht, seinen Begriff von den Tugenden in der Form allgemein gültiger Abhandlungen vorzutragen, sondern darauf setzt, dass sich die ethische Erkenntnis im Gespräch mit konkreten Individuen als deren eigene Einsicht bildet, dann liegt schon hier – nur wenige Jahrzehnte nach Konfuzius – eine exemplarische Ethik vor, deren Rationalitätsanspruch in der Wahrhaftigkeit der Individuen zum Tragen kommt und das Bemühen ausdrückt, den Selbstwiderspruch im eigenen Handeln zu vermeiden. Sokrates' Leben und Sterben macht anschaulich, was das bedeutet; sein Handeln gibt uns das Paradigma einer exemplarischen Ethik.

Wenn Michel de Montaigne auf der Schwelle zur Moderne den Vernunftanspruch auf die „Gesetzlichkeit des Ortes“ (lois de lieu) konzentriert, sich damit auf eine Moral der situativen Konsequenz und der individuellen Authentizität verpflichtet, orientiert er sich an den Beispielen antiker Weisheit. Gleichwohl macht die unnachahmliche persönliche Färbung seiner Essais von vornherein deutlich, dass niemand genau so handeln muss wie er. Der Witz des Autors und die Anschaulichkeit seiner Reflexionen sprechen unterschiedlichste Interessen an; aber die Vielfalt der Perspektiven verweist umso stärker auf die unverwechselbare Einheit der sich in ihnen entfaltenden Person, die sich in ihren Vorlieben und Fähigkeiten, in ihren Einsichten und Überzeugungen allemal ernst zu nehmen sucht.

So werden Montaignes Essais zu einer zwanglosen Schule der Moralität, die in ihrer Welt- und Selbsterkenntnis eine exemplarische Ethik bietet.

Der historische Durchbruch zu einer mit systematischem Anspruch vorgetragenen Ethik der Individualität, die definitiv mit dem göttlich fundierten, alle Menschen gleichermaßen nach Art eines rechtlichen Zwangs verpflichtenden Moralkodex bricht, erfolgte jedoch erstmals – und es freut mich, dies in dieser expliziten Form von einem Marburger Katheder aus sagen zu dürfen – mit Immanuel Kant.

Nur oberflächliche Leser können die Ansicht vertreten, Kants Kritische Ethik sei theokratisch, monologisch, rein juristisch und in ihrer apriorischen Begründung unabhängig von der menschlichen Welt. Man kann sie in ihrem moralischen Anspruch an den Einzelnen noch nicht einmal universalistisch nennen. Universell ist sie lediglich in der Unterstellung, dass allen Menschen Freiheit zukommt, dass darin ihre Gleichheit begründet ist und ihnen deshalb gleiche Würde gebührt.

Völlig abwegig ist die früher gern vertretene Ansicht, Kant habe das preußische Staatsrecht verinnerlicht und präsentiere es in der Form des kategorischen Imperativs. Das Gegenteil, wenn ich so sagen darf, ist wahr:

Denn Kants Kritische Ethik gründet die Moral allein auf den von jedem göttlichen Bezug gelösten Willen des Einzelnen. Dieser Wille wird in Handlungsimpulsen wirksam, nach denen sich ein Mensch aus eigener Einsicht bewegt. Diese Eigenständigkeit des einsichtigen Wollens tritt in Maximen hervor. Das sind individuelle (Kant sagt sogar: „subjektive“) Regeln, in denen jemand sein eigenes Tun versteht: Wenn jemand eine Rede hält, und sich dabei vom Vorsatz der Verständlichkeit leiten lässt, dann hat er eine Maxime. Und es ist allein die Maxime, um deren Prüfung es beim viel diskutierten kategorischen Imperativ geht.

Der kategorische Imperativ aber ist kein Befehl, der an alle ergeht. Er ist ausschließlich an den Handelnden gerichtet, der sich selber fragt, was er denn tun soll. Diese Frage, die nur in bestimmten Situationen, nur aus der Perspektive eines einzelnen Menschen einen Sinn ergibt und die nach einer im konkreten Fall brauchbaren Antwort verlangt, unterstellt

natürlich die Möglichkeit allgemeiner Gründe, die ihren Namen nur verdienen, wenn sie Ausdruck von etwas Allgemeinem sind. Die Allgemeinheit liegt bereits im freien Anspruch eines Individuums, das seinen eigenen Willen haben will und dies nur kann, wenn es sich in seinem Wollen nach seiner eigenen Maxime – und damit nach seinen eigenen Regeln – richtet. Das damit ermittelte Gesetz des eigenen Handelns entstammt keiner göttlichen Instanz, ist aber auch keiner Beschreibung von Natur, Gesellschaft oder Kultur zu entnehmen. Es liegt nirgendwo anders als im Handelnden selbst.

Das empirische, schon bei jedem Kind zu beobachtende Verlangen nach einer Regel, in der sich das Individuum mit seiner Welt und mit seinesgleichen verbunden sehen möchte, bedarf allerdings der logischen und der sachlichen Überprüfung. Wenn der Einzelne nicht in Widerspruch zu sich selbst, zu seiner eigenen Freiheit und zum Freiheitsanspruch von seinesgleichen geraten will, hat er seine Maxime einem Generalisierungstest zu unterziehen. Er kann sich fragen, ob sein eigenes Gesetz als Naturgesetz oder aber als Rechtsgesetz angesehen werden könnte. – Ich wiederhole: angesehen werden könnte. Es geht um eine Frage, die nur das Individuum interessiert und die auch nur von ihm beantwortet werden kann.

Die Gesetzlichkeit von Natur und Recht aber sind nur Modelle für die Gesetzgebung, die jeder bereits in sich selber vollzieht, wenn er nach seiner eigenen Maxime handelt. Bereits darin ist der Mensch autonom. Und das kommt ihm spätestens dann zu Bewusstsein, wenn ihm klar wird, dass er seine eigenen Handlungsregeln letztlich nur nach seiner eigenen Vernunft prüfen und – gegenüber sich selbst und Anderen – bestätigen kann. Was der Einzelne dann tatsächlich – unabhängig von jeder äußeren Gesetzgebung und fern von jedem äußeren Zwang – zu tun sich entschließt, kann immer nur der exemplarische Fall jener von ihm selbst für sich selbst anerkannten moralischen Gesetzgebung sein.

Das Individuum handelt also in seiner konkreten Lebenslage nach dem Modell einer allgemeinen Gesetzgebung, die in seiner freien Selbstgesetzgebung exemplarisch wird. Und in der Selbstbestimmung nach dem eigenen Gesetz wird der Einzelne zum exemplarischen Fall seiner eigenen, ihm grundsätzlich zustehenden Autonomie.

Kant verwendet den Ausdruck „exemplarisch“ in der Herleitung der moralischen Selbstbestimmung nicht. Aber er macht in der dritten und bekanntesten Formel für den kategorischen Imperativ das Exemplarische sowohl in der Geltung wie auch in der Befolgung sichtbar. Ich zitiere die jedem vertraute Formel:

Handle so, dass du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst.²⁶

Zur Auslegung dieser Formel müsste man eigentlich gleich mit einem neuen Vortrag ansetzen.²⁷ Doch nach dem Gesagten kann ich mich auf die Kurzfassung der unüberbietbaren Formulierung beschränken, die ja selbst nur ein Beispiel für einen kategorischen Imperativ ist:

Handle so, dass in deinem Verhalten deutlich wird, was es heißt, ein Mensch zu sein. Noch kürzer: Sei exemplarisch für das, was du sein willst.

²⁶ I. Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Akademie-Ausg. Band IV, S. 429.

²⁷ Siehe dazu: V. Gerhardt, „Die Menschheit in der Person des Menschen. Zur Anthropologie der menschlichen Würde bei Kant“, in: H. Klemme (Hgg.), Kant in der Gegenwart. Berlin/New York 2009, S. 269-271.

12. Ethik in globaler Verantwortung

Globalisierung heißt, dass die Menschheit dabei ist, nunmehr als Ganze in die Zuständigkeit für ihr Dasein auf der ganzen Erde hinein zu wachsen. Die Menschheit ist zu einem präsenten Subjekt des Lernens geworden. Sie ist dabei, sich auf die gleichen technischen Standards einzustellen, betreibt die wechselseitige Angleichung des Rechts und steht vor der großen, aber unausweichlichen Aufgabe, in eine alle verbindende politische Ordnung zu finden, die, wie das bisher von jedem einzelnen Staat für seine jeweilige Bevölkerung erwartet wurde, die Erhaltung und Entfaltung aller Menschen erhoffen lässt.

Wenn die Globalisierung die Chance eröffnen soll, dass die Menschheit tatsächlich in der Person eines jeden Menschen exemplarisch werden kann, ist die Achtung eines jeden Menschen das oberste Gebot. Dann muss sich jeder in seinen Fähigkeiten, die immer auch Ausdruck seiner Erziehung, seiner gesellschaftlichen Stellung und seiner kulturellen Fertigkeiten sind, frei entfalten können. Das ist die einzige Verbindlichkeit, der die exemplarische Ethik untersteht.

Das erscheint wenig, reicht aber aus, um den herrschenden Relativismus der Meinungen und Kulturen abzuwehren. Es ist auch genug, um die Gleichgültigkeit gegenüber den Problemen des Nächsten zu kritisieren. Denn mit der Achtung des Andersdenkenden ist die Verpflichtung verknüpft, sein Denken spätestens dann auch in der Sache ernst zu nehmen, sobald man mit ihm in einer gemeinsamen Aufgabe verbunden ist. Dann sind es sich alle Beteiligten schuldig, ihre Ansichten auch im Licht ihres sie verbindenden Problembezugs zu prüfen, um das zu ermitteln, was tragfähig für alle ist und was in den sachlich erforderlichen politisch-rechtlichen Konsens einbezogen werden muss.

Der inzwischen erreichte Grad der Globalisierung kommt auch darin zum Ausdruck, dass die längst alle Menschen existenziell verbindenden Probleme geeignet sind, den Abstand zwischen dem Nächsten und den Fernsten zu verringern. Keine Ethik wird uns ausreden können, dass uns die, die wir lieben, mit denen wir befreundet, zusammen aufgewachsen oder durch Erleben und Erfahrung direkt verbunden sind, näher stehen als andere Menschen. Eine exemplarische Ethik vermag diese Unterschiede im Umgang mit unseresgleichen, ausgehend von der Wahrnehmung des Einzelnen, aufzunehmen. Gleichwohl kommen wir uns unter der Last der weltweit durch uns verursachten, uns weltweit gemeinsam betreffenden Probleme einander immer näher. Der durch den Tourismus, den Sport, die Kunst, die Medien und den durch sie faktisch erzeugten Kommunikationszusammenhang tut sein übriges.

Unter dem Druck der bereits bestehenden gemeinsamen Probleme muss aber von jedem verlangt werden können, dass er jedem Anderen die Freiheit zugesteht, die er für sich selber fordert. Dazu gehört die Akzeptanz eines alle gleichermaßen verbindenden und notfalls auch zwingenden Rechts. Dieses Gebot, ein gleiches Recht für alle zu errichten, ist ein moralisches Gebot, das zeigt, dass auch eine exemplarische Ethik eine gesellschaftliche Verbindlichkeit begründet.

Alles Weitere folgt aus der Tatsache, dass die Globalisierung in vollem Gange ist, dass sie auf die Gemeinsamkeit des Wissens und des technisch-pragmatischen Handelns gegründet ist und in allen Kulturen die Überzeugung wachsen lässt, dass die Menschheit das Subjekt und das Objekt dieses Prozesses ist.

Deshalb hat die Formel von der Menschheit in der Person eines jeden einzelnen Menschen so großes Gewicht: Jeder muss sich als Exemplar und als Repräsentant der Menschheit begreifen können, wenn das nunmehr bewusst betriebene Unternehmen der Globalisierung zu einer Besserung der Lage der Menschheit führen können soll.

Das Vorhaben schließt selbstverständlich ein, dass der Mensch nur dann in zureichendem Maße für sich sorgt, wenn seine Sorge auch die Sicherung der Naturbedingungen einschließt, an denen sein Dasein hängt und denen er als Naturwesen, das er immer bleibt, auch nie entkommt. Deshalb braucht man auch den Verdacht nicht zu fürchten, im Anspruch, die Menschheit in der Person eines jeden Einzelnen exemplarisch werden zu lassen, komme nur ein spezieistischer Gattungsegoismus zu Geltung: Aus dem gemeinsamen Wissen von der Welt folgt vielmehr die objektive Einsicht in die Tatsache, dass der Mensch sich nur in ihr und mit ihr erhalten und entfalten kann. Also hat er, so weit sein Wissen reicht, auch Verantwortung für sie zu tragen.

HANS FEGER (BERLIN)

Public Sphere and Common Sense as Transcendental a priori Concepts

1. With his famous definition of the Enlightenment¹ as man's emergence from his self-imposed immaturity, Kant did not answer the question as to what we know about the Enlightenment. The answer to the question, what is Enlightenment, leads Kant to his appeal: *Sapere aude!* Know thyself! Kant thus treats the one who asks the question as the problem rather than the one to whom the question is addressed. Enlightenment is not to attain knowledge but rather to liberate myself — not from an originary subjugation into which I was born but rather from a subjugation that is not, or no longer, natural.² Independent are not those who escape external determination but rather those who recognize their dependency as of their own making and have the courage to take responsibility for their own enlightenment. "Immaturity," writes Kant, "is the incapacity to make use of one's own understanding without another's guidance. This immaturity is self-imposed if its cause is not lack of understanding, but lack of resolution and courage to use it without the guidance of another."

With its reflexive turn, this definition disturbed Kant's contemporaries such as Hamann, Herder and Mendelssohn and continues to present today's readers with a dilemma. If we interpret enlightenment not merely as the act of discarding the barriers to knowledge or a pre-emancipatory state of disenfranchisement but rather as a spontaneous act of self-liberation, then the subject or agent of the act of enlightenment is at the same time its object — simultaneously enlightener and enlightened. Such a subject can no longer blame anyone else for its state of being unenlightened. The circle of self-subjugation and dependency can only be broken through one's own freedom and not through the freedom of another. If this was not the case, then enlightenment would always be experienced as being externally imposed and would thus, in its unfolding, restore the state of being that it was meant to overcome. This problem is of great significance in the Chinese context, where the "Enlightenment" as a push for reform in the tradition of the May Fourth Movement was experienced as an externally imposed confrontation with Western canons of knowledge.

Johann Georg Hamann, one of the most critical commentators in these matters and someone who early on diagnosed the dialectic of the Enlightenment, turned things around, negating Kant's notion of the issue of the self-imposed state of being unenlightened. Hamann proposes that the blame is not to be placed on "those falsely accused of immaturity" but rather on the blindness of those who would lead, the guardians, "who purport to be able to see." "But who is this undefined other — the tiresome guardian," Hamann asks. He then uses this empty placeholder, which Kant has deliberately left indeterminate, in order to lambast Kant. Hamann's ironic move is to turn Kant into the subjugating guardian: "I will also gladly yield myself up to his guardianship for the guidance

¹ The spelling of the word "enlightenment" — with a capital letter or not — follows the differentiation, which Günter Zoeller suggests on p. 155, footnote 1.

² "Long after nature has freed them from external guidance (naturaliter maiorennas)" (Kant VIII, 35).

of my own understanding, but *cum grano salis*." Precisely this obedience in his reflections on the question of the self-imposed immaturity leads him directly to the opposite reflexive turn of the problem: we are not to blame "those falsely accused of immaturity;" we must blame the "blindness of the guardians who purport to be able to see." His conclusion is thus: "My transfiguration of the Kantian definition, therefore, comes to this: true enlightenment consist in an emergence of the immature person from a supremely self-incurred guardianship."³ Hamann fails to understand Kant's reflexive turn in his conception of enlightenment: he identifies the philosopher Kant as the exasperating guardian who reproaches the immature ones for their "laziness and cowardice" and thus, inadvertently, gets caught in a vicious circle that Kant's definition of Enlightenment precisely avoids. By carrying out an enlightenment of the enlightenment, Hamann permanently postpones the act of spontaneity, which Kant regards as crucial.

There have been many variations on the question as to whether one is enlightened by another or enlightens oneself. In the Spinoza Letters (1785) Friedrich Heinrich Jacobi retaliates Kant's Enlightenment question with a counter-question: "does the human being possess reason, or is reason in possession of the human being?" (Spin. 422). In his 1780 essay *The Education of the Human Race*, Lessing answers the conundrum as to whether Reason liberates itself from the Revelation or the Revelation leads to the emancipation of Reason by proposing the notion of an educational process that gradually leads Reason to its autonomy. And while reading Gottfried Achenwall's legal philosophical manual, in which parents figure as the subjects responsible for education, Kant remarks: the question remains "whether one is emancipated [by someone else] or one emancipates oneself."⁴ Whereas for Achenwall "emancipation is the act through which parents release their children from parental control," Kant notes, in the manner of Rousseau, "the children, it is insinuated, emancipate themselves, but the question is still, whether they require the parents' consent in this matter."⁵

This dilemma is structured like the one about the concept of enlightenment. If the guardians or, as in this case, the parents emancipate their children, then the process whereby the child is to become independent culminates in a situation that must be attributed to the intervention of the guardians. But the immature or disenfranchised person, the person under guardianship, cannot be satisfied with such a form of emancipation, since it preserves or upholds the problem that should be solved through emancipation. The transition from the end of dependency to the beginning of independence must never be an act performed by the guardian. For if it is, then an education is needed at the end of education, an act of enlightenment after the act of enlightenment, and thus *ad infinitum*. The condition promised by an externally instantiated exit from dependency is constantly regenerated.

On the other hand, if the person under guardianship wants to attain emancipation, that person must not regard the step into independence as a step of emancipation. Such a person must have left behind the process of enlightenment and emancipation in order not to be trapped in the logic of emancipation. Self-emancipation, like self-enlightenment, presupposes a subject or agent who is already emancipated. The precondition of freedom

³ Johann Georg Hamann, "Letter to Christian Jacob Kraus, December 18, 1784", in: *What is Enlightenment?: Eighteenth-century answers and twentieth-century questions*, James Schmidt, ed. Berkeley 1996, p. 145-8.

⁴ Kant *Nachlaß* XXIII, 335.

⁵ *Ibid.*: „*utrum proles opus habeat consensu parentum ad emancipationem*" (Preliminaries to the *Metaphysics of Morals*).

is freedom. But that means: emancipation requires, as a prerequisite, a previous process of emancipation and, similarly, *ad infinitum*.⁶ — This paradoxical requirement of emancipation and demand of freedom brings me to a second reflection on the significance of the public sphere in Kant's conception of the Enlightenment. Because it is the notion of the public sphere that creates the link from a (negative) understanding of enlightenment⁷ to a (positive) understanding of enlightenment as a spontaneous act. An enlightenment that excludes the enlightenment of the public sphere does not overcome this impasse. As Hamann's example shows, such a form of enlightenment remains marred in preconception about enlightenment.

2. The impasse between an externally imposed enlightenment and self-enlightenment is to be found in Kant's Enlightenment text in the distinction between a private and a public use of reason and ten years later in the text *Toward Perpetual Peace* (1795), which pursues the issue further. Kant introduces this distinction in order to define the "public sphere" as a precondition of the Enlightenment, because without such public sphere it is not possible to have an (enlightened) legal order that seeks to reconcile the demands of politics with those of morality. The so-called principle of publicity or "transcendental formula of public law" from 1795 establishes (in its two versions) that "all actions relating to the right of other human beings are wrong if their maxim is incompatible with publicity" but also that "all maxims which stand in need of publicity (...) agree with politics and right combined."⁸ The Enlightenment text of 1784 has already prepared the ground for this problem: responding to the question as to how the human being is "to emerge from his self-imposed immaturity," the text says that nothing more is required than that the person be granted the freedom "to make public use of one's reason in all matters."⁹ That is easier said than done, because through this move Kant burdens the public sphere with the task of having to adjudicate in the case of conflict. Here, the public sphere functions as a normative entity as well as a testing ground for universality or general applicability. Only in terms of normativity does Kant allow for the notion that limits on the public use of reason might be established in order to bring the use of reason into harmony with the state's demand on obedience. The private use of reason, which Kant — in contradistinction to current usage — defines as the use of reason by someone in their exercise of public office, may be restricted in order to guarantee the functioning of the state. The public use of reason, however, that of a (private) scholar in front of the whole of the reading public, must be completely free.¹⁰ By splitting reason into two, into a duty-bound

⁶ Manfred Sommer provides a beautiful elucidation of this logic of emancipation in his book *Identität im Übergang: Kant*, Frankfurt am Main 1988, S. 31ff.

⁷ In section 40 of the *Critique of Judgment* Kant presents the liberation from superstition as a merely negative moment in the mode of thought of the Enlightenment.

⁸ Kant *Of the Harmony between Morality and Politics* VIII, 380, 386. "If [a public law] is thus created that an entire people could not consent to it (...), then it is not just; but if it is possible that all could, the law is just, and then the people's duty is to look upon the law as just" (Kant *On the Old Law* VIII, 297).

⁹ Kant, *An Answer to the Question: "What is Enlightenment?"* VIII, 36.

¹⁰ Calling a private person's use of reason "public" and that of a public servant "private" corresponds to 18th century usage. In a rescript penned by Friedrich II in 1784 we read: "A private person is not entitled to pass judgment and even less to censure publicly the actions, procedures, laws, regulations and directives of sovereigns or courts, their state servants, councils and courts of law or to make known or distrib-

one and a free one, Kant achieves two objectives. First, this is an exercise of indirect political influence: Kant finds that the relativization of the state's enlightenment dogmas and monopoly on knowledge through public opinion does not contradict the dignity of state officials who act in conformity with the state; rather, these are in a relation of mutual influence, even if the relation may be antagonistic. If we interpret Kant's text on the Enlightenment in terms of its strategy, then the text counts as a refined attempt to overcome enlightened absolutism through itself, that is, through a freedom of thought that paradoxically develops, initially, through the limitation of the freedom of the citizens. Even more decisive, however, is the second exercise of influence, that of indirect practical influence: only through the public use of reason can we support the conceptual content of our knowledge with an assertoric attitude that drives us to make a decision. The public sphere then can be described as an entity that connects the self-perception of our knowledge with a consciousness of intent. In other words, it amplifies the question "what is it, that I can know?" by adding to it a further dimension: "what is it, that I want to know?"

With this last consideration we arrive at the problem that thinking for oneself might also fail if such thinking were to develop in isolation. Thinking for oneself, through which reason first expresses itself, needs as a corrective public control via debate, the search for consensus and enlightenment through others. And all this can only be expected from a public gathering of private persons, in other words, from a debating public sphere. A minimum of public sphere is thus a necessary precondition for enlightenment. Enlightenment without public sphere, that is, without a space within which "to work freely in this direction" and to let "the obstacles to universal enlightenment... gradually become fewer" (VIII, 40), such an enlightenment would be a contradiction in terms. But before the public sphere can become a critical entity that cultivates the primacy of the better argument, that articulates a public opinion or even wishes to correct itself and formulates constraints on decisions, before that happens a public sphere must have developed in an un-political form and must have come to some agreement on questions of morality, decency and manners. Such public sphere in un-political form,¹¹ which has roots in a communal or common sense and which requires analogic action that serves to form culture, is the essential background for the dissociation of a moral discourse from a political one. Thus, such public sphere is essential for the formation of a public authority that counters the society of citizens with its own public opinion and claims to be the legitimating foundation of state action. As Reinhart Koselleck has argued: "The division of morality and politics — and herein lies the ideological impact of this polarization — deprived the Absolutist State of its political base while simultaneously shrouding this fact. Loyalty to the State and patriotism are — equally — criticism and disavowal of the existing order."¹² To be un-political is the most political act in that form of public sphere.

Kant's demand that the (enlightened) ruler should "leave his subjects to do whatever they find necessary for their salvation" is politically controversial because of the implied consequence that the ruler's own reputation "depends precisely upon his uniting the col-

ute by printing information such person might receive. A private person is in no position to pass such judgment because such person lacks complete knowledge of the circumstances."

¹¹ This is the basic concept of Jürgen Habermas' habilitation treatise: *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*, T. Burger and F. Lawrence (trans), Cambridge, MA: MIT Press, 1989 [German, 1962].

¹² Reinhart Koselleck: *Critique and Crisis*, Cambridge, MA 1998, p. 148. [Kritik und Krise. Frankfurt am Main 1973, S. 124]

lective will of the people in his own."¹³ Down to his late writings Kant varied the formulation of his basic tenet that the head of state must act in such a way that he or she does not violate laws that society would prescribe to itself. The formal criterion for recognizing when and whether this legal precondition succeeds or fails — the “touchstone of all those decisions” — “lies in this question: Could a people impose such a law upon itself?” (VIII, 39). The political consequences of the heuristic function of such (as-if) republicanism may be understood from the fact that the concept of the “public will” designates both the highest state organ’s perfection of power of as well as the moral authority, which attains its tenets for action through the approval of the public.

3. The power of the better argument, which the public sphere demands of every individual, is not the “final word” in the debate about the objective validity of our thinking. Beyond that, there must be unrestricted principles of thought that do not owe their validity to the normative domain produced through the argumentation of public opponents. Principles of this kind are not reasons that depend on the verdict of public opinion; rather, they are reasons whose validity we acknowledge because they lend recognition to the power of the better argument. These are reasons whose validity we acknowledge because they grant legitimacy to the public sphere to want to enter the hemisphere of the better argument. In order to move from the power of the better argument and arrive at a “motivation through reasons”¹⁴ — which is required as well for the willingness to revise an opinion — is not a step that is due to the order of reasons within a (public) discourse community but rather a step back that arises out of moral self-legislation and its maxims, reasons that antecede public discourse but as such precisely ensure the existence and conservation of such a public sphere. For Kant, such reasons are moral reasons, reasons whose epistemological status consists precisely in being independent of our opinions, even in being able to contradict our opinions. Such reasons initially justify empirical thought’s relation to the world but are not derived from such justification: rather, they are universal. Or, as Thomas Nagel puts it, “if we think at all, we must think of ourselves, individually and collectively, as submitting to the order of reasons rather than creating it.”¹⁵

But what is the specific status of the public sphere in this respect? The manner in which a society that publicly enlightens itself reaches a verdict is in principle of a different kind than the manner a moral judgment is reached that only recognizes “respect for the law”¹⁶ as the impetus for action. The relation between pure reason, which should determine the will to action, on the one hand, and the “precept of prudence”¹⁷ or even the technical “rules of skill”¹⁸ in order to realize goodness, on the other, is so intricate that questions about their purpose unnoticeably turn their sense into their opposite. Thus, the public sphere has the special status of administering the application of judgments. This means that, in the process of enlightenment, the public sphere takes on the role that the faculty of judgment has in the process of attaining knowledge; in other words, the public

¹³ Kant *An Answer to the Question: “What is Enlightenment?”* VIII, 40.

¹⁴ Jürgen Habermas: *Post-Metaphysical Thinking: Between Metaphysics and the Critique of Reason*. Cambridge, MA 1992 [*Nachmetaphysisches Denken*. Frankfurt am Main 1988, S. 41].

¹⁵ Thomas Nagel: *The Last Word*, Oxford 1997, p. 143 [*Das letzte Wort*. Stuttgart 1999, S. 210].

¹⁶ Kant IV, 403 (= *Metaphysics of Morals*).

¹⁷ Kant IV, 416 (= *Groundwork of the Metaphysics of Morals*).

¹⁸ *Ibid.*

sphere regulates the process of application of our insight under the condition of contingent circumstances. Whereas presumptive morality becomes an actualized morality only at the end of an endless process of progress of public discourse, public opinion is a life-world necessity that already in the present provides continuity of action and intentionality. Herein we find the deeper reason for the notion that a (political) public sphere that articulates itself under the pragmatic pressure of decision-making requires, as a prerequisite, a (non-political) public sphere that knows nothing of such pressure. Such public sphere — whether we call it “literary” or, to use Kant’s terminology, “private” — cultivates the subjective conditions that must be fulfilled in order for us to accede to a community of judgment before those conditions become objective criteria. Thus, it is actually a public sphere within which we learn to do something independently of it. In order to transcend the “subjective private conditions of judgment” and to reflect “on one’s own judgment (...) from a universal standpoint” is the “mode of thought” that such public sphere cultivates—departing from the particular, searching the universal.

Kant saw this type of use of reason at work in aesthetic judgment. In contradistinction to the necessarily verifiable determination of theoretical judgment and the necessarily apodictic demand of practical judgment, the specific necessity of aesthetic judgment is that of a singular judgment, which is valid only exemplarily and normatively. Kant identifies the subjective principle under which necessity is presupposed¹⁹ as exemplary and normative as the indeterminate norm or the idea of a common sense or a “sensus communis aestheticus.”²⁰ This common sense, to which every aesthetic judgment refers as facticity, is the act of judging not according to concepts but according to one’s own feeling, but according to a feeling that comes from the “effect of mere reflection upon the mind”²¹ and thus is accompanied by the conviction that everyone else would feel in this manner and would judge accordingly. “The judgment of taste itself does not postulate the agreement of every one (for that can only be done by a logically universal judgment because it can adduce reasons); it only imputes this agreement to every one, as a case of the rule in respect of which it expects, not confirmation by concepts, but assent from others.”²² But we cannot provide proof of this ideally proportioned sentiment that is constitutive of the common sense, however, because it cannot give us orientation before the fact, but only make use of it in the moment of forming a judgment. “This explains the phenomenon of the undecidability of the judgment of taste: those who pass a judgment are sure that they do so in accordance with a universally valid norm that they implicitly confirm through that very judgment; none, however, can explicate and justify it in such a way that it would create unanimity with respect to the judgment.”²³ Thus it is crucial to answer the question, whether “we have ground for presupposing a common sense”²⁴ or rather we deduct reasons based on the case at hand. Kant’s answer to the question does not simply demonstrate that psychological estimations about the legitimacy of aesthetic judgment must

¹⁹ The binding character of aesthetic judgment is not apodictic but rather normative: “We ask for the agreement of every one else, because we have for it a ground that is common to all; and we could count on this agreement, provided we were always sure that the case was correctly subsumed under that ground as rule of assent.” (Critique of Judgment B 63f.).

²⁰ Kant, Critique of Judgment B 160 Note.

²¹ Kant, Critique of Judgment B 160.

²² Kant, Critique of Judgment B 26.

²³ Jens Kulenkampff, *Kants Logik des ästhetischen Urteils*, Frankfurt am Main 1994 (2. Aufl.), S. 110f.

²⁴ Kant, Critique of Judgment B 65.

remain undecided. Rather, Kant connects the evidence, as a matter of principles, of the categorical undecidability of this question to the demonstration that aesthetic judgments possess an a priori value without legal validity. Precisely because they stake their claim to value in the act of passing judgment, they are apodictically undecidable and can make general claims neither empirically nor a priori. The inverse argument consists in showing that something that is neither an empirical principle nor an a priori rule is not necessarily without meaning but rather — on the contrary — is filled with meaning. The highest level of objectivity becomes communicable in “the accordance of the cognitive powers with a cognition generally.” Here, pure reflection comes under scrutiny. For this reason, the argument that “a thing can please in the mere act of judging it (without sensation or concept)”²⁵ affects the foundational problematic, for the totality of the process of transcendental reflection, of the “universal communicability of our knowledge.”²⁶

If we interpret the public sphere in terms of the politics of the faculty of judgment rather than in terms of the politics of independent will, then the public sphere is the realm of a use of reason that, like the structure of reflexive judgment, begins with the particular that it has not therefore subsumed under general terms and rules. The validity of public decisions and public opinion making does not depend on the criterion of correctness or falsity, but rather on other people’s receptivity for this judgment, therefore from the capacity to understand and endorse the coexistence of different points of view. Or, as Kant says, to “think in the place of the other.”²⁷ This receptivity can only come about through public debate, that is, through the freedom “to make public use of one’s reason in all matters.” Such public use of reason allows a comparing of different experiences, which eventually may lead to, though not necessarily, to a sense in common or communal sense and thus may, in turn, have an effect on public politics as a whole. And the same applies to knowledge of a (modern) information society: knowledge has no foundation or significance as long as it is not tested in terms of what one wants to know. The Enlightenment does not begin with the mere fact of having a certain knowledge but rather with the self-reflection, to start with, about knowing, what it is that one wishes to know. The Enlightenment does not achieve completion in expressions that are perceived as truthful if, to begin with, we do not establish the claim to truthfulness of such knowledge, that is, if the assertoric attitude has not been ascertained. Such judgment is reflexive in its structure, that is, it refers to the particular in the search for the universal and, in the process of establishing knowledge, (logically) takes place before the determining realization. Hannah Arendt rightly surmised that modern catastrophes come into being when this originary judgment, that can only articulate itself publicly, is absent: “The loss of standards, which does indeed define the modern world in its facticity and cannot be reversed by any sort of return to the good old days or by some arbitrary promulgation of new standards and values, is therefore a catastrophe in the moral world only if one assumes that people are actually incapable of judging things per se, that their faculty of judgment is inadequate for making original judgments.”²⁸ In this sense the true significance of thinking does not

²⁵ Kant, Critique of Judgment B 134f.

²⁶ Kant, Critique of Judgment B 66.

²⁷ Kant, Anthropology from a Pragmatic Point of View VII 200.

²⁸ Hannah Arendt: “Introduction into Politics” (1956/7), in: *The Promise of Politics*, ed. Jerome Kohn (Schocken, New York, 2005: 104). [Was ist Politik? 22f.] „In our general usage, the word “judgment” has two meanings that certainly ought to be differentiated but that always get confused whenever we speak. First of all, judgment means organizing and subsuming the individual and particular under the general and

begin with doubt but rather with “courage” — in fact, people falling silent is the greatest impediment for the enlightenment.

(Translated by Andrés Nader)

universal, thereby making an orderly assessment by applying standards by which the concrete is identified, and according to which decisions are then made. Behind all such judgments there is a prejudgment, a prejudice. Only the individual case is judged, but not the standard itself or whether it is an appropriate measure of what it is used to measure. At some point a judgment was rendered about the standard, but now that judgment has been adopted and has become, as it were, a means for rendering further judgments. Judgment can, however, mean something totally different, and indeed it always does when we are confronted with something which we have never seen before and for which there are no standards at our disposal. This judgment that knows no standards can appeal to nothing but the evidence of what is being judged, and its sole prerequisite is the faculty of judgment, which has far more to do with man's ability to make distinctions than with his ability to organize and subsume” (ibid., 102).

Enlightenment About Enlightenment Kant's Conception of the Autonomous, Public and Communal Use of Reason

This paper aims at determining Kant's peculiar position in the modernist project of enlightenment.¹ On the basis of Kant's explicit statements about the concept of enlightenment in his essays, "An Answer to the Question: What is Enlightenment?" and "What is Orientation in Thinking?," and in the Critique of the Power of Judgment, I assess the actual extent of proximity and of distance in Kant's relationship to the enterprise of enlightenment. I claim for Kant a deepened understanding of enlightenment that supplements and completes the emancipatory dimension of the self-liberation of reason through the disciplinary dimension of the self-limitation of reason. In particular, I show that, for Kant, enlightenment means something other than the liberalization of thinking through the abolition of pre-given orders and traditional ways of thinking. At the center of Kant's concept of enlightenment stands the notion of the public and self-legislative employment of reason, an employment of reason that is free not only in the negative or privative sense of "freedom from ..." but in the positive, emphatic sense of "freedom through self-determination."

The first section deals with Kant's special position in the German late Enlightenment. The second section considers the twofold demand of the independence and the publicity of the employment of reason in Kant's concept of enlightenment. The third section discusses the inclusion of the concept of the self-preservation of reason into Kant's concept of enlightenment. The fourth and final section addresses the specific function of enlightenment as the maxim of independent thinking in the context of Kant's reflections on the idea of a common or communal sense.

¹ In this paper I will adopt the capitalization of the word, "enlightenment," together with the use of the definite article, to indicate the historical period of that name, and I will spell the word with a minuscule "e" at the beginning when talking about enlightenment as a project not limited to a specific historical period. – Kant's work are cited as follows: the Critique of Pure Reason is cited by the pagination of the first and second edition ("A" and "B," respectively), indicated in all modern English translations of the work; Kant's other works are cited by the pagination of the Academy Edition of Kant's Collected Works (Kant's *gesammelte Schriften*, ed. Prussian Academy of Sciences, German Academy of Sciences and Göttingen Academy of Sciences, respectively [Berlin: Reimer, later de Gruyter, 1900ff.]; henceforth "AA"), indicated in most modern English translations of the works. Where modern English translations do not provide the pagination of the Academy edition, additional references to an English translation are supplied. Except where indicated otherwise, all translations are my own. Throughout the paper, I will indicate in parenthesis or in the notes the German original of the key terms and phrases used by Kant. A German version of this paper has appeared under the title, "Aufklärung über Aufklärung. Kants Konzeption des selbständigen, öffentlichen und gemeinschaftlichen Gebrauchs der Vernunft", in: *Kant und die Zukunft der europäischen Aufklärung*, ed. Heiner Klemme, Berlin/New York: de Gruyter, 2009.

1. Kant and the Enlightenment

Today the Enlightenment is chiefly considered a historical period of European culture, dated to the 18th century and treated as an object of study for the history of ideas or intellectual history, to be approached by the methods of the historian and, as the case may be, the historian of philosophy.² When non-historians refer to the historical epoch of the Enlightenment, they often do so in a disparaging or polemical manner. Conservatives deplore the change or even the decline of traditional values and institutions brought about by the Enlightenment. Ecologically minded ones (the Greens) complain about the optimistic belief in ever-continuing progress instilled by the Enlightenment and the associated technological preparation of nature. Liberals (in the Continental and British sense of the term) criticize the social technology bequeathed to us by the Enlightenment with its notion of a society governable by science. Finally leftists point out the clandestine complicity of the Enlightenment with pre-Enlightenment structures of domination and power, due to which the Enlightenment tends to regress to the exact opposite of what it meant to be. (I will pass over in silence the New Ageist, who have kidnapped the term "enlightenment" for their own purposes of praeterrational illumination.)

Accordingly, the number of those who hold the Enlightenment in high esteem and consider themselves intellectually and philosophically akin to its main ideas and programs has grown ever smaller.³ This may very well be due to the fact that the historical accomplishments of the Enlightenment – the abolition of torture and indentured servitude, the struggle for freedom of thought and freedom of the press, the practice of religious and political tolerance, the unmasking of superstition and the restriction of the institutional power of state and church – have turned into, allegedly, self-evident basic assumptions of a dignified human life – if not in practice, then at least in the heads and hearts of many. That way even the anti-modern as well as post-modern critique of the Enlightenment profits parasitically of the real, albeit limited historical success of the Enlightenment.

The widespread ingratitude with regard to the Enlightenment is particularly evident in German cultural and intellectual history (and its political ramifications). In Germany the historically precarious reception of the Enlightenment is conditioned by the two developments at the close of the eighteenth century which, within only a few years, displaced the German late Enlightenment in the cultural consciousness of the younger contemporaries and of the following generations right up to the present day, viz., literary romanticism and philosophical idealism. In intentional opposition and outright counter-movement to the orientation toward the future and the light to be found in the thinking and the imagery of the Enlightenment, the German romantics and philosophers of nature revalued the past, darkness and the night in poetic, political and philosophical terms. In their philosophy of history and history of philosophy, German idealists and philosophers of spirit classified and thereby effectively marginalized the Enlightenment, declaring it for overcome by their own more advanced philosophical theories.

² For a comprehensive overview, including a current bibliography, see Barbara Stollberg-Rilinger, *Europa im Jahrhundert der Aufklärung*, Stuttgart: Reclam, 2000.

³ Among German intellectuals it is chiefly Jürgen Habermas who deserves mention here. See especially his first book publication, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Berlin: Luchterhand, 1962. On the current debate about enlightenment yesterday and today, see James Schmidt, *What is Enlightenment? Eighteenth Century Answers and Twentieth Century Questions*, Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, 1996.

But another phenomenon contributed to the historical alienation from the Enlightenment characteristic of German culture (and politics) even before the poets and thinkers in Jena, Heidelberg, Berlin and Munich took the Enlightenment to task – and did so even more effectively and with more lasting results. It was the greatest exponent of the European Enlightenment himself, Immanuel Kant, whose critical oeuvre in fact demoted and marginalized the Enlightenment in a substantial as well as methodological regard. To be sure, Kant considered himself thoroughly indebted to the spirit of the Enlightenment and understood his enterprise of a critique of pure reason as the internal philosophical continuation of the Enlightenment's prior critique of dogmas and authorities.⁴ But the degree of radicality and reflectiveness of Kant's anti-dogmatism surpassed by far what had been deemed possible (and necessary) in the Enlightenment's practice of critique up to that point – with the possible exception of Rousseau's fundamental opposition against the Enlightenment. And this to such an extent that even essential basic assumptions of the Enlightenment became the subject of the meta- and auto-critique of the Enlightenment carried out by Kant.

The critical Kant explicitly opposes the widespread recourse to common sense as final criterion of truth and certainty, to be found in the late 18th century not only in Germany; he opposes the similarly prevalent epistemological position of naive or direct realism, the metaphysical basic assumption of naturalism, the fundamental moral doctrine of eudaemonism and the position of empiricism in aesthetics. Against this cluster of positions typical for the Enlightenment Kant places his methodological scientism, his epistemological idealism, his metaphysical supranaturalism, his moral rigorism and his aesthetic apriorism. Moreover, Kant counters the syncretism and eclecticism of the Enlightenment, which was particularly dominant in the German late Enlightenment and its Berlin institutions (especially the monthly, *Berlinische Monatsschrift*, and the review journal, *Allgemeine Deutsche Bibliothek*) with the absolutist claims of his novel first philosophy founded in the critical spirit of transcendental idealism.

Kant's German contemporaries took issue with this move to a highly complex level of philosophical argumentation, which ran counter to the then widely current type of philosophy aiming at simplicity and accessibility, labeled "popular philosophy" (*Popularphilosophie*), and practiced with considerable public success by authors such as Christian Garve and Friedrich Nicolai.⁵ In pronounced opposition to the programmatically embraced worldliness of late Enlightenment thinking, there seemed to arise in Kant and his followers a new scholasticism, restricted to a small learned circle, the exclusive and esoteric character of which seemed to endanger the opening of philosophy to wider circles taught and practiced by the Enlightenment. With its constitutive epistemic goals of

⁴ See *Critique of Pure Reason*, A Xlff. (Preface to the first edition). On the thoroughgoing presence of enlightenment thought in Kant, see Oliver Scholz, *Aufklärung: „Von der Erkenntnistheorie zur Politik. Das Beispiel Immanuel Kant“*, in: *Logical Analysis and History of Philosophy. Philosophiegeschichte und logische Analyse*. Vol. 9. *History of Ontology and a Focus on Plato. Geschichte der Philosophie und ein Schwerpunkt aus Platon*, ed. U. Meixner and A. Newen, Paderborn: mentis, 2006, pp. 156-172.

⁵ See the contemporary reviews of the *Critique of Pure Reason* by Garve/Feder and Garve (1782 and 1783, respectively), reprinted in Immanuel Kant, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, ed. R. Malter, Stuttgart: Reclam, 1989, pp. 192-200 and pp. 219-246. English translations of the two reviews are contained in Immanuel Kant, *Prolegomena to Any Future Metaphysics That Will Be Able to Present Itself as Science*, ed. G. Zöllner, Oxford: Oxford University Press, 2004, pp. 187-193 and pp. 193-216. See also Kant's reply, with its rejection of probability, of conjecture and of appeal to common sense as incompatible with philosophy as a science in: *Prolegomena*, AA 4: 369-371.

knowledge (Wissen) rather than opining (Meinen), of certainty (Gewißheit) rather than conjecture (Vermutung) and of truth (Wahrheit) rather than probability (Wahrscheinlichkeit), Kant's critical thinking established an ideal of philosophy as rigorous science (strenge Wissenschaft) entirely unfamiliar to his time. Overwhelmed by the intimidating and deterring appearance of the new science of reason, most contemporaries overlooked Kant's purposeful integration of the rational theory of knowledge with the rational theory of freedom, as well as the systematic transition from rational knowledge (Vernunftwissen) to rational faith (Vernunftglaube) and thereby from philosophy as a scholastic science (Schulwissenschaft) to philosophy as worldly wisdom (Weltweisheit), which Kant had intended from the beginning and which was subsequently carried out by Kant himself as well as by his successors, chiefly among them Karl Leonhard Reinhold and Johann Gottlieb Fichte.⁶

But what totally eluded the perception of most of his contemporaries was Kant's conceptual deepening and radicalization of the Enlightenment, which took place in a twofold regard. In a formal regard, in Kant the Enlightenment turns upon itself. While the Enlightenment had so far been in the main an enterprise of social pedagogy with the aim of exposing ignorance and superstition in others and combating them, in Kant the Enlightenment spirit of the critique of authority turns toward the Enlightenment itself in order to expose the latter's own prejudices and to overcome them through a higher-order enlightenment. Kant uncovers the dogmatism at the heart of the skeptics and naturalists promoting the Enlightenment and establishes criticism or the self-critique of reason as the one and only non-dogmatic type of philosophy. In terms of content, Kant goes beyond the essentially negative attitude of the Enlightenment as a movement of intellectual liberation and claims substantial insights into the conditions, principles and boundaries of the employment of freedom without thereby abandoning the emancipatory impulse of the Enlightenment. As a result of this, in Kant the Enlightenment spirit is integrated in a profound manner into the foundation as well as the application of philosophical thinking.

2. Thinking For Oneself and the Public Use of Reason

In the 1780s the Enlightenment in Germany terminates in a public debate about the very meaning of the concepts "enlightenment" (Aufklärung) and "to enlighten" (aufklären). In addition to lesser-known contemporaries, Moses Mendelssohn and Immanuel Kant took part in that dispute.⁷ The exchange of views was occasioned by a contribution of the Berlin clergyman, Johann Friedrich Zöllner, directed against the institution of civil marriage and published in the Berlin Monthly (Berlinische Monatsschrift), the chief organ of the German late Enlightenment, in which shortly before an anonymous defense of non-

⁶ On the relation of mutual completion between knowledge (Wissen) and belief (Glauben) in Kant, see Prolegomena, AA 4: 350-365 (Conclusion. Of the Determination of the Boundaries of Pure Reason), Critique of Pure Reason, B XXIVff. (Preface to the second edition), Critique of Practical Reason, AA 5: 132ff. (On the Postulates of Pure Practical Reason) and the extensive fragmentary prize essay on the question, "What Is the Real Progress Made by Metaphysics since the Times of Leibniz and Wolff?," AA 20: 253-332 and 333-351 and AA 23: 469-476.

⁷ For a representative collection of the pertinent texts, see Kant, Erhard, Hamann, Herder, Lessing, Mendelssohn, Riem, Schiller, Wieland, Was ist Aufklärung? Thesen und Definitionen, ed. E. Bahr, Stuttgart: Reclam, 1989.

ecclesiastical marriage had appeared. Zöllner took issue with the intellectual and moral confusion spread “under the name of enlightenment” and leveled the charge against the proponents of enlightenment that the theoretical foundation of their enterprise was insufficient:

What is enlightenment? Surely this question, which is almost as important as the one, what is truth? ought to be answered before one begins to enlighten!⁸

The first to meet Zöllner’s challenge was Moses Mendelssohn.⁹ For Mendelssohn “enlightenment” (*Aufklärung*), “formation” (*Bildung*) and “culture” (*Kultur*) designate the basic ways of improving human social existence. The term, “formation,” functions in Mendelssohn as the generic term for progressive social reform, while “culture” and “enlightenment” signify the two specific manifestations of the formative social process, with “culture” designating the technical-practical and “enlightenment” the cognitive-theoretical kind of formation. Throughout Mendelssohn relates the formative social efforts to a teleologically conceived norm of human life, called the “vocation of the human being” (*Bestimmung des Menschen*).¹⁰ For Mendelssohn only enlightenment, hence cognitive progressive socialization, pertains to the vocation of the human being as such (*Bestimmung des Menschen als Mensch*), while culture involves the socialization to specific practical functions in vocational training to certain talents and skills:

The human being as a human being is not in need of culture, but is in need of enlightenment.¹¹

Kant’s essay, “An Answer to the Question: ‘What is Enlightenment?’,”¹² written independent of Mendelssohn’s piece at about the same time, begins with the famous definition according to which “enlightenment is the exit of the human being from self-inflicted tutelage.”¹³ Like Mendelssohn, Kant understands Enlightenment as cognitive progress. There is even a counterpart to Mendelssohn’s subordination of enlightenment under the vocation of the human being. Kant conceives of enlightenment in terms everyone’s “vocation to think for himself or herself” (*Beruf jedes Menschen, selbst zu denken*). Yet in Kant the teleological conception of human existence is no longer oriented, as it is in Mendelssohn, toward a pre-given materially specific order. Rather Kant formalizes the goal of enlightenment, and hence of human development, and identifies the latter with the ma-

⁸ Cited in Kant et al., *Was ist Aufklärung?*, p. 3.

⁹ Moses Mendelssohn, “On the Question: What Does ‘to Enlighten’ Mean?”, in: id., *Philosophical Writings*, ed. Daniel O. Dahlstrom, Cambridge: Cambridge University Press, 1997, pp. 313-317; first publication of the German original in: *Berlinische Monatsschrift*, September 1784.

¹⁰ On Mendelssohn’s understanding of the vocation of the human being in relation to that of Kant, see Günter Zöllner, “Die Bestimmung der Bestimmung des Menschen bei Mendelssohn und Kant”, in: *Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des 9. Internationalen Kant-Kongresses* (26. bis 31. März 2000 in Berlin), ed. V. Gerhardt, R. P. Horstmann and R. Schumacher, Berlin/New York: de Gruyter, 2001, 4: pp. 476-489.

¹¹ Mendelssohn, “On the Question: What Does ‘to Enlighten’ Mean?”, p. 314 (translation modified).

¹² Kant, *An Answer to the Question: What is Enlightenment?*, AA 8: 35-42; English translation in Immanuel Kant, *Political Writings*, edited with an introduction and notes by Hans Reiss and translated by H. B. Nisbet, second, enlarged edition, Cambridge: Cambridge University Press, 1991, pp. 54-60; first publication of the German original in: *Berlinische Monatsschrift*, December 1784.

¹³ Kant, *An Answer to the Question: What is Enlightenment?*, AA 8: 35; I. Kant, *Political Writings*, 54 (translation modified) (*Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit*).

ture, independent and spontaneous (self-initiated) employment of the understanding. In Kant enlightenment is the liberation from intellectual tutelage for the sake of the independent use of one's own understanding.

For Kant intellectual independence is not only the goal of enlightenment but also the latter's condition. Without at least some measure of prior independent thinking, the state of intellectual tutelage will hardly be left behind, considering the comfort to be derived from being relieved entirely of the burden to have to care for oneself intellectually. It is the paradox of Kant's conception of enlightenment that only the one who already is enlightened seems capable of being enlightened but for that very reason also seems no longer in need of it. This poses the problem of how to bring about enlightenment in the first place. For Kant this is a problem of communication.

Kant's solution to the problem consists in transposing the process of enlightenment from the level of the individual enlightening himself or herself to the level of collective, more precisely: reciprocal enlightenment. Typically, it is not a single individual who accomplishes enlightenment, first for himself or herself and then for others, but an interpersonal community of discourse, called by Kant a "public" (*Publicum*).¹⁴ On Kant's view, certain "self-thinkers" (*Selbstdenker*), among them chiefly the very tutors (superiors) of the large number of human beings kept in intellectual tutelage, are capable of initiating the process of enlightenment within a community of equals interacting with each other intellectually. By means of enlightenment and with the goal of spreading enlightenment, a critical public is constituted, the members of which enlighten each other mutually in the oral and written exchange of thoughts.

Kant names as the only requirement for this interpersonal and reciprocal form of enlightenment the "freedom to make public use of one's freedom in all matters."¹⁵ The "public use" (*öffentlicher Gebrauch*) of reason, as defined by Kant, is that employment of reason which a human being as a human being is a human considered not in any of its contingent specifics but merely as a being capable of reason it makes of his or her reason. On Kant's view, this use of reason always is to be free of constraint. By contrast, the non-public use of reason, or its "private use" (*Privatgebrauch*), as Kant terms it, consists in the use of reason in the exercise of specific social functions and responsibilities; Kant here mentions "the bestowed civil post or office." In the interest of a functioning commonwealth, the latter, professional use of reason is subject to principal limitations of its freedom.¹⁶

It is characteristic of Kant's deepened understanding of enlightenment that he justifies the unrestricted, free employment of reason for purposes of enlightenment not with its use in a private sphere protected by law, as liberal thinking in the tradition of John Locke might do. Rather, the need and the entitlement for enlightenment grow out the ideal membership of each human being in a "cosmopolitan society" (*Weltbürgergesellschaft*)¹⁷

¹⁴ Kant, *An Answer to the Question: What is Enlightenment?*, AA 8: 36; Kant, *Political Writings*, 55; Nisbet's translation, "an entire public," is misleading, suggesting a quantitative distinction between smaller and larger groups rather than the principal distinction intended by Kant between public and private forms of community.

¹⁵ Kant, *An Answer to the Question: What is Enlightenment?*, AA 8: 36; Kant, *Political Writings*, 55 (*Freiheit [...] von seiner Vernunft in allen Stücken öffentlichen Gebrauch zu machen*).

¹⁶ Kant's distinction between the public and the private employment of reason corresponds to the distinction drawn in Mendelssohn's essay on enlightenment between the human being as a human being and the human being as a citizen.

¹⁷ Kant, *An Answer to the Question: What is Enlightenment?*, AA 8: 37; Kant, *Political Writings*, 56.

that transcends national governance and its legal form and which, in view of its character as an intellectual-discursive forum for free interaction, could also be considered a supra-national “republic of letters.”¹⁸ Strictly speaking, only this ideal community of human beings as (finite) rational beings, independent of particular social and political interests and obligations, is a “public in the proper understanding”. All other community, no matter how extensive, appears by contrast merely as “a domestic assembly, no matter how large.”¹⁹ For Kant, publicity proper is cosmopolitan.

Kant’s supraindividual conception of enlightenment, with its characteristic focus on reciprocal interaction, is also in evidence toward the end of his essay, when he introduces a slight but significant modification in the reprise of his initial definition of enlightenment. The latter is now cast no longer in the singular, as before, but in the plural – as “exit of the human beings from their self-inflicted tutelage.”²⁰ (This shift is overlooked in several of the standard English translations of the essay.) In this reformulation Kant has taken account of the fact that it is not the human being as such that falls into or remains in tutelage. Rather it is individual human beings who put others into such a state and keep them in it. Kant makes this observation explicitly with respect to “religious matters.” He stresses the wrong in any spiritual authority instituting a creed or instructions of faith that are presented as unchangeable. For such a declaration, which seeks to undercut forever, or at least for a human being’s lifetime, the thinking-for-oneself in religious matters, is, on Kant’s view, a “crime against human nature, whose original vocation lies precisely in such progress.”²¹ To be sure, Kant also concedes that at the present time most human beings are not yet “in a position [...] of using their own understanding confidently and well in religious matters, without outside guidance.”²² For Kant the term, “enlightenment,” when applied to the present time (his as well as ours, as one might add) does not indicate some factual achievement of universal intellectual maturity but the progressive approximation to this distant social-political goal.

3. Thinking For Oneself and the Self-Preservation of Reason

Less than two years after the essay on Zöllner’s question Kant had occasion to make important further additions to his concept of enlightenment which link the latter immediately to the notion of autonomy in the critical grounding of moral philosophy to be found in the *Foundations of the Metaphysics of Morals* (1785) and the *Critique of Practical Reason* (1788).

¹⁸ The literary realization of the thinker state of the Enlightenment is the Republic of Scholars (Gelehrtenrepublik) by the poet, Klopstock, from the year 1774: Friedrich Gottlieb Klopstock, *Werke und Briefe. Historisch-kritische Ausgabe. Abt. Werke, Bd. VIII: Die deutsche Gelehrtenrepublik. 2 vols.*, ed. K. Hurlbusch, Berlin: Gruyter, 2003.

¹⁹ Kant, *An Answer to the Question: What is Enlightenment?*, AA 8: 37 and 38, respectively; Kant, *Political Writings*, 55 and 57, respectively (eine häusliche, obzwar noch so große Versammlung; translation modified). Nisbet’s rendition of “Publikum” as “reading public” is too narrow.

²⁰ Kant, *An Answer to the Question: What is Enlightenment?*, AA 8: 41 (my emphasis); Kant, *Political Writings*, 59 (*Ausgang der Menschen aus ihrer selbst verschuldeten Unmündigkeit*; my emphasis; translation modified).

²¹ Kant, *An Answer to the Question: What is Enlightenment?*, AA 8: 39; Kant, *Political Writings*, 57 (translation modified).

²² Kant, *An Answer to the Question: What is Enlightenment?*, AA 8: 40; *Political Writings*, 58.

These further articulations occur in Kant's intervention in the Spinozism dispute between Moses Mendelssohn and Friedrich Heinrich Jacobi in the essay, "What is Orientation in Thinking" (1786).²³

The objective of Kant's essay is the critical assessment of the appeal, made by Mendelssohn and taken up approvingly by his opponent, Jacobi, to a source of insight allegedly superior in power of disclosure to speculative reason. Mendelssohn had placed this alternative source of insight under such titles as "common sense" (Gemeinsinn), "sound reason" (gesunde Vernunft) and "plain human understanding" (schlichter Menschenverstand), all of them derived from the anti-scholastic epistemology of popular philosophy. Jacobi's term for the alleged source of insight had been "feeling" (Gefühl). For Kant the displacement of reason with common sense or feeling, proposed and effectuated by Mendelssohn and Jacobi, amounts to the quasi-political overthrow of universal reason in favor of the particularist despotism of "enthusiasm" (Schwärmerei) und "superstition" (Aberglauben). The link to the debate about the concept and meaning of enlightenment comes in when Kant places his rebuttal of Mendelssohn's and Jacobi's sentimental epistemology in the context of reflections on the conditions and possibilities of "thinking for oneself" (Selbstdenken) and of the latter's requirement, viz., the "freedom to think" (Freiheit zu denken).

Kant understands the imperative to think for oneself that is constitutive of enlightenment no longer merely negatively or privatively, as freedom from intellectual tutelage. Rather he takes thinking for oneself affirmatively and specifies the standard under which such thinking occurs:

To think for oneself means to look within oneself (i.e., in one's own reason) for the supreme touchstone of truth; and the maxim of thinking for oneself at all times is enlightenment.²⁴

Once more Kant implicitly rejects the classical liberal understanding, according to which enlightened thinking consists in an opining that is liberated of external constraints and placed into the decision of the individual. On Kant's view, such privatization of thinking leads outright to the self-abolition of thinking and to a new form of self-incurred tutelage under the sway of one's own contingent feelings and sensations.

By contrast to the effective self-abolition of reason in the pseudo- or semi-enlightenment of an individual human being's self-abandonment to his or her contingent states of belief, genuine enlightenment for Kant consists in following the subjective principle of action or "maxim of the self-preservation of reason" (Maxime der Selbsterhaltung der Vernunft). The latter involves the epistemic testing procedure of assessing whether a given candidate for cognition involves reasons and rules that are capable of being universalized. In Kant's own words:

[...] to ask oneself, whenever one is urged to accept something, whether one finds it possible to transform the reason for accepting it, or the rule which follows from what is accepted, into a universal principle governing the use of one's reason.²⁵

In tying enlightenment to the concern for possible universality of epistemic reasons and principles, Kant moves his advanced conception of enlightenment into the immediate

²³ Kant, *What is Orientation in Thinking?*, AA 8: 131-147; Kant, *Political Writings*, 237-249.

²⁴ Kant, *What is Orientation in Thinking?*, AA 7: 146 note; Kant, *Political Writings*, 249 note.

²⁵ Kant, *What is Orientation in Thinking?*, AA 7: 146f. note; Kant, *Political Writings*, 249 note.

proximity to his practical notion of the self-legislation of reason (autonomy). This is especially apparent in the third and final sense of freedom of thought distinguished by Kant in the essay on orientation in thinking. First Kant demands, in agreement with his earlier essay on the concept of enlightenment, the freedom of enlightened (better: enlightening) discourse from the “civil coercion” (*bürgerlicher Zwang*) that is imposed externally through the positions and offices one holds. Next he demands the freedom of enlightened-enlightening discourse from the “coercion of conscience” (*Gewissenzwang*),²⁶ in which the exercise of one’s own thinking is prevented by the impact of some moral or religious authority or institution. Going beyond these two forms of privative freedom, Kant then claims the freedom of reason from all laws “other than those which it imposes on itself.”²⁷ Identifying enlightenment with unboundedness or “wild,” undisciplined freedom, means entering into a new form of self-inflicted intellectual dependence, or self-incurred tutelage, such as that from some unpredictable “illumination” (*Erleuchtung*).²⁸ Only a thinking that freely places itself under those epistemic rules to which everyone could give their consent will achieve thinking for oneself and hence enlightenment.²⁹

4. Thinking for Oneself and the Boundaries of Knowledge

Kant’s pronounced dissociation of enlightenment from the merely private employment of reason and a merely privative understanding of freedom together with his joining enlightenment with critical publicity as well as rational self-legislation find their systematic confirmation in the place that enlightenment holds in the comprehensive theory of reason contained in the *Critique of the Power of Judgment* (1790). In the context of his analysis of taste “as a kind of *sensus communis*” (*eine Art sensus communis*),³⁰ Kant presents three “maxims of common human understanding” (*Maximen des gemeinen Menschenverstandes*), which do not belong specifically to the critique of taste but “serve to explain its principles.” The focus of Kant’s reflections is on the semantic and evaluative reinterpretation of “common human understanding” (*gemeiner Menschenverstand*) as “communal sense” (*gemeinschaftlicher Sinn*).

In its customary meaning the expression, “common human understanding” (*gemeiner Menschenverstand*), designates the sound understanding in its cognitive state of nature, prior to all artificial cultivation through education and formation. Taken in this sense, the term corresponds to the French term, “*bon sens*,” and the English phrase, “common sense.” Kant himself uses the term in this sense. In Enlightenment epistemology the natural, untrained understanding often is not only credited with the capacity to true cognition (knowledge) but with a principal superiority over the trained understanding, with the

²⁶ Nisbet’s translation as “moral constraint” (Kant, *Political Writings*, 247) is too unspecific.

²⁷ Kant, *What is Orientation in Thinking?*, AA VII, 145; Kant, *Political Writings*, 247.

²⁸ Kant, *What is Orientation in Thinking?*, AA VII, 145; Kant, *Political Writings*, 248.

²⁹ On the connection between rational thinking and the self-limitation of cognition in Kant, see Günter Zöller, “In der Begrenzung zeigt sich der Meister. Der metaphysische Minimalismus der Kritik der reinen Vernunft”, in: *Metaphysik und Kritik. Interpretationen zur ‘Transzendentalen Dialektik’ der Kritik der reinen Vernunft*, ed. Jiri Chotas, Jindřich Karásek and Jürgen Stolzenberg, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2008), pp. 17-31.

³⁰ *Critique of the Power of Judgment*, AA 5: 293-296 (§ 40).

latter being considered indoctrinated and hence manipulated and denatured. This high valuation of sound human understanding as cognitive paradigm is especially widespread in the Scottish Enlightenment in Thomas Reid, James Oswald and James Beattie. By contrast to the skepticist epistemology of that other Scotsman, David Hume, with its reduction of supposed knowledge to natural belief, Scottish “common sense philosophy” maintains the possibility of a reliable cognitive access to a reality taken to be existing independent of the cognizing subject.

The “popular philosophy” already mentioned as prevalent in the German late Enlightenment arose mainly under the influence of the Scottish philosophy of common sense and employed the concept of common sense to oppose the scientific method and rationalist dogmatics of the school philosophy of Leibniz and Wolff and replace it with the reliance on the untrained, natural understanding as the standard for the origination as well as evaluation of philosophical cognition.³¹ The critique of the false subtlety of scholastic philosophizing mounted by popular philosophy was well in line with the general project of the Enlightenment to take knowledge out of the hands of a few initiated ones and move it into the reach of everyone capable of employing his or her own (sound) understanding. A main proponent of German popular philosophy was the influential and highly regarded philosopher, Christian Garve, who had made a name for himself as translator of ancient main writings in practical philosophy (Aristotle, Cicero).

A chief incident in the clash between the scientific and the popular Enlightenment cultures in late eighteenth-century Germany was Garve’s anonymously published review of Kant’s *Critique of Pure Reason*.³² The review, which had been shortened and otherwise edited from Garve’s manuscript by the editor of the journal in which it appeared, implicitly reproached Kant for having acted against the Enlightenment goal of the general accessibility of knowledge by opting for extreme subtlety and complexity in the foundation of his transcendental philosophy. In the *Prolegomena to Any Future Metaphysics* (1783), written in part in reaction to Garve’s review, Kant criticizes already in the Preface the appeal to “common human understanding” in matters of pure philosophy (metaphysics), arguing that the latter is to be devoid of anything empirical, such as the deliverances of common sense. According to Kant, the untrained, common or natural understanding that is not made aware of its boundaries by critical reason is just as much in danger of losing itself in objectively unwarranted cognitive claims (speculations) as is the trained dogmatic understanding.³³

Kant diagnoses in the Enlightenment cult of common understanding the danger of a self-induced denaturation that runs counter to its claimed naturalness and natural superiority over refined modes of cognition. The healthiness of the “sound human understanding” can only be assured through the non-natural, artificial means of transcendental critique. With respect to the main goal of enlightenment – the publicity of possibly universal knowledge –, this amounts to uncovering the demagogical potential of popularity and placing on the advocates of the Enlightenment the responsibility to distinguish between

³¹ On the historical movement, see Helmut Holzhey, “Popularphilosophie”, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, ed. J. Ritter and K. Gründer, vol. 7, Basel: Schwabe, 1981, pp. 1093-1100 and Manfred Kuehn, *Scottish Common Sense Philosophy in Germany*, Montreal: McGill University Press, 1986.

³² On the complex situation of the review’s authorship, see Günter Zöller, “Editor’s Introduction”, in: Immanuel Kant, *Prolegomena to Any Future Metaphysics*, pp. 20f.

³³ See *Critique of the Power of Judgment*, AA 5: 295.

the factual validity of claims, as established by widespread acceptance, and their possible universal validity, based on universal rational principles.

After having maintained the critical restriction of the common human understanding and especially the latter's exclusion from the main questions of theoretical philosophy against the threatening pseudo-enlightenment of popular philosophy in the *Prolegomena*, Kant undertakes in the *Critique of the Power of Judgment* a surprising vindication of the term, "sound human understanding," by placing the latter in immediate systematic proximity to his own, publicist understanding of enlightenment. First, Kant registers that the customary meaning of "common sense," or its Latin equivalent, "sensus communis," as "common human understanding" is the "power of judgment" (*Urteilkraft*) pertaining to the human being as such, independent of training and instruction. Kant then notes an ambiguity in the German term used to characterize the naturally present power of judgment, "common" (*gemein*). Taken extensionally, the word, "common," addresses the circumstance that the cognitive capacity in question is shared generally (*allgemein, generell*) by human beings; taken intensionally, the word indicates what is ordinary (*gemein, ordinär*) and therefore does not imply any merit on the part of the one possessing or exercising the capacity in question. Kant illustrates the second, pejorative aspect of common human understanding by resorting to the Latin word for "the vulgar" (*das vulgare*).³⁴

Next Kant turns from the previously established accepted meaning of the term, "common sense," to a further, more genuine signification of the term and its Latin equivalent, "sensus communis," which connects the latter with what he calls, somewhat cryptically, the "idea of a communal sense" (*Idee eines gemeinschaftlichen Sinnes*).³⁵ As indicated by the qualification, "idea," the term "communal sense" is not meant to convey the fact that such a sense actually is to be found in all members of a community – maximally, in every human being. Rather the common sense adduced here is the normatively conceived sense or cognitive capacity for something common, more precisely: the sense for the communal as such – for the circumstance that the exercise of the power of judgment is to occur under the consideration, in one's thinking, of others and ideally of all others. But unlike in the case of the principal consideration of others (all others) in one's acting and the practical cognition underlying it, addressed by Kant's moral philosophy, the "idea of a communal sense" pertains to the principal regard for others (for all others) in theoretical cognition and specifically in the formation of theoretical judgments.³⁶ Communal sense as an idea places all (theoretical) judging under the normative condition that "in one's reflection one pays regard in one's thoughts (a priori) to the manner of representation of everyone else, in order to hold, as it were, one's judgment up to all human reason."³⁷

Kant here formulates the epistemic imperative always to consider, when forming one's own (theoretical) judgments, how the matter would be judged from the viewpoint ("mode of representation"; *Vorstellungsart*) of someone else, ideally: of everyone else. This

³⁴ *Critique of the Power of Judgment*, AA 5: 293.

³⁵ *Critique of the Power of Judgment*, AA 6: 293.

³⁶ The parenthetical specification of the cognition involved as theoretical is due to the fact that cognition also enters into the determination of the will to action – as practical cognition of what ought to be the case, either conditionally or unconditionally (as a means for a given end or as an end in itself). By contrast, theoretical cognition is cognition of what is the case, either necessarily or contingently.

³⁷ *Critique of the Power of Judgment*, AA 5: 293 (in seiner Reflexion auf die Vorstellungsart jedes andern in Gedanken (a priori) Rücksicht nimmt, um gleichsam an die gesammte Menschenvernunft sein Urtheil zu halten).

recommended epistemic practice is meant to prevent that the “subjective, private conditions” that are involved in the formation of one’s judgment secretly influence the judgment and that merely subjective circumstances are falsely taken for objective ones. The objectivity of judging is only guaranteed if not one’s own particular mode of representing something determines the judgment but the inclusion, in one’s thinking, of the mode in which others (ideally, all others) represent something. One might say that Kant here provides a theoretical counterpart to the categorical imperative of the will’s determination by pure practical reason. Analogous to the practically necessary (unconditionally obligatory) universalizability of private, subjective principles of acting (“maxims”), the private, subjective material reasons for the formation of theoretical judgments are restricted to those reasons and grounds whose manner of representation is universalizable.

To be sure, the epistemic practice envisioned by Kant – that when judging one “is to transpose oneself into the place of everyone else” (in die Stelle jedes andern versetzt)³⁸ – cannot be carried out in actuality. Nor Kant does call for a gigantic thought experiment in which everyone considers as many others as possible. Rather than occurring positively, through the inclusion of other viewpoints, the intended desubjectivization or deprivatization of judging takes place negatively, through the exclusion “of those circumstances that attach contingently to our own judging.”³⁹ The privation from the private in the formation of theoretical judgments with objective purport envisioned by Kant as a process of abstraction consists in systematically disregarding all that is of a merely private, subjective nature and of a qualitative kind – what Kant terms “sensation” (Empfindung) and what is nowadays discussed under the title, “qualia.” The epistemic practice that Kant has in mind involves making sure that “one leaves aside as much as possible what is matter in the state of representation, i.e., sensation, and pays attention only to the formal properties of one’s representation or one’s state of representation.”⁴⁰

In the context of the specific problem at hand in the Critique of the Power of Judgment, the postulated act of abstraction consists in “abstracting from charm and affect in aesthetic judgment, if one seeks to form a judgment that is supposed to serve as a universal rule.”⁴¹ But the normative function of communal sense is not limited to pure aesthetic judgments (judgments of taste). It applies to all judgments that are supposed to exceed the limited status of private judgments and lay claim to some form of objectivity. With a view toward this wider extension of the idea of a common (or communal) sense, Kant goes on to formulate three “maxims of common human understanding” (Maximen des gemeinen Menschenverstandes), which are subjective principles (“maxims”) for the formation of objectively valid judgments and hence to be distinguished from the objective principles (“laws”) of objectively valid judgments, such as the principle of causality. The three maxims determine the basic manner in which someone thinks, which is why Kant also calls them “maxims of the mode of thinking” (Maximen der Denkungsart).⁴² Brought into the short form of epistemic imperatives of the third person, the three maxims read as follows: “1. To think for oneself; 2. To think in the place of everyone else; 3. Always to think

³⁸ Critique of the Power of Judgment, AA 5: 294.

³⁹ Critique of the Power of Judgment, AA 5: 294.

⁴⁰ Critique of the Power of Judgment, AA 5: 294.

⁴¹ Critique of the Power of Judgment, AA 5: 294.

⁴² Critique of the Power of Judgment, AA 5: 294.

consistent with oneself.”⁴³ Kant also designates the maxim of thinking for oneself as that “of the unprejudiced mode of thinking” (der vorurtheilsfreien [...] Denkungsart). The maxim to think in the place of everyone else is also called that “of the enlarged mode of thinking” (der erweiterten [...] Denkungsart). Finally, the maxim of always thinking consistently with oneself is also termed that “of the consistent mode of thinking” (der consequenten Denkungsart).⁴⁴

The three maxims of common human understanding presented in the Critique of the Power of Judgment supplement and complete Kant’s earlier elaborations about assuming a more than private or “a general standpoint,”⁴⁵ which now reappears as the goal of the second maxim and is enlarged by two further subjective principles for objective judgment. Kant explains that the third maxim (of self-consistent thinking) is “hardest to achieve and can only be achieved by conjunction of the first two and after those have been followed to the point of becoming a skill.”⁴⁶ As the synthesis (“conjunction”) of the first two maxims, the maxim of self-consistent thinking presupposes, in addition to the already mentioned maxim of enlarged thinking, that of unprejudiced thinking or of thinking for oneself. Only the person who judges without succumbing to prejudices and merely private judgments can ever expect to be in his or her practice of judging “consistent or in agreement with himself or herself.” By contrast, the person who lets himself or herself be determined by prejudices and private judgments remains dependent upon factors that elude rational determination and turn the person judging into the target of unpredictable and unstable determining grounds.

One might be tempted to regard the entire triad of maxims of common human understanding presented in the Critique of the Power of Judgment as a set of rules for the intellectual project of enlightenment. Yet Kant himself ties the concept of enlightenment quite specifically to the first of the three maxims, that of unprejudiced thinking. Resorting to his own earlier definition of enlightenment by means of the summons to the employment of one’s own understanding, he terms the maxim of unprejudiced thinking the “maxim of a reason that is never passive,”⁴⁷ i.e., of a reason that does not stand under the sway of extrarational authorities or positions but operates independently and under its own responsibility. Kant then outright identifies the opposite “inclination [...] to the heteronomy of reason” with prejudicial thinking.⁴⁸

A peculiarity of the further development that Kant’s concept of enlightenment undergoes in the Critique of the Power of Judgment – a development involving a specification and not a change of view – is that now “enlightenment” signifies not, at least not primarily, the liberation from prejudices of all kinds but “preferentially” the liberation from that prejudice which Kant views as “the largest of them all” and which consists in “representing oneself as not subject to the rules of nature which the understanding underlies it (sc. nature) through its (sc. the understanding’s) own essential law.”⁴⁹ For Kant, the prejudice

⁴³ Critique of the Power of Judgment, AA 5: 294 (1. Selbstdenken; 2. An der Stelle jedes andern denken; 3. Jederzeit mit sich selbst einstimmtig denken).

⁴⁴ Critique of the Power of Judgment, AA 5: 294.

⁴⁵ Critique of the Power of Judgment, AA 5: 295.

⁴⁶ Critique of the Power of Judgment, AA 5: 295.

⁴⁷ Critique of the Power of Judgment, AA 5: 294 (Maxime einer niemals passiven Vernunft).

⁴⁸ Critique of the Power of Judgment, AA 5: 294 (Hang [...] zur Heteronomie der Vernunft).

⁴⁹ Critique of the Power of Judgment, AA 5: 294.

par excellence is “superstition” (Aberglaube),⁵⁰ in which the natural rules of thinking are considered suspended by some supernatural authority or event.

In orienting enlightenment quite specifically toward the liberation from superstition, Kant integrates his conception of enlightenment into the general critical enterprise of determining the boundaries of all possible knowledge. The negative function of enlightenment with regard to the manifold offers of alleged insight into what we yet cannot know forms part of the general project of the critique of reason, the chief purpose of which is to unmask pseudo-knowledge about the objects transcending all possible experience (immortality of the soul, reality of freedom, existence of God) and to mobilize the “discipline of pure reason” against the natural urge to seek knowledge about those transcendent objects. This systematic affinity between enlightenment and the critique of reason becomes particularly clear when Kant goes on to identify what is so difficult about the achievement and the spread of enlightenment.

For Kant, the maxim of enlightenment, or of thinking for oneself, is “something quite easy for the human being [...] who only wants to be in agreement with his or her essential end.”⁵¹ For the latter consists in the morality of one’s maxims and of the actions based on them – something that each and every one is well capable of ascertaining in each case by means of the categorical imperative. In this regard, thinking for oneself coincides with giving the law for the determination of one’s intellect or will to oneself.

By contrast, the maxim of enlightenment always has a difficult stand if someone “desires to know [...] that which lies beyond his understanding.”⁵² According to Kant, the striving beyond the boundaries of our cognitive powers, which is “hardly to avoid,” leads those who seek knowledge where no knowledge can be had straight into the arms of those “who promise with much conviction to be able to satisfy this desire to know.”⁵³ On Kant’s view, then, the difficulty for enlightenment does not lie in introducing the maxim of thinking for oneself in matters that fall within the sphere of possible knowledge. In knowledge regarding the world of experience as well as in knowledge of the moral obligations it is, in principle, easy to put into practice the thinking for oneself or the employment of one’s own understanding and reason. But due to the subjectively unavoidable desire to know what is objectively unknowable, it happens again and again that the limited resources of the understanding (in theoretical matters) and of reason (in moral matters) are left behind in favor of other alleged sources of insight.

To be sure, the alternative source of insight being offered to those unsatisfied with the natural boundaries of human understanding and reason that Kant has in mind here is not the purposive and complementary supplementation of self-bounded rational knowledge through “rational faith” (Vernunftglaube), as developed and defended by Kant himself in the Postulates of Pure Practical Reason in the Critique of Practical Reason regarding the morally warranted belief in the immortality of the soul and the existence of God. For Kant, the latter is to be considered a legitimate, indeed a rationally warranted extension of what we may hold to be true. Rather Kant’s remarks on the anti-enlightenment involved in transcending epistemic rationality refer to those philosophical and religious authorities or positions that outright contradict the lawfulness of the understanding and of reason by maintaining actual exemptions from their laws and principles.

⁵⁰ Critique of the Power of Judgment, AA 5: 294.

⁵¹ Critique of the Power of Judgment, AA 5: 294 note.

⁵² Critique of the Power of Judgment, AA 5: 294 note.

⁵³ Critique of the Power of Judgment, AA 5: 294 note.

In comparison with the alleged positive accomplishments of the anti-enlightenment positions based on superstition, the enlightenment with its call for thinking for oneself finds itself in the ungrateful position of criticizing heteronomous thinking and pseudo-knowledge without being able to fill the vacancy left thereby with a positive knowledge of its own. This “merely negative character (which constitutes enlightenment proper)” is, according to Kant, also the reason why enlightenment is “a matter that is difficult and slowly to carry out.”⁵⁴ In view of the alleged deficiency of the Enlightenment as an unconstructive, even destructive movement of dissociation and dissection – a charge already raised in Kant’s time and leveled again and again since then – this means that enlightenment, like transcendental critique, removes only pseudo-knowledge and that the liberation from alleged extrarational sources of knowledge first enables a human being to that unprejudiced, enlarged and consistent thinking that is the only kind of thinking worthy of him or her – and the only kind of thinking worthy of being called “free.”

⁵⁴ Critique of the Power of Judgment, AA 5: 294 note.

„Was jedermann notwendig interessiert“ Kants Weltbegriff der Philosophie

Folgt man einem vielzitierten Worte Ciceros, dann war es Sokrates, der die Philosophie vom Himmel auf die Erde herabgeholt und sie dazu gebracht hat, über das menschliche Leben und über das, was gut und schlecht ist, nachzudenken. Damit wurde die Philosophie zu dem, was sie heute noch ist, praktische Philosophie. Berücksichtigt man, daß die Praxis nicht personal, von Einzelnen, sondern sozial, in einer Gemeinschaft, vollzogen wird, dann ist die Philosophie immer auch politische Philosophie. Mit Sokrates – dem platonischen Sokrates – erhält die Philosophie auch eine neue Aufgabe. Es ist die Aufgabe einer radikalen Nachfrage. Sie richtet sich kritisch auf die Konsistenz der Überzeugungen und Konzepte, die für das menschliche Leben als grundlegend angenommen werden. Und dabei richtet sie sich auf letzte, nicht mehr hinterfragbare Gründe, aus denen das, was als gut und wertvoll angesehen wird, gerechtfertigt werden kann. Seitdem ist die Philosophie radikale Kritik und Ausgriff auf letzte Gründe zugleich.

Seit ihren Anfängen hat die Philosophie aber noch ein anderes Ziel verfolgt. Sie hat ihre Untersuchungen stets auf ein Ganzes ausgerichtet, das sich aus einem Zusammenhang von Problemen ergibt, der nach bestimmten leitenden Hinsichten geordnet ist. Damit hat sich die Philosophie als System ausgebildet. Und nur in der Form eines Systems gilt seitdem die Verbindung von radikaler Nachfrage, der Suche nach grundlegenden Einsichten und die Angabe von letzten Gründen, aus denen sie gerechtfertigt werden können, als möglich.

Radikale Kritik, die auf Integration ihrer Einsichten in einem System unter Prinzipien zielt, das ist auch der Grundcharakter der Philosophie Kants, und mit den sokratischen Anfängen teilt sie das Primat der Praxis vor dem der Theorie. „Die Rechte der Menschheit herzustellen“,¹ das erschien schon dem jungen, Rousseau-begeisterten Kant als die höchste Aufgabe der Philosophie. An dieser Überzeugung hat Kant Zeit seines Lebens festgehalten. So definiert Kant den Begriff der Philosophie denn auch als „die Wissenschaft von der Beziehung aller Erkenntnis auf die wesentlichen Zwecke der menschlichen Vernunft“ (B 867).² Unter den wesentlichen Zwecken unterscheidet Kant einen letzten bzw. einen „Endzweck“ und „subalterne Zwecke“ (B 868). Der Endzweck betrifft das, was Kant, mit der berühmten, von Johann Joachim Spalding geprägten Formel der Aufklärung „die ganze Bestimmung des Menschen“ (B 868)³ nennt. Sie bezieht

¹ I. Kant, *Bemerkungen in den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*, neu herausgegeben und kommentiert von M. Rischmüller, Hamburg 1991, S. 38.

² Kants Kritik der reinen Vernunft wird nach der 2. Auflage unter der üblichen Abkürzung B und Angabe der Seitenzahl zitiert. Kants Werke werden nach der Akademieausgabe unter der Abkürzung AA mit Angabe der Band- und Seitenzahl zitiert.

³ Zu Kants Verwendung der Formel „Bestimmung des Menschen“ vgl. AA VIII, 18f., 24-28; AA V, 298-303; AA VI, 267f., 50, 162; AA VII, 321ff. u. AA IX, 447.

sich nicht nur auf die personale Moral, sondern auf die Einheit von personaler und sozialer Moral.⁴

Darin hat Kant die „weltbürgerliche Bedeutung“ (AA IX, 25) der Philosophie gesehen bzw. das, was er den „Weltbegriff“ (B 866) der Philosophie nennt. Sofern die Philosophie darüber zur Klarheit zu kommen sucht, welches die wesentlichen Zwecke sind, auf die das menschliche Leben ausgerichtet ist, betrifft sie das, „was jedermann notwendig interessiert“. „Weltbegriff“, so lautet daher Kants Erklärung, „heißt hier derjenige, der das betrifft, was jedermann notwendig interessiert.“ (B 868) Daß damit nicht nur das individuelle Leben gemeint ist, sondern eine kosmopolitische Dimension im Blick steht, das zeigt Kants Erklärung, daß der Mensch „durch seine Vernunft bestimmt [ist], in einer Gesellschaft und mit Menschen zu sein und in ihr sich durch Kunst und Wissenschaft zu kultivieren, zu zivilisieren und zu moralisieren.“ (AA VII, 324f.) Das ist das, was Kant eine „moralische Kultur“ nennt. Zu fragen ist, worin Kants Begriff einer Welt genau besteht und wie sich von ihm aus der Weltbegriff der Philosophie präziser bestimmen lässt.

1. Der Begriff der Welt

Unter dem Begriff der Welt versteht Kant ein vollständiges Ganzes, das den „Inbegriff existierender Dinge“ (B 448f.) umfasst. Ein solches vollständiges Ganzes, eine „absolute Totalität“, nennt Kant terminologisch eine Idee.⁵ Der Begriff der Welt ist also eine Idee. Er hat zwei Interpretationen. Sie sind auf zwei verschiedene Verfahren zurückzuführen, durch die diese Idee zustande kommt.⁶ Das eine Verfahren besteht kurz gefasst darin, bestimmte erkenntnisrelevante Aussagen über Gegenstände der Erfahrung auf ihnen übergeordnete, jeweils allgemeinere Aussagen zurückzuführen, bis hin zu einer absolut universellen Aussage, einer Aussage also, die nicht mehr auf eine noch höhere und allgemeinere Aussage zurückgeführt werden kann. Dieses Verfahren, das Aufsuchen eines Unbedingten als Abschluß einer Reihe von Bedingungen, das ein letzter Grund genannt werden kann, läßt sich als die konsequente Anwendung des Prinzips der Rationalität verstehen; insofern ist es ein Verfahren, das mit dem Begriff der Vernunft selber gegeben ist. Es ist somit die menschliche Vernunft selber, die aufgrund ihrer logischen Verfassung die Forderung nach einem letzten Grund aufstellt und ihr im Aufstieg vom Bedingten zu einem Unbedingten zu genügen sucht. Das andere Verfahren der Vernunft besteht darin, den Gedanken von einem Unbedingten so zu verstehen, daß er mit der Totalität der Reihe der Bedingungen, die unendlich ist, identisch ist.

Es ist nun eine der bekanntesten Thesen Kants, daß es drei verschiedene Begriffe von einem Unbedingten gibt, nämlich 1. den Begriff von einem absoluten denkenden Subjekt, das alle subjektiven Bedingungen der Vorstellungen von Dingen umfaßt, 2. den

⁴ Vgl. Kants Erklärung: „Der erste [d.h. der Endzweck der menschlichen Vernunft – J. S.] ist kein anderer, als die ganze Bestimmung des Menschen, und die Philosophie über dieselbe heißt Moral.“ (B 868)

⁵ Zu Kants Begriff der Idee vgl. B 369ff. Zum Begriff der Welt als einem Grundbegriff der Philosophie der Neuzeit vgl. neuerdings Ch. Bermes, „Welt“ als Thema der Philosophie. Vom metaphysischen zum natürlichen Weltbegriff, Hamburg 2004.

⁶ Zum folgenden vgl. B 445ff.

Begriff von Gott, der als Realisierung des Inbegriffs aller Möglichkeiten gedacht wird, und schließlich 3. den Begriff der Welt, der als Inbegriff aller voneinander kausal abhängiger Phänomene gefasst wird.⁷ Das, was Kant „Weltbegriff“ bzw. bevorzugt im Plural „Weltbegriffe“ (B 434) nennt, sind nicht, wie man meinen könnte, Begriffe von verschiedenen Welten. Weltbegriffe sind vielmehr verschiedene Konkretisierungen des einen Begriffs von einer Welt. Das heißt, sie bezeichnen verschiedene Weisen, in denen die Reihe der Bedingungen zu einem vollständigen Ganzen konstruiert wird. Weltbegriffe oder, wie Kant sie auch nennt, kosmologische Ideen, sind daher Begriffe, unter denen die Vernunft auf je verschiedene Weise den Gedanken von einer absoluten Vollständigkeit von Bedingungen hervorbringt. Der eben genannte Aufstieg der Vernunft vom Bedingten zu einem Unbedingten führt unter der Bedingung der vergangenen Zeit zum Gedanken von einem Weltanfang, im Blick auf den Raum führt er zum Gedanken von einer Weltgrenze, mit Bezug auf ein in seinen Grenzen gegebenes Ganzes ist es der Gedanke von einem schlechthin Einfachen, bezogen auf das Kausalitätsverhältnis eine absolut erste Ursache – „absolute Selbsttätigkeit“ bzw. „Freiheit“ (B 446) –, und mit Bezug auf die Existenz von Dingen ist es schließlich der Gedanke von einem schlechthin notwendigen Wesen in oder außerhalb der Welt.

2. Der Weltbegriff der Philosophie

Was hat das mit dem, was Kant den Weltbegriff der Philosophie nennt, zu tun? Da der Begriff der Philosophie hier selber unter dem der Welt gefasst wird, darf man annehmen, daß damit die Gesamtheit der Einsichten gemeint ist, die in einer philosophischen Theorie entwickelt werden. Im Blick auf das soeben skizzierte Verfahren der Vernunft in der Produktion von Ideen und Kants Rede von einem letzten bzw. Endzweck wäre dann davon auszugehen, daß diese Gesamtheit der Vernunftseinsichten auf ein letztes, unbedingtes Prinzip bezogen sein muß, das die Ordnung und den Einheitszusammenhang dieser Einsichten garantiert. Von einem solchen Prinzip war eingangs bereits die Rede. Es ist das, was Kant „die ganze Bestimmung des Menschen“ nennt. Das also wäre das Prinzip, auf das die Philosophie die Gesamtheit ihrer Einsichten zurückführt. Wie ist das genau zu verstehen?

Orientiert man sich an dem, was sich bisher ergeben hat, dann stellt das Konzept der ganzen Bestimmung des Menschen eine Idee der Vernunft dar. Da mit diesem Konzept ein normativ-praktischer Sinn verbunden ist, wäre präziser zu sagen, daß die ganze Bestimmung des Menschen darin besteht, eine Idee der praktischen Vernunft zu realisieren. Diese Idee ist nun keine andere als die erwähnte Idee einer moralischen Welt. Das ist die Idee von einer Welt, die, wie Kant es ausdrückt, „allen sittlichen Gesetzen gemäß wäre“ (B 836) und in der die individuelle Freiheit mit der Freiheit aller in Übereinstimmung wäre.⁸ Eine philosophische Theorie, die mit diesem Konzept die Einheit und den Abschluß ihrer Erkenntnisse findet, wäre eine Philosophie nach dem Weltbegriff zu nennen.

⁷ Vgl. B 391ff.

⁸ Den Gegenstand dieser Idee einer moralischen Welt bezeichnet Kant auch als einen „corpus mysticum der vernünftigen Wesen in ihr [d. h. der Sinnenwelt – J. S.], sofern deren freie Willkür unter moralischen

An dieser Stelle ist eine Bemerkung zur Aktualität der Philosophie Kants am Platze. Es ist offenbar genau dieser Begriff, der der Philosophie Kants in unserer Gegenwart Weltgeltung verschafft hat. Kants Vertrauen auf die Kraft einer universellen Vernunft, sein Kampf gegen Irrationalismen und Ideologien aller Art und sein Plädoyer für eine auf dem Gedanken der Freiheit und des Rechts gegründete weltbürgerliche Ordnung, in der Kant die einzig mögliche Garantie eines auf Dauer angelegten Weltfriedens sah, diese Faktoren sind die unhintergehbaren und alternativlosen Prinzipien eines kosmopolitischen Denkens und Handelns unter den Bedingungen der Moderne geworden. Damit ist Kant zum Philosophen der Welt geworden.⁹

Kants Weltbegriff der Philosophie ist damit jedoch nicht erschöpft. Die Betonung des kosmopolitischen Charakters der menschlichen Vernunft wird Kants Begriff von einem Endzweck der Vernunft, durch den der Weltbegriff der Philosophie bestimmt, ist nicht gerecht. Es ist entscheidend zu sehen, dass der Endzweck der menschlichen Vernunft sich gar nicht direkt und in erster Linie auf den Begriff einer moralischen Welt bezieht; er bezieht sich vielmehr über ihn hinaus auf die Möglichkeit der Realität von zwei kosmologischen Ideen, und das sind die Idee Gottes und die Idee der Unsterblichkeit der menschlichen Seele. Es sind daher im wesentlichen zwei Fragen, deren Beantwortung Kant zufolge den letzten und höchsten Zweck der menschlichen Vernunft ausmacht. Die eine Frage lautet: „Ist ein Gott?“, die andere lautet: „Ist ein künftiges Leben?“ (B 831) Auf diese Fragen eine Antwort zu finden, das ist eigentlich das, was jedermann notwendig und in letzter Instanz interessiert. Damit ist das Feld von Kants Moraltheologie beschränkt. Kants Weltbegriff der Philosophie umfasst eben diesen Teil und ist ohne ihn nicht zu haben.

Für die Einschätzung der Bedeutung der Philosophie Kants folgt daraus Entscheidendes. Wer im kosmopolitischen Charakter der Philosophie Kants die Grundlage ihrer Weltgeltung sieht, der muß sich auch zu diesem Punkt, dem Zusammenhang von Philosophie und Religion, in ein geklärtes Verhältnis setzen. Die Aufklärung dieses Zusammenhangs betrifft indessen nicht nur ein innersystematisches Problem der Philosophie Kants. Diese Aufgabe betrifft ein Problem unserer Gegenwart. Sie hat gerade in jüngster Zeit ein besonderes Gewicht und eine besondere Dringlichkeit erfahren. Es ist vor allem Jürgen Habermas gewesen, der diese Aufgabe spätestens seit seiner Rede über „Glauben und Wissen“ anlässlich der Verleihung des Friedenspreises des deutschen Buchhandels im Jahre 2001¹⁰ auf die Tagesordnung der philosophischen Diskussion gebracht hat. Dies geschah unter dem Eindruck der Ereignisse des 11. September 2001. Sie haben, so Habermas, „die Spannung zwischen säkularer Gesellschaft und Religion“ (9) auf schockierend-grausame Weise explodieren lassen. Seitdem hat sich Jürgen Habermas darum bemüht, das Verhältnis von aufgeklärter Vernunft und Religion unter den Lebensbedingungen einer säkularen Weltgesellschaft genauer zu bestimmen.¹¹

Gesetzen sowohl mit sich selbst, als mit jedes anderen Freiheit durchgängige systematische Einheit an sich hat“ (B 836).

⁹ Vgl. hierzu O. Höffe, *Königliche Völker. Zu Kants kosmopolitischer Rechts- und Friedenstheorie*, Frankfurt am Main 2001.

¹⁰ J. Habermas, *Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001*, Frankfurt am Main 2001, S. 9–31.

¹¹ Vgl. J. Habermas, *Zur Diskussion mit Kardinal Ratzinger*, in: *Information Philosophie*, Oktober 2004, S. 7-15 (im Folgenden zit. als Habermas, *Zur Diskussion*, mit Angabe der Seitenzahl), u. d.ers., „Die Grenze zwischen Glauben und Wissen. Zur Wirkungsgeschichte und aktuellen Bedeutung von Kants Religions-

Diese Perspektive ist auch die Perspektive Kants. Habermas' Frage, ob der moderne, freiheitliche und vernunftrechtliche Verfassungsstaat nicht nur auf verbindliche Normen, sondern auch auf religiöse Überzeugungen angewiesen ist bzw. sie berücksichtigen und von ihnen profitieren sollte, diese Frage, die Habermas emphatisch bejaht, betrifft den kantischen Weltbegriff der Philosophie. Und wenn Habermas vorschlägt, das wissenschaftlich weithin aufgeklärte und politisch emanzipierte Bewusstsein, das sich aus der Tradition der Aufklärung speist, möge mit den Überzeugungen des religiösen Bewusstseins in einen neuen und offenen Diskurs eintreten und darin eine Herausforderung für die Philosophie unserer Gegenwart sieht,¹² dann hält Habermas sich offensichtlich im Rahmen des kantischen Weltbegriffs der Philosophie. Mit diesem Konzept hat Kant die von Habermas genannte Herausforderung zu seiner Zeit angenommen und ausgetragen. Davon, so ist zu zeigen, ist auch unter den Bedingungen unserer Gegenwart noch zu lernen.

3. Vernunft und System

Kant begegnet der Herausforderung, von der Jürgen Habermas spricht, mit seiner Theorie der Vernunft. Auf sie muß man sich daher einlassen, wenn man den Gehalt des kantischen Weltbegriffs der Philosophie nutzen will. Die Vernunft ist die Grundlage, aus der nicht nur der systematische Aufbau der Philosophie Kants verstanden werden kann, sie leistet auch den Übergang von der theoretischen zur praktischen Philosophie. Und erst von hier aus kann die Fragestellung der Moralthologie in den Blick gebracht werden.

Kant gewinnt den Weltbegriff der Philosophie aus der systembildenden Funktion der menschlichen Vernunft. Der Weltbegriff der Philosophie wird nämlich in einer Untersuchung eingeführt, die unter dem Titel einer Architektonik der reinen Vernunft steht, unter der Kant „die Kunst der Systeme“ (B 860) versteht.¹³ So ist der kantische Weltbegriff der Philosophie ohne eine Orientierung über den Begriff eines Systems der Philosophie gar nicht angemessen zu verstehen. Aus Raumgründen kann hierzu nur einiges Wenige ausgeführt werden.

Unter einem System versteht Kant ein vollständiges, in sich gegliedertes und geordnetes, nicht nur „gehäuftes“, das heißt, nach bloß subjektiven oder zufälligen Gesichtspunkten gegliedertes Ganzes. Man sieht sofort, daß hier der Vernunftbegriff von der Form eines Ganzen vorausgesetzt ist und damit auch der Begriff eines gemeinsamen Prinzips, das den Teilen und ihrer Stellung im Ganzen zugrundeliegt. Wird nun der Begriff eines Systems der Philosophie im Sinne einer bloß logischen Vollständigkeit von Erkenntnissen verwendet, dann handelt es sich um den von Kant sogenannten Schulbegriff der Philosophie (B 866), für den die Philosophie Christian Wolffs und ihre Darstellung in den Lehrbüchern seiner Schüler Alexander Gottlieb Baumgarten und Georg Friedrich Meier das

philosophie“, in: *Recht-Geschichte-Religion. Die Bedeutung Kants für die Gegenwart. Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Sonderband 9*, hg. von H. Nagl-Docekal u. R. Langthaler, S. 141-160.

¹² Vgl. Habermas, *Zur Diskussion*, 12.

¹³ Zu Kants Konzeption eines Systems der Vernunft vgl. H. F. Fulda u. J. Stolzenberg (Hgg.), *Architektonik und System in der Philosophie Kants*. Hamburg 2001; zum Kontext der Architektonik der reinen Vernunft in der Kritik der reinen Vernunft vgl. O. Höffe: „Architektonik und Geschichte der reinen Vernunft. In: *Kritik der reinen Vernunft*, hg. von G. Mohr u. M. Willaschek, Berlin 1998, S. 617-645.

Modell bieten. Davon ist der Weltbegriff insofern unterschieden, als hier die Vernunft nicht nur die bloß formale Idee eines vollständigen und in sich strukturierten Ganzen von Erkenntnissen entwirft, das zu verschiedenen äußeren technisch-praktischen Zwecken verwendet werden kann, sondern dieses Ganze unter die Leitung einer unbedingten praktischen Idee stellt, die keinen anderen Zweck als ihre eigene Realisierung hat. Diese Idee ist die schon genannte Idee der Realisierung einer moralischen Welt, das heißt, einer Welt unter Gesetzen der Freiheit – unter Einschluß der moraltheologischen Perspektive. Da dieser Zweck absoluter Zweck bzw. Zweck an sich ist, hat die Philosophie, wie Kant betont, „Würde, d.i. einen absoluten Wert“, durch den sie „allen anderen Erkenntnissen erst einen Wert gibt“ (AA IX, 23f.).

Der Systemcharakter der Philosophie Kants lässt sich als eine Leistung der Vernunft begreifen. Die Vernunft ist nämlich nicht nur der Gegenstand, auf den sich die kritische Untersuchung ihres Gebrauchs richtet, sie ist auch diejenige Instanz, die diese Untersuchung durchführt. Das zeigt sich daran, dass der methodische Gang, den die Untersuchung der Kritik der reinen Vernunft nimmt, eine Anwendung der begründungslogischen Methodik darstellt, die im Begriff der Vernunft selber gelegen ist. Sie selber vollzieht die Bewegung des Aufstiegs durch die Reihe der Bedingungen bis zum Unbedingten, das heißt, von der Anschauung und ihren reinen Formen ‚Raum‘ und ‚Zeit‘ über die reinen Begriffe des Verstandes bis hin zu den Ideen; und eben diese Bewegung wendet sie in einer kritischen Prüfung ihrer Erkenntnisansprüche auf sich selbst an. Das ist der Kern des oft zitierten, aber weniger oft angemessen explizierten Konzepts der Selbsterkenntnis der Vernunft. Ohne dieses Konzept lässt sich auch Kants Übergang von der theoretischen zur praktischen Philosophie nicht verstehen und damit das Aufkommen der moraltheologischen Perspektive bzw. das, was von Kant als Endzweck der Philosophie in Ansatz gebracht wird.

Wendet man sich diesem Übergang näher zu, dann ergibt er sich aus dem Ergebnis der Vernunftkritik einerseits, einer erneuten reflexiven Wendung der Vernunft auf sich selbst andererseits. Nachdem sich nämlich gezeigt hat, daß die Leistung der Vernunft nicht darin bestehen kann, synthetische und apriorische Urteile in theoretischer Absicht über Gegenstände, die nicht unter den Bedingungen von Raum und Zeit gegeben werden können – und das heißt, von Ideen –, mit dem Anspruch auf objektive Gültigkeit zu behaupten, ist es als eine reflexive Wendung der Vernunft auf sich selbst zu verstehen, wenn sie sich nunmehr von ihrer theoretischen Funktion ab- und ihrer komplementären praktischen Funktion zuwendet und die Rechtmäßigkeit ihres Ausgriffs auf ein Unbedingtes, der ihr wesentlich ist, auf diesem Wege unter Beweis zu stellen sucht. Daß diese reflexive Wendung ein Strukturmoment der Vernunft selber darstellt, das zeigt sich daran, daß der praktischen Funktion der Vernunft das Prinzip einer unbedingten Selbstbestimmung zugrundeliegt, das die Vernunft mit Bezug auf sich selbst anwendet. Das, was die Vernunft in ihrer praktisch-reflexiven Wendung im Modus einer unbedingten Selbstbestimmung vollzieht, läßt sich so beschreiben, daß sie ihre wesentliche Eigenschaft, den Gedanken von etwas Unbedingtem zu fassen, nunmehr zum obersten Prinzip aller praktischen Intentionen macht. Das heißt, daß nur solche Prinzipien zugelassen sind, die von allen kontingenten und bloß subjektiven Bedingungen freigehalten sind und insofern auf eine universale Gültigkeit hin angelegt sind. Deren oberstes Prinzip ist bekanntlich das Prinzip der Freiheit als Autonomie, in dem, wie Kant es ausdrückt, „reine Vernunft für sich allein praktisch“ ist (AA V, 31). Indem dies geschieht, erhebt die Vernunft ihren

eigenen Charakter des Ausgriffs auf ein unbedingtes Prinzip in die Position eines universalen Gesetzes, dessen Verbindlichkeit sie für alle praktischen Intentionen fordert.

Dieses Prinzip ist das Prinzip der Kantischen Moralphilosophie. Sie ist der Ort, an dem die eingangs genannte ganze Bestimmung des Menschen ihre theoretische Begründung erhält. Diese ganze Bestimmung des Menschen, das ist nun der entscheidende Schritt, kann sich aber nicht nur auf jene unbedingte Selbstbestimmung einer reinen praktischen Vernunft beziehen, durch die das oberste Kriterium aller moralischen Intentionen gegeben ist. Die ganze Bestimmung des Menschen muß, wenn anders sie die ganze sein soll, auch den ganzen Menschen umfassen, und das heißt, sie muß auch den Bereich seiner natürlichen Bedürfnisse, Triebe und Neigungen umfassen. Kants Ethik, so ist gegen den immer wieder aufkommenden Vorwurf eines leeren Formalismus betonen, trägt der *conditio humana* durchaus Rechnung. Sie reflektiert auf die von Natur aus gegebene Bedürftigkeit des konkreten Menschen, mit der das Streben nach einem umfassenden Wohlergehen und damit nach dem, was Kant Glückseligkeit nennt, unmittelbar verbunden ist. Dieses Streben nach Glück sucht Kants Ethik mit den Forderungen der Moralität in Übereinstimmung zu bringen. Auf diese Weise sucht sie das Glücksstreben nicht zu unterdrücken, sondern ihm eine ethische Anerkennung und Rechtfertigung zu verschaffen.¹⁴

Es ist nun genau dieser Zusammenhang von Moralität und dem Streben nach Glück, von dem aus sich diejenigen Fragen eröffnen, an denen die menschliche Vernunft das höchste Interesse nimmt und in denen sie den eigentlichen Endzweck aller ihrer Bestrebungen sieht, die Frage nach der Existenz Gottes und nach der Unsterblichkeit der Seele. Hier soll nur die erste Frage in den Blick genommen werden. Diese Frage hat also genau dort ihren Ort, wo gleichsam der Nerv der *conditio humana* liegt, und das ist das Streben nach einem umfassenden Glück, das sich in einen Lebenszusammenhang einfügt, der von universalen Normen des Handelns getragen ist.

4. Der Begriff von Gott

Versucht man, den entscheidenden Punkt in Kants Überlegungen zu der Frage namhaft zu machen, welche Bedeutung die Rede von Gott im Kontext einer das Glückbedürfnis nicht überspringenden Moralphilosophie haben kann, dann ist das Folgende zu sagen. Kants auf den ersten Blick provokante These ist es, daß die Idee Gottes eine notwendige, von der menschlichen Vernunft in ihrem praktischen Gebrauch selber gemachte bzw. zu machende Voraussetzung ist, aus der die Möglichkeit eines Lebensentwurfs überhaupt begriffen werden kann, der von der Idee geleitet ist, daß das Streben nach Moralität mit dem Aussein auf Glück harmonisch übereinstimmen möge. Diese Idee ist genau das, was Kant die proportionale Übereinstimmung von Moralität und Glückseligkeit nennt und unter der Idee eines „höchsten Guts einer moralischen Welt“¹⁵ begreift.

Sieht man sich Kants Argument für die Notwendigkeit der Voraussetzung der Idee Gottes genauer an, dann zeigt sich das Folgende. Dieses Argument geht von der Einsicht aus, daß es keinen theoretischen Grund gibt, aus dem die Möglichkeit einer solchen

¹⁴ Vgl. hierzu B. Himmelmann, *Kants Begriff des Glücks*, Berlin/New York 2003 (im Folgenden zitiert als Himmelmann, *Glück*, mit Angabe der Seitenzahl).

¹⁵ Vgl. AA V, 107ff.

Übereinstimmung von Moralität und Glückseligkeit begriffen werden könnte. Denn weder kann der moralisch Handelnde den Weltlauf und die Naturgesetze seinem Willen unterwerfen, noch richtet sich die Natur von sich aus nach moralischen Gesetzen. Gleichwohl geht die Idee der Beförderung jenes höchsten Gutes einer moralischen Welt von der Voraussetzung aus, daß eine solche Übereinstimmung von Naturgesetzen mit den Gesetzen der Moralität möglich sei, denn auf eine solche Übereinstimmung ist ihre Forderung gerade gerichtet, von ihr lebt und zehrt sie sozusagen.

Der entscheidende Schritt liegt in dem von Kant gezogenen Schluß, daß mit der Forderung einer solchen Übereinstimmung das Postulat einer externen Ursache verbunden sein muß, die eine Natur hervorzubringen imstande ist, die den theoretisch nicht beizubringenden Grund für diese Übereinstimmung enthält, aus dem sie begriffen werden kann. Eine solche externe Ursache muß aber auch in der Lage sein, nach moralischen Gesetzen zu wirken, denn sie soll ja die Ursache der Übereinstimmung von Naturordnung und moralischer Weltordnung sein. Deswegen muß sie Verstand und Willen haben – und genau das meint der Begriff von Gott. Das also ist der entscheidende Punkt: Um die Möglichkeit einer Konvergenz von Moralität und physischem Wohlergehen begrifflich zu machen, einer Konvergenz, von deren Antizipation das menschliche Streben nach Glück sich unausweichlich leiten läßt, für die unter den Bedingungen der Endlichkeit und Kontingenz unserer Existenz aber weder ein theoretischer Grund noch eine Garantie ihrer Realisierung in Aussicht steht, um diese Möglichkeit begrifflich zu machen, postuliert die praktische Vernunft die „Wirklichkeit eines höchsten ursprünglichen Guts, nämlich der Existenz Gottes“ (AA V, 226).¹⁶

In dieser Konzeption sahen und sehen bis heute Viele zeitbedingte theologische Restbestände in Kants Ethik, die als ein Indiz dafür erscheinen, daß es Kant am Ende doch nicht gewagt habe, die rationale Theologie der Metaphysik ganz beiseite zu lassen. So erscheint Vielen bis heute die Lehre vom Postulat der Existenz Gottes als eine Verlegenheitslösung, die kaum ernst zu nehmen sei und die von dem Kernbestand der Kantischen Ethik ohne Schaden abgelöst werden kann.

Diese Meinung übersieht oder unterschätzt die Problemlage, auf die die Postulatenlehre reagiert. Sie ist aufs engste mit der *conditio humana* verbunden und sucht ihr gerade unter der Leitung eines aufgeklärten Vernunftbegriffs gerecht zu werden. Für die Moralität unserer Absicht nämlich können wir selber sorgen, wenn wir es wirklich wollen.¹⁷ Für das Gelingen eines Lebensentwurfs und unser Wohlergehen und auch für die gerechte Verteilung von Glück können wir nicht in allen Stücken selber sorgen. Damit ein auf Moralität angelegtes Leben am Ende vielleicht auch ein glückliches Leben genannt werden kann, sind wir auf so etwas wie eine Gunst angewiesen, die uns von dem, was nicht in unserer Gewalt steht, gleichsam erwiesen wird. Sofern wir aber unser Glück im Auge haben, hegen wir auch die Hoffnung, daß es uns zuteil werden kann und uns nicht ganz im Stich läßt. Damit aber hegen wir die Hoffnung auf eine Entsprechung zwischen unseren moralischen Intentionen und unseren Glückserwartungen. Und damit hegen wir auch die Hoffnung, daß die Welt, in der wir leben, uns nicht wie Dantes Hölle mit dem Ruf

¹⁶ Zu Kants Postulat der Existenz Gottes hat Ulrich Barth eine detaillierte Rekonstruktion des Argumentationsgangs vorgelegt in U. Barth, „Die religiöse Selbstdeutung der praktischen Vernunft. Kants Grundlegung der Ethiktheologie“, in: ders., *Gott als Projekt der Vernunft*. Tübingen 2005, S. 263-307. Hier: 286ff; zur kantischen Postulatenlehre vgl. ferner P. Guyer, „In praktischer Absicht. Kants Begriff der Postulate der reinen praktischen Vernunft“, in: *Philosophisches Jahrbuch*, Bd. 104, 1997, S. 1-18.

¹⁷ Vgl. hierzu Himmelmann, *Glück*, 219.

zurückweist: „Lasciate ogni speranza!“ – Laßt alle Hoffnung fahren! Die Hoffnung geht vielmehr dahin, wie Kant es in seiner ästhetischen Theorie ausgedrückt hat, daß der Mensch „in die Welt passe“ (AA XVI, 127).¹⁸ Und so scheint die Erfahrung von Glück mit der Erfahrung von Schönem analog zu sein. Denn hier wie dort wird eine Harmonie von heterogenen Elementen erfahren, die wir nicht selbst bewirkt haben, die sich wie von selbst einstellt und uns eben dadurch beglückt. Dies läßt sich wohl mit Bezug auf das Glück der Erfahrung einer dauerhaften Freundschaft oder eines Liebesverhältnisses und eben auch mit Bezug auf ein insgesamt gelungenes Leben sagen. Darauf reagiert die Kantische Postulatenlehre. Sie verdankt sich dem Gedanken, daß wir für das, was nicht in unserer Macht steht, was uns begegnet und auf dessen Eintreten wir nur hoffen können, auf das wir unser Leben aber bauen, daß wir dafür einen Grund annehmen bzw. uns denken müssen, ohne den diese Hoffnung selber sinnlos wäre.

Dieser Gedanke ist ein Gedanke der Vernunft. Mit ihm bewältigt sie die von Habermas so genannte „kognitive Herausforderung“,¹⁹ die an die aufgeklärte Philosophie von seiten der Religion herangetragen wird. Denn die Funktion der Vernunft ist es, letzte Gründe anzugeben, aus denen das bewusste Leben sich als Ganzes in seinem Weltverhältnis begreifen kann. Genau darin liegt die Stärke des kantischen Vernunftbegriffs: Er trägt dem Ausgriff auf ein Ganzes Rechnung, und er trägt der damit notwendig verbundenen Hoffnung Rechnung, dass dieser Ausgriff nicht ins Leere geht, sondern an sein Ziel kommt, und das heißt, das unser Leben ein insgesamt gelungenes Leben sein möge. Daß der Focus dieser Hoffnung auf eine Instanz zielt, von der angenommen wird, dass sie unabhängig von uns für sich existiert, das ist der Ausdruck des Bewusstseins der Kontingenz und Endlichkeit unseres Lebens und der Unverfügbarkeit seines Gelingens, auf das wir doch rechnen.

Mit Blick auf Jürgen Habermas' Plädoyer für „eine Lernbereitschaft der Philosophie gegenüber der Religion“²⁰ wäre daher mit Kant zu sagen, dass eine kritische Philosophie, die sich in der Tradition der Aufklärung versteht, sich gegenüber der Religion gar nicht erst lernbereit verhalten muß. Sie hat vielmehr nur ihren eigenen Begriff bis in seine letzten Konsequenzen zu entfalten. Dann gelangt sie zu jenem Weltbegriff der Philosophie. Er enthält selber den zureichenden Grund, der das Unverfügbare, das die menschliche Existenz aufgrund ihrer Kontingenz und Endlichkeit wie ein Schatten begleitet und von dem sie auch unter den Bedingungen einer fortgeschrittenen Säkularisierung nicht loskommt, mit der Einheit eines Sinnzusammenhangs in Übereinstimmung bringt, ohne es aufzulösen. Das ist vielleicht die einzig rational vertretbare Theodizee angesichts der Übel in der Welt, und das ist am Ende wohl auch das, was wirklich jedermann notwendig interessiert.

¹⁸ Vgl. hierzu B. Recki, „Was darf ich hoffen? Ästhetik und Ethik im anthropologischen Verständnis bei Immanuel Kant“, in: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie 19 (1994), S. 1-18 u. dies., Ästhetik der Sitten. Die Affinität von ästhetischem Gefühl und praktischer Vernunft bei Kant, Frankfurt am Main 2001.

¹⁹ Habermas, Zur Diskussion, 12.

²⁰ Habermas, Zur Diskussion, 13.

Kant über Krieg und Frieden

Die Schrift Kants mit dem ironischen Titel *Zum ewigen Frieden* (1795/96) ist ein philosophischer Entwurf, der sich in die Nachfolge des Projekts für einen ewigen Frieden in Europa (1713) des Abbé de St. Pierre stellt. Nun ist einerseits der Ausdruck „ewiger Friede“ pleonastisch, denn ein nicht-ewiger, nur vorübergehender Friede ist ein bloßer Waffenstillstand (AA 8:343). Andererseits deutet das Adjektiv „ewig“ schon an, dass es sich beim Entwurf eines solchen Friedens nicht um diesen oder jenen Frieden handeln soll, von dem man nie wissen kann, wie lange er dauert, sondern um denjenigen Friedenszustand, in dem die Ursachen für Kriege, wie sie die Geschichte der Menschheit so zahlreich aufweist, wenigstens insofern aufgehoben sind, als sie vorgeblich gute Rechtsgründe für die Führung von vorgeblich gerechten Kriegen sind. Kants Entwurf ist also zunächst ein Beitrag zur philosophischen Rechtslehre, genauer zur Lehre vom öffentlichen Recht und damit zur Moralphilosophie. Aber darüber hinaus ist die Schrift auch ein Beitrag zur Geschichtsphilosophie und handelt als solche von den Ursachen von Kriegen, die, wie die Erfahrung vieler Epochen zeigt, in der Natur des Menschen oder sogar in der Natur selbst zu liegen scheinen.

Kant folgt dem bedeutendsten Pazifisten in der Rechtsphilosophie der Neuzeit, Thomas Hobbes, in der Annahme, dass der Naturzustand der Menschheit, ihr „Stand der Natur“ (A 751/B 779), ein Kriegszustand ist. Der Begriff des Naturzustandes ist wesentlich zweideutig. Er bezeichnet einmal, im historischen Sinne, den Zustand der Menschen und Völker vor der Gründung von Staaten durch sie. Die Zeit der neuzeitlichen Naturrechtslehre, das 17. und 18. Jahrhundert, war auch eine Blütezeit des europäischen Kolonialismus und Imperialismus, in der staatenlose Völker auf der Erde von Europäern entdeckt, erobert, ausgebeutet und auch ausgerottet wurden, aber nicht nur deren Zustand, sondern auch der Zustand des Verhältnisses der damals existierenden Staaten wurde von Naturrechtslehrern wie Hobbes und Kant als Naturzustand bezeichnet. Im juristischen Sinne ist der Naturzustand die Idee eines Zustandes von Menschen und Völkern, der übrig bleibt, wenn man von ihrer jeweiligen staatlichen Verfassung und positiven Rechtsordnung abstrahiert, bzw. auf die rechtliche Ungeregeltheit der Beziehungen zwischen Staaten und Völkern hinweisen will. Der so verstandene Naturzustand ist dem (inneren und äußeren) rechtlichen Zustand (*status iudicus*) der Völker gerade entgegengesetzt. Ist nun der Naturzustand der Völker nach Hobbes und, wie wir sehen werden, auch nach Kant ein Kriegszustand, so ist ihr Zustand nach Einführung einer Rechtsordnung und einer sie durchsetzenden Obrigkeit im Inneren ein Rechtsfriede, während sie hinsichtlich ihres Verhältnisses zu anderen Völkern und Staaten im Kriegszustand verharren, was nicht bedeutet, dass immer Kriege geführt werden, wohl aber, dass sie ständig drohen.

Das gilt auch im übertragenen Sinne. Denn Kant spricht auch von einem kriegerischen Naturzustand in der Philosophie (er beruft sich auch dabei auf Hobbes) und zwar nicht erst in der späten, ebenfalls ironisch betitelten Abhandlung *Verkündigung des nahen Abschlusses eines Tractats zum ewigen Frieden in der Philosophie* (1797), sondern schon in der

Kritik der reinen Vernunft (1781). Weil die Kritik die „Quelle der Streitigkeiten“ der dogmatischen Metaphysik beseitigt, kann sie „einen ewigen Frieden gewähren“ (B 780), d.h. die „Ruhe eines gesetzlichen Zustandes“, den die reine Vernunft durch ihre „Gesetzgebung“ (A 751f./B 779f.) selbst stiftet. Dann folgt die Berufung auf Hobbes und dessen Staatstheorie:

so wie Hobbes behauptet: der Stand der Natur sei ein Stand des Unrechts und der Gewalttätigkeit, und man müsse ihn notwendig verlassen, um sich dem gesetzlichen Zwange zu unterwerfen, der allein unsere Freiheit dahin einschränkt, dass sie mit jedes anderen Freiheit und eben dadurch mit dem gemeinen Besten zusammen bestehen könne (A 752/B 780).

Kriege sind also nicht zufällige Ereignisse, die nach Belieben vermieden oder abgeschafft werden können. Sie haben ihre Gründe in der Gesetzlosigkeit eines rechtlichen Naturzustandes, eines Zustandes im Zusammenleben der Menschen, in dem es keine gesetzliche Bestimmung und Sicherung der äußeren Freiheit dieser Menschen und der Dinge, die sie als ihren rechtmäßigen Besitz ansehen, gibt. Im rechtlichen Sinne ist der Krieg und die Vorbereitung auf künftige gewalttätige Auseinandersetzungen eine notwendige Folge dessen, dass sich die Handelnden nur nach ihrem eigenen Urteil darüber richten, was sie jeweils für ihr gutes Recht halten. Rechtlich gesehen ist der Krieg im Naturzustand also ein Mittel der Rechtssuche und Rechtsdurchsetzung von Menschen und Staaten unter der Bedingung der Abwesenheit einer auf Gesetzen des äußeren Freiheitsgebrauchs beruhenden richterlichen Entscheidung über das Seine eines jeden und der notfalls mit Gewalt erzwingbaren Durchsetzung dieser Entscheidung. Krieg ist also die unvermeidliche Folge des Fehlens einer iustitia distributiva unter einzelnen Menschen und Staaten, obwohl die Existenz einer Recht sprechenden und sichernden Institution, wie es ein Staat oder ein Staatenbund sind, natürlich nicht ausreicht, um Gewalt unter Menschen gänzlich auszuschließen.

Das alles gilt vom Naturzustand, wie gesagt, in rechtlicher, d.h. moralischer Perspektive. Aber die Natur, und insbesondere die Natur des Menschen, enthalten auch die sogenannten „natürlichen“ Ursachen für den wechselseitigen Gewaltgebrauch der Menschen. In der theoretischen Perspektive auf den Menschen als ein vernünftiges Tier im Ganzen der Natur glauben wir einige anthropologische Konstanten im Verhalten der Menschen aller Epochen empirisch feststellen zu können. Der so verstandene Naturzustand der Menschen, bei dem wir von der Existenz jetziger Staaten oder Staatenverbindungen abstrahieren, ist nur dort zugleich ein Gegenstand der Erfahrung, wo es noch kein vertraglich begründetes System von Staaten (wie die Vereinten Nationen) gibt oder, nachdem es etabliert wurde, wo sich Staaten so verhalten, als gäbe es dieses System gar nicht und als ergäben sich daraus keine Verpflichtungen für sie. Über ein solches, zur Zeit Kants nicht vorhandenes Staatensystem sagt er:

In dessen Ermangelung und bei dem Hinderniß, welches Ehrsucht, Herrschsucht und Habsucht vornehmlich bei denen, die Gewalt in Händen haben, selbst der Möglichkeit eines solchen Entwurfs [wie der des Abbé de St. Pierre es ist] entgegenzusetzen, ist der Krieg (theils in welchem sich Staaten zerspalten und in kleinere auflösen, theils ein Staat andere, kleinere mit sich vereinigt und ein größeres Ganze zu bilden strebt) unvermeidlich (AA 5:432f.).

Auch die Religionsphilosophie Kants nimmt ihren Ausgang von der Anthropologie als empirischer und vergleichender Menschenkunde. Bezüglich des „äußeren Völkerzustands“, also des Zustands des Verhältnisses der Völker zueinander, heißt es, dessen „Betrachtung“ zeige, dass „civilisierte Völkerschaften gegeneinander im Verhältnisse des rohen Naturstandes (eines Standes der beständigen Kriegsverfassung) stehen und sich auch fest in den Kopf gesetzt haben, nie daraus zu gehen“ (AA 6:34). Ein solcher Betrachter

wird dem öffentlichen Vorgeben gerade widersprechende und doch nie abzulegende Grundsätze der großen Gesellschaften, Staaten genannt, gewahrwerden, die noch kein Philosoph mit der Moral hat in Einstimmung bringen und doch auch (welches arg ist) keine bessern, die sich mit der menschlichen Natur vereinigen ließen, vorschlagen können: so dass der philosophische Chiliasmus, der auf den Zustand eines ewigen, auf einen Völkerbund als Weltrepublik gegründeten Friedens hofft, ... als Schwärmerei allgemein verlacht wird (ebd.).

Das hatte schon Rousseau über die Rezeption des Projekts des Abbé de St. Pierre berichtet.

In der theoretischen Sicht des Geschichtsphilosophen stellt sich die Geschichte der Staaten als eine Geschichte der Kriege dar, in denen es um die Eroberung von Herrschaft des einen über alle andern Staaten geht:

Ein jeder Staat strebt, so lange er einen andern neben sich hat, den er zu bezwingen hoffen darf, sich durch dieses Unterwerfung zu vergrößern, und also zur Universalmonarchie, einer Verfassung, darin alle Freiheit und mit ihr (was die Folge derselben ist) Tugend, Geschmack und Wissenschaft erlöschen müsste. Allein dieses Ungeheuer (in welchem die Gesetze allmählig ihre Kraft verlieren), nachdem es alle benachbarte verschlungen hat, löst sich endlich von selbst auf und theilt sich durch Aufruhr und Zwiespalt in viele kleinere Staaten, die, anstatt zu einem Staatenverein (Republik freier verbündeter Völker) zu streben, wiederum ihrerseits dasselbe Spiel von neuem anfangen, um den Krieg (diese Geißel des menschlichen Geschlechts) ja nicht aufhören zu lassen [...] (ebd.).

Kant spricht hier offenbar von der Geschichte der Entstehung und des Untergangs des römischen Weltreichs. Er selbst lebt als Preuße in enger Nachbarschaft zu einem Reich, das sich das Heilige römische Reich deutscher Nation nannte und sich erst 1806, nach seinem Tode, formell auflöste, obwohl es längst in selbständige und sich und ihre Nachbarstaaten bekriegende Staaten zerfallen war. Was Kant an einer solchen Universalmonarchie, wie es das römische Imperium unter seinen Kaisern war, tadelt, ist offenbar nicht ihre Universalität (obwohl er das Fehlen äußerer Feinde als Erhöhung der Gefahr des inneren Despotismus ansah). Denn sein eigener Friedensentwurf zielt ja spätestens seit 1784 auf einen Staatenverein als eine Weltrepublik aus verbündeten Völkern, die sich durch einen Vertrag freiwillig dazu verpflichtet haben, nach gemeinsamen Gesetzen friedlich zu koexistieren, wobei sie als Glieder eines Ganzen auf einen Teil ihrer staatlichen Autonomie, insbesondere auf das Recht, in eigener Sache Kriege zu führen, verzichten haben. Also ist es die Monarchie, die „Alleinherrschaft“ (ebd.), d.h. das Fehlen einer republikanischen Verfassung mit Gewaltenteilung für diesen Staat aus Staaten oder seine despotische Regierungsform, die ihn zu einem Ungeheuer machte und auch in Zukunft machen würde. Soviel ist aus der Geschichte zu lernen.

Dieser Naturzustand, in dem sich die Völker und Staaten zu Kants Zeit und in der gesamten vorhergehenden Geschichte der Menschheit befanden und der ihr Verhalten nach innen und außen bestimmte, war faktisch durch die Abwesenheit einer gemeinsamen Rechtsordnung bestimmt, die für alle geltende Gesetze enthalten und deren Einhaltung durch eine institutionelle Zwangsgewalt gesichert hätte. Aber dieser Naturzustand im Staatenverhältnis ist nicht nur ein historisches Faktum, sondern auch ein moralisches, genauer ein rechtliches Problem. Seine Implikationen für das Recht der Völker und Staaten und die Freiheit der sie bildenden Menschen laufen darauf hinaus, dass Gewalt zwischen ihnen vor Recht geht oder dass das sogenannte Recht des Stärkeren unter ihnen herrscht. Das aber bedeutet für Kant, dass die Freiheit des Handelns der Staaten und Menschen durch das Handeln anderer Staaten und Menschen jederzeit eingeschränkt oder gar vernichtet werden kann. Die Möglichkeit einer Kollision der äußeren Freiheit von handelnden Personen, zu denen man auch die Staaten rechnen kann, ist identisch mit der Abwesenheit von einschränkenden Gesetzen dieses Freiheitsgebrauchs und von deren Durchsetzung, durch die der Naturzustand juristisch definiert ist.

Kant übernimmt mit Selbstverständlichkeit und ohne Begründung die Lehre von Thomas Hobbes, nach welcher „der juridische Naturzustand ein Zustand des Krieges von jedermann gegen jedermann ist“ (AA 6:96), auch im Verhältnis autonomer Staaten zueinander. In dieser juristischen Perspektive geht es nicht um die natürlichen und historischen Ursachen dieser allseitigen Kriegsbereitschaft und auch nicht darum, ob sie in der Natur des Menschen ihrerseits ihre letzte Ursache haben. Vielmehr ist der Kriegszustand der Normalzustand einer Gesellschaft von Menschen und Staaten, deren äußeres Verhalten zu anderen frei ist und deren Urteil darüber, welche ihrer freien Handlungen mit der Freiheit anderer allgemein kompatibel sind, allein bei ihnen selbst liegt, die also Richter in eigener Sache sind. Man braucht also weder anzunehmen, dass Menschen sich gewalttätig wie Tiere zueinander verhalten noch dass sie, wie manche Religionen lehren, von Natur aus böse sind, obwohl dies der Fall sein mag. Vielmehr ist „der Zustand einer gesetzlosen äußeren (brutalen) Freiheit und Unabhängigkeit von Zwangsgesetzen ein Zustand der Ungerechtigkeit und des Krieges von jedermann gegen jedermann“ (AA 6:97), und zwar seiner bloßen Idee nach, ohne auf geschichtliche Erfahrung zurückzugreifen, weil und sofern die Menschen ohne eine gemeinsame Rechtsordnung im Verhalten zueinander frei und hinsichtlich ihres subjektiven Rechts nur von ihrem eigenen Urteil abhängig sind. Da aber dieser juristische Naturzustand ein Zustand der wechselseitigen Zerstörung von Freiheit und Recht ist, gebietet ihre natürliche Vernunft den Menschen, aus diesem Zustand herauszugehen und in den rechtlichen Zustand einer austeilenden Gerechtigkeit einzutreten, in welchem einem jeden sein Recht von einer unparteiischen Instanz, die zugleich Gewalt über sie hat, erteilt und gesichert wird. Dieses Gebot der Vernunft legt den Menschen nach Kant eine natürliche Rechtspflicht auf, den Naturzustand zu verlassen und einen Rechtszustand der Gesellschaft, in der sie leben, durch sie selbst zu stiften, d.h. „einen politisch-bürgerlichen“ Zustand (ebd.). Für das Verhältnis von Individuen ist dieser neue, künstliche Zustand ihrer Gesellschaft ein Staat, für das von Völkern und Staaten eine Völkerrepublik als Zustand einer weltbürgerlichen Verfassung.

Kant zitiert Hobbes, der den rechtlichen Naturzustand der Menschen als Zustand des Krieges aller gegen alle bestimmt hatte, und erläutert ihn so: es

ist [...] der Zustand [der Menschen] (status iuridicus), d.i. das Verhältniß, in und durch welches sie der Rechte [...] fähig sind, ein solcher Zustand, in welchem ein jeder selbst Richter über das sein will, was ihm gegen andere recht sei, aber auch für die-

ses keine Sicherheit von andern hat oder ihnen giebt, als jedes seine eigene Gewalt; welches ein Kriegszustand ist, in dem jedermann wider jedermann beständig gerüset sein muß. (AA 6:97)

In juridischer Hinsicht ist dieser Zustand „eine kontinuierliche Läsion der Rechte aller andern durch die Anmaßung, in seiner eigenen Sache Richter zu sein und andern Menschen keine Sicherheit wegen des Ihrigen zu lassen, als bloß seine eigene Willkür“ (ebd.). Und dies gilt wechselseitig auch für alle andern Menschen im Verhältnis zu mir und meinem Staat. Die Barbarei des Krieges und der Gewalttätigkeit ist also nicht notwendig die Folge einer tierischen oder bösen Natur der Menschen, sondern kann als eine Art der wechselseitigen Rechtssuche unter der Bedingung der Gesetzlosigkeit gedacht werden, sofern jeder selbst bestimmt und exekutiert, was sein gutes Recht ist und was er für die Rechte der jeweils anderen hält. Hobbes' Folgerung ist also nach Kants Interpretation voll gerechtfertigt: die Menschen sollen den Naturzustand verlassen, sie haben eine Rechtspflicht dazu, weil er ein Zustand der Ungerechtigkeit und der uneingeschränkten Gewalt, also ein Zustand der permanenten Bedrohung und Zerstörung der gesetzlichen Freiheit, die im Rechtsbegriff gedacht wird, durch die gesetzlose Freiheit der Menschen ist.

Diese moralisch-praktische Sicht auf den Naturzustand hat Kant aber nicht nur sorgfältig von der theoretischen Betrachtung der Natur und der Natur des Menschen unterschieden, er hat beide auch miteinander verbunden, und dies geschieht ebenfalls in seiner Geschichtsphilosophie. Hier wird die Natur selbst als eine Ursache der Etablierung einer Rechtsordnung durch Menschen angesehen, die sogar gegen den Willen dieser Menschen dasjenige zustandebringt, was an sich ein Gebot ihrer eigenen moralisch-praktischen Vernunft ist, dem sie aber erfahrungsgemäß nicht folgen. Schon in dem Aufsatz *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784) und dann später in dem Zusatz zu dem Entwurf *Zum ewigen Frieden, der Von der Garantie des ewigen Friedens* heißt, spielt die Natur eine Rolle, die ihrer kriegsverursachenden Funktion geradezu entgegengesetzt ist, die nämlich einer (indirekten) Friedensstifterin. Die moralische Notwendigkeit, um der äußeren Freiheit willen den gesellschaftlichen Zustand der unvermeidlichen Unsicherheit dieser Freiheit (oder die Gesellschaft der Menschen überhaupt) zu verlassen und in einen gesetzlichen politisch-bürgerlichen Zustand, also in einen Staat oder eine Völkerrepublik einzutreten, kann auch als Nötigung dazu durch die Natur angesehen werden, der wir bei dieser Art ihrer Beurteilung, sie anthropomorphisierend, einen Willen, eine Absicht und ein Interesse zuschreiben. Eine solche teleologische Beurteilung der Natur, einschließlich der besonderen Natur des Menschen, kann nicht den Status einer theoretischen Erkenntnis oder eines Wissens beanspruchen, sie ist das Werk der teleologisch reflektierenden Urteilskraft, die nur zu ihrem eigenen Gebrauch solche Annahmen zu machen berechtigt ist. Die in der Tradition der stoischen Natur- und Moralphilosophie stehenden Aussagen Kants über die Natur in ihrer Zweckmäßigkeit für den Frieden unter Menschen erklären aber auch den sonderbaren Umstand, dass Kant in seinen Entwürfen zum ewigen Frieden als Folge einer Rechtsordnung zwischen Menschen und Staaten keine moralischen Forderungen erhebt und sich insbesondere nicht mit Ermahnungen an die Politiker seiner Zeit wendet, um des Rechts der Menschen willen von ihrem kriegerischen Tun abzulassen. Kant setzt vielmehr das Scheitern aller philosophischen Friedensappelle, wie zuletzt das des Abbé de St. Pierre, voraus, und er teilt offenbar die Einschätzung Rousseaus, dass der Machtwille der gegenwärtigen Machthaber Europas die Realisierung eines solchen Friedensprojektes jetzt unmöglich mache.

Kants Berufung auf die Natur als Garantin des Rechtszustandes unter Menschen und Staaten und damit des ewigen Friedens liefert ihm also die nicht-moralischen Gründe für die Annahme der Möglichkeit einer inner- und zwischenstaatlichen Rechtsordnung, die durch die Vernunft zwar a priori geboten ist, aber nach allen geschichtlichen Erfahrungen als unrealisierbar erscheint, da es eben nicht die reine Vernunft selbst ist, die das Handeln der Menschen faktisch bestimmt. Aber auch hier ist die Erfahrung die „Mutter des Scheins“ (A 318/B 375), denn wenn die Herbeiführung des Rechtszustandes Pflicht ist, dann muß sie auch möglich sein.

Von Natur aus ist der Mensch nach Kant ein Wesen der ungeselligen Geselligkeit. Die damit verbundenen Leiden und Nöte der Menschen, ihr individueller Krieg aller gegen alle und seine schmerzhaften und furchterregenden Folgen erklären nach Hobbes und Kant, warum sie dennoch historisch in vielen Fällen zur Errichtung von Staaten mit einer zwangsbewehrten inneren Rechtsordnung gelangt sind. So wird es auch in Zukunft sein.

Dieselbe Ungeselligkeit, welche die Menschen hiezu nöthigte, ist wieder die Ursache, dass ein jedes gemeine Wesen im äußeren Verhältnisse, d.i. als ein Staat in Beziehung auf Staaten, in ungebundener Freiheit steht, und folglich einer von dem andern eben die Übel erwarten muß, die die einzelnen Menschen drückten und sie zwingen in einen gesetzmäßigen bürgerlichen Zustand zu treten. Die Natur hat also die Unvertragsamkeit der Menschen, selbst der großen Gesellschaften und Staatskörper dieser Art Geschöpfe wieder zu einem Mittel gebraucht, um in dem unvermeidlichen Antagonism derselben einen Zustand der Ruhe und Sicherheit auszufinden; d.i. sie treibt durch die Kriege, durch die überspannte und niemals nachlassende Zurüstung zu denselben, durch die Noth [...] zu anfänglich unvollkommenen Versuchen, endlich aber nach vielen Verwüstungen, Umkippungen und selbst durchgängiger innerer Erschöpfung ihrer Kräfte zu dem, was ihnen die Vernunft auch ohne soviel traurige Erfahrung hätte sagen können, nämlich: aus dem gesetzlosen Zustande der Wilden hinauszugehen und in einen Völkerbund zu treten; wo jeder, auch der kleinste Staat seine Sicherheit und Rechte nicht von eigener Macht, oder eigener rechtlicher Beurtheilung, sondern allein von diesem großen Völkerbunde [...], von einer vereinigten Macht und von der Entscheidung nach Gesetzen des vereinigten Willens erwarten könnte. (AA 8:24).

Diesen zwei langen Sätzen, die (fast) die gesamte Kantische Lehre vom öffentlichen Recht in geschichtsphilosophischer Perspektive zusammenfassen, folgt sein Hinweis auf St. Pierre und Rousseau, seinen Epitomator und Verteidiger, als Autoren dieser Idee des Völkerbundes. Die Natur, auf die sich Kant hier beruft, ist dabei nur die Urheberin der Ungeselligkeit, d.h. der Kriegsneigung, der Menschen, ihres Antagonismus und der damit verknüpften Übel, wozu die Rüstungskosten schon im Frieden, die Not der Verwüstungen und die Erschöpfung der Kräfte der Menschen und Staaten gehören. Alle diese traurigen Erfahrungen können insgesamt als pädagogische Maßnahmen angesehen werden, durch die die Natur die Staaten zwingt, sich unter die Obergewalt eines Völkerbundes und seines gesetzgebenden allgemeinen Willens zu begeben. Die Natur ist also die stumme Macht der aus der Natur des Menschen folgenden furchtbaren Verhältnisse, die zur Errichtung einer Völkerrepublik als eines Mittels der Vermeidung künftigen Unheils nötigen, in der Kriege ein für alle Mal verhindert werden. Als Zweck der Natur, für den ein Friedenszustand in einem System verbündeter Staaten das objektiv geeignete Mittel ist, kann die größtmögliche Entfaltung aller in der Natur des Lebewesens Mensch liegenden

Anlagen, also das, was die Menschen ihre Kultur nennen, in der Reflexion über die Natur angenommen werden.

Alle Kriege sind demnach so viel Versuche (zwar nicht in der Absicht der Menschen, aber doch in der Absicht der Natur), neue Verhältnisse der Staaten zu Stande zu bringen ... bis endlich einmal ein Zustand errichtet wird, der, einem bürgerlichen gemeinen Wesen ähnlich, so wie ein Automat sich selbst erhalten kann. (VIII 24f.)

Ein erdumspannendes Staatensystem, das wesentliche Züge einer Republik trägt, kann also als derjenige durch die Natur bewirkte Endzustand der Geschichte der Menschheit angesehen werden, in welchem, vermittelt eines bloßen Mechanismus menschlicher Neigungen und vernünftiger Gegenwirkungen gegen die schrecklichen Folgen dieser Neigungen, ein innerlich zweckmäßiges, sich selbst erhaltendes Ganzes zustande kommt, so wie die mechanischen Kräfte der Materie, ohne einen göttlichen Uhrmacher, das Sonnensystem hervorgebracht haben, das Newton wegen seiner inneren Zweckmäßigkeit als Artefakt erschien, in Wirklichkeit aber derjenige Zustand der dieses System bildenden Weltkörper ist, der aus den Kräften ihrer materiellen Natur (unter gewissen, gleichfalls natürlichen Anfangsbedingungen) notwendig folgt.

Zitierweise

Die „Kritik der reinen Vernunft“ wird, wie üblich, unter Verwendung der Abkürzungen ‚A‘ und ‚B‘ für die erste und zweite Auflage zitiert. Die übrigen Zitate unter Verwendung der Abkürzung ‚AA‘ und arabischer Bandzahl nach der Akademie-Ausgabe von „Kants gesammelten Schriften. Hrsg. v. der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften“, Berlin 1902ff.

Die Ontologie des transzendentalen Idealismus

1. Kant ist bekannt für seine kritische Haltung gegenüber der traditionellen Metaphysik und Ontologie, während seine eigene ontologische Position unklar bleibt. Wie es der Name verrät, soll der transzendente Idealismus Kants eigentlich zur Tradition des Idealismus gehören, der die Existenz einer vom denkenden Subjekt unabhängigen Wirklichkeit bestreitet. Kants philosophisches Unterfangen hat auch eine Denkbewegung ins Leben gerufen, die als Deutscher Idealismus in die Geschichte der Philosophie eingegangen ist, wenn auch es zweifelhaft ist, ob Kant selbst die Deutschen Idealisten als seine legitimen Nachfolger angesehen hätte.¹ Den transzendentalen Idealismus faßt Kant als eine besondere Art von Idealismus auf, der sich vom gemeinen Idealismus à la Platon oder Berkeley grundsätzlich unterscheidet und auf der empirischen Ebene sogar mit dem Realismus zusammenschließt. Streng genommen sind der transzendente Idealismus und der empirische Realismus bei Kant nicht lediglich zwei miteinander kompatible Theorien, sondern eher zwei wechselseitig aufeinander bezogenen Aspekte einer einheitlichen Theorie. Dabei gibt es immer wieder Debatte darüber, wie diese komplexe Theorie Kants mit der Unterscheidung zwischen Erscheinung und Ding an sich oder zwischen Phänomenon und Noumenon zu verstehen ist. Es stellt sich die Frage, ob es sich um eine metaphysische Unterscheidung zwischen zwei verschiedenen Seinsweisen bzw. Arten von Entitäten oder doch nur um eine methodologische Unterscheidung zwischen zwei verschiedenen Betrachtungsweisen des Seienden handelt. Den beiden Parteien der Debatte hat Kant genug Munition geliefert, da er seine Position selbst in seiner kritischen Phase nicht unbedingt immer konsequent und eindeutig dargestellt hat. Ein zentraler Streitpunkt zwischen den sogenannten Zwei-Welten- und Zwei-Aspekte-Interpretationen betrifft den ontologischen Status des Dings an sich oder Noumenon.² Es ist zu klären, ob und inwiefern Dingen an sich im Rahmen des transzendentalen Idealismus Existenz oder Wirklichkeit zugesprochen werden kann.

¹ Zumindest hat Kant lange genug gelebt, um die ersten systematischen Versuche Fichtes mitzuerleben. In der Erklärung in Beziehung auf Fichtes Wissenschaftslehre vom 07.08.1799 erklärt Kant ausdrücklich, dass er „Fichte's Wissenschaftslehre für ein gänzlich unhaltbares System“ (AA, 12: 370) hält. Kants Werke werden nach der Akademieausgabe unter der Abkürzung „AA“ mit Angabe der Band- und Seitenzahl zitiert (Immanuel Kant, *Kants gesammelte Schriften*. Bd. I-XXII, hg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Bd. XXII von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. XXIV von der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Berlin: Walter de Gruyter, 1900ff.). Kants Kritik der reinen Vernunft wird nach der Akademieausgabe, wie üblich, unter der Abkürzung „A“ und „B“ mit Angabe der Seitenzahl der ersten bzw. zweiten Originalausgabe zitiert.

² Das Ding an sich, das Noumenon und das transzendente Objekt sind drei Begriffe, die bei Kant sehr ähnliche Bedeutungen haben, aber doch in Nuancen zu unterscheiden sind, obwohl Kant selber die Unterschiede nicht immer strikt beachtet. In diesem Aufsatz werden sie im Grunde synonym gebraucht, außer wenn eine genauere Unterscheidung nötig ist. Eine eingehende Analyse findet sich in Henry E. Allison, „Things in Themselves, Noumena, and the Transcendental Object“, in: *Dialectica* 32 (1978), S. 41-76.

Was ist Kants ontologische Position? Dies ist die Frage, die ich in diesem Aufsatz zu beantworten versuche. Ich habe allerdings nicht vor, Kants transzendentalen Idealismus gegen Einwände zu verteidigen, sondern nur seine subtile Position im Rahmen seiner eigenen Philosophie klarzustellen und konsequent zu formulieren. Ein wichtiger Ansatz für meine Interpretation ist Kants Idee des Vorrangs der Kritik vor der Metaphysik. Kant genießt zwar den Ruf, das ganze Gebäude der traditionellen Metaphysik abreißen zu wollen, aber sein Wunsch nach einer neuen, zuverlässigen und wissenschaftlichen Metaphysik ist mehr als deutlich. Die Metaphysik muß dabei durch die Kritik der reinen Vernunft gründlich vorbereitet und neu eingeführt werden. Die Vernunftkritik deckt nicht lediglich die Fehler in der traditionellen Metaphysik auf, sondern stellt die ganze Metaphysik auf einer neuen Basis wieder her. In der transzendentalen Philosophie müssen metaphysische Probleme daher in besonderer Weise verstanden werden, wobei die traditionelle Ontologie als die Lehre vom Sein als solchem sogar einer neuen Disziplin weichen muß:

der stolze Name einer Ontologie, welche sich anmaßt, von Dingen überhaupt synthetische Erkenntnisse a priori in einer systematischen Doctrin zu geben (z. E. den Grundsatz der Causalität), muß dem bescheidenen einer bloßen Analytik des reinen Verstandes Platz machen. (A 247/B 303)

Kant zufolge sollen ontologische Probleme nicht in der traditionellen Weise formuliert und beantwortet werden. Die Begriffe für die Formulierung ontologischer Fragen müssen vielmehr zunächst auf ihre Geltungs- und Anwendungsbedingungen hin untersucht werden. In diesem Sinne ist die Ontologie im Rahmen der Epistemologie neu zu konstruieren, sofern die Analytik des reinen Verstandes als eine Art erkenntnistheoretischer Untersuchung angesehen wird. Um Kants ontologische Position richtig zu bestimmen, ist es notwendig, Kants eigene Konzeption der Ontologie mit Blick auf die Eigenart der ontologischen Begriffe und Fragenstellungen zu verstehen. Aber in der Diskussion um die Ontologie des transzendentalen Idealismus ist Kants kritische Umdeutung der Ontologie durch die Analytik des reinen Verstandes nicht genügend beachtet und erörtert worden. Das ist, denke ich, ein großer Fehler. Viele Probleme werden in einem neuen Licht erscheinen, wenn Kants Revolution der Denkungsart richtig verstanden und aufgenommen wird.

2. Schwierige und komplizierte philosophische Probleme lassen sich manchmal in sehr einfache Fragen zusammenfassen. So kann das Grundproblem der Ontologie, wie Quine vorschlägt, in einer Frage aus drei einsilbigen Wörtern formuliert werden: „Was gibt es [What is there]?“³ Die ontologische Position einer Philosophie ist durch die Antwort, die sie auf diese Frage gibt, festgelegt. Wie würde Kant die Grundfrage der Ontologie beantworten? Was gibt es nach Kants transzendentalem Idealismus? Offenkundig hängt Kants Antwort von seinem Begriff des Daseins bzw. der Existenz in seiner Kategorienlehre ab. Wenn die Ontologie durch die Analytik des reinen Verstandes ersetzt werden soll, so besteht der Grund darin, daß die Begriffe für die Auffassung und Formulierung ontologischer Probleme auf ihre Geltungs- und Anwendungsbedingungen durch eine kritische Untersuchung über den reinen Verstand geprüft und geklärt werden müssen. Für Kant ist

³ Willard Van Orman Quine, „On What There Is“, in: *From a Logical Point of View: Nine Logico-Philosophical Essays*. 2. Aufl. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1980, S. 1.

die objektive Struktur der Wirklichkeit eben durch die Stammbegriffe des reinen Verstandes, d. h. die Kategorien, bestimmt, die die Objektivität aller möglichen Gegenstände definieren.

Bekanntlich gliedern sich Kants zwölf Kategorien symmetrisch in zwei Gruppen, die sich jeweils wiederum in zwei Untergruppen teilen, woraus sich die mathematischen Kategorien der Quantität und der Qualität und die dynamischen Kategorien der Relation und der Modalität ergeben. Diese gewöhnliche Klassifikation verschleiert allerdings eine subtilere Unterscheidung, die für ontologische Probleme von großer Bedeutung ist. Die zwölf Kategorien lassen sich nach einem anderen Kriterium in zwei verschiedene Sorten unterteilen. Alle Kategorien sind eine spezifische Bestimmungsweise der Gegenständlichkeit, aber dazu tragen die ersten neun und die letzten drei Kategorien in wesentlich unterschiedlicher Weise bei. Während die ersten neun Kategorien verschiedene Inhaltsarten möglicher Gegenstände ausdrücken, haben die letzten drei Kategorien mit jeglichen gegenständlichen Inhalten nichts mehr zu tun. Die modalen Kategorien bestimmen sozusagen nicht das Was des Gegenstandes, sondern stellen nur die unterschiedlichen Weisen dar, in denen diesem die gegenständlichen Kategorien zuzuschreiben sind.

Die Kategorien der Modalität haben das Besondere an sich: daß sie den Begriff, dem sie als Prädicate beigefügt werden, als Bestimmung des Objects nicht im mindesten vermehren, sondern nur das Verhältniß zum Erkenntnißvermögen ausdrücken. Wenn der Begriff eines Dinges schon ganz vollständig ist, so kann ich doch noch von diesem Gegenstande fragen, ob er bloß möglich oder auch wirklich, oder, wenn er das letztere ist, ob er gar auch nothwendig sei? Hiedurch werden keine Bestimmungen mehr im Objecte selbst gedacht, sondern es fragt sich nur, wie es sich (sammt allen seinen Bestimmungen) zum Verstande und dessen empirischen Gebrauche, zur empirischen Urtheilskraft und zur Vernunft (in ihrer Anwendung auf Erfahrung) verhalte. (A 219/B 266)

Die drei modalen Kategorien erfüllen eine andere Funktion als die ersten neun Kategorien, da sie zur Bestimmung des Objekts gar nichts beitragen. Die Kategorien der Möglichkeit, Wirklichkeit und Notwendigkeit sagen nichts Inhaltliches über einen Gegenstand aus, sondern die verschiedenen Modi, in denen die auf einen Gegenstand anzuwendenden Begriffe erfüllt werden können. Sollten Kategorien als die Grundformen verstanden werden, die die Struktur der Gegenständlichkeit bestimmen, so dürfen die drei modalen Kategorien im Prinzip nicht zu den eigentlichen Kategorien zählen.⁴ „Die Existenz, Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit sind besondere Arten von Kategorieen, die gar nicht Prädicate der Dinge enthalten, sondern nur modos, die Prädicate der Dinge zu setzen.“ (AA, 28: 554) Wenn die ersten neun, gegenständlichen Kategorien als erststufige Kategorien bezeichnet werden dürften, so sollen die modalen Kategorien als zweitstufige Kategorien aufgefaßt werden, weil sie nicht direkt auf Gegenstände, sondern auf Begriffe der Gegenstände anzuwenden sind.

⁴ So schreibt Hegel in seiner Differenzschrift zu Recht, daß sich „die Identität des Subjekts und Objekts“ in Kants System nicht auf zwölf, sondern „nur auf neun reine Denktätigkeiten“ einschränkt; „denn die Modalität giebt keine wahrhaft objektive Bestimmung, es besteht in ihr wesentlich die Nichtidentität des Subjekts und Objekts“. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, „Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie“, in: Jenaer kritische Schriften, Gesammelte Werke. Bd. IV, hg. von Hartmut Buchner und Otto Pöggeler, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1968, S. 6.

Als eine modale Kategorie drückt der Begriff der Wirklichkeit oder Existenz daher nicht direkt eine Bestimmtheit des Gegenstandes aus. Kant schreibt auch ausdrücklich: „Es ist ganz falsch, die Existenz als eine besondere Realität anzusehen; denn die Existenz ist ein Prädikat aller Prädikate, Realität aller Realitäten.“ (AA, 28: 1258) So nimmt Kant in der Tat Freges These vorweg, daß „Existenz Eigenschaft des Begriffs ist“ und daher als ein Begriff „zweiter Ordnung“ oder „zweiter Stufe“ angesehen werden muß.⁵ „Sein ist offenbar kein reales Prädicat“ (A 598/B 626). Kants berühmte Diagnose kommt besonders in seiner Kritik des ontologischen Gottesbeweises zur Geltung, wobei die Idee bereits in Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes von 1763 enthalten ist. In dieser Frühschrift versucht Kant die Begriffe von Sein und Dasein durch den Begriff der Position oder Setzung zu erklären:

Nun kann etwas als bloß beziehungsweise gesetzt, oder besser bloß die Beziehung (respectus logicus) von etwas als einem Merkmal zu einem Dinge gedacht werden, und dann ist das Sein, das ist die Position dieser Beziehung, nichts als der Verbindungsbegriff in einem Urtheile. Wird nicht bloß diese Beziehung, sondern die Sache an und für sich selbst gesetzt betrachtet, so ist dieses Sein so viel als Dasein. (AA, 2: 73)

Kant zufolge wird das Sein im Hinblick auf seine prädikative Funktion als die Beziehung eines Merkmals zu einem Ding aufgefaßt. Dabei handelt es sich um eine relative Setzung eines Begriffes in Bezug auf einen Gegenstand, bei der allerdings nichts Existierendes automatisch mitgesetzt wird. Im Gegensatz dazu wird beim Dasein keine relative Beziehung eines Merkmals zu einem Ding gedacht, sondern das Ding mit all seinen Merkmalen gesetzt. Dasein oder Existenz ist daher „gar kein Prädicat oder Determination von irgend einem Dinge“ (AA, 2: 72), sondern „die absolute Position eines Dinges“ (AA, 2: 73; vgl. AA, 28: 554).

Wenn z. B. der Satz „Gott ist allmächtig“ behauptet wird, wird das Prädikat „allmächtig“ mit Hilfe der Kopula „ist“ in Beziehung auf Gott gesetzt. In der relativen Setzung mit dem Prädikat wird der Gegenstand in entsprechender Hinsicht bestimmt und inhaltlich erweitert. Das Sein im Sinne der Kopula drückt eine relative Beziehung zwischen Gegenstand und Prädikat aus, ohne dabei die Wirklichkeit oder Existenz des Gegenstandes festzulegen. Dagegen wird Gott in der Existenzaussage „Gott existiert“ keine inhaltliche Bestimmung hinzugefügt. Es wird vielmehr behauptet, daß es tatsächlich etwas gibt, das alle Prädikate Gottes enthält. In diesem Sinne wird in der Existenzaussage Gott samt allen seinen Prädikaten schlechthin gesetzt. Auch wenn der Satz „Gott existiert“ wie ein prädikativer Satz aussieht, hat er eine ganz andere logische Struktur.⁶ Daher wäre der Begriff Gottes inhaltlich weder reicher noch perfekter, wenn es ihn tatsächlich gäbe. Selbst als das allerrealste Wesen (ens realissimum) muß Gott nicht aus begrifflichen Gründen unbedingt existieren. Denn ein möglicher, aber nichtexistierender Gott enthält

⁵ Gottlob Frege, Die Grundlagen der Arithmetik: Eine logisch mathematische Untersuchung über den Begriff der Zahl, Breslau: Wilhelm Koebner, 1884, § 53, S. 65; ders., „Funktion und Begriff“, in: Funktion, Begriff, Bedeutung: Fünf logische Studien, hg. von Günther Patzig, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1994, S. 36.

⁶ Kant erläutert wie folgt: „Sage ich: Gott ist ein existirend Ding, so scheint es, als wenn ich die Beziehung eines Prädicats zum Subjecte ausdrückte. Allein es liegt auch eine Unrichtigkeit in diesem Ausdruck. Genau gesagt, sollte es heißen: Etwas Existirendes ist Gott, das ist, einem existirenden Dinge kommen diejenigen Prädicate zu, die wir zusammen genommen durch den Ausdruck: Gott, bezeichnen. Diese Prädicate sind beziehungsweise auf dieses Subject gesetzt, allein das Ding selber sammt allen Prädicaten ist schlechthin gesetzt“ (AA, 2: 74).

keine einzige Sachbestimmung weniger als ein tatsächlich existierender Gott.⁷ Das allerrealste Wesen bedeutet ja nicht den höchstmöglichen Grad an Wirklichkeit, sondern vielmehr die höchstmöglichen Sachbestimmungen oder Sachgehalte. Der traditionelle ontologische Gottesbeweis scheidet eben daran, die modale Kategorie der Existenz oder Wirklichkeit mit der qualitativen Kategorie der Realität zu verwechseln. Existenz ist kein reales Prädikat, das zur begrifflichen Bestimmung eines Gegenstandes beiträgt. Was in der begrifflichen Bestimmung des Gegenstandes enthalten ist, wird durch die Kategorie der Realität und nicht der Wirklichkeit dargestellt. Die Kategorie der Realität ist nicht, wie es heute üblich ist, mit dem Begriff der Wirklichkeit gleichzusetzen. Während diese eine modale Kategorie ist, gehört jene bei Kant zu den Kategorien der Qualität, indem sie entsprechend dem scholastischen Begriff „res“ die „Sachheit“ (A 143/B 182) eines Dings bezeichnet.⁸ „Die Existenz“, so erklärt Kant, „ist nicht eine besondere Realität, obgleich alles, was existiert, Realität haben muß.“ (AA, 28: 554) Kants Auffassung der Existenz als eine modale, zweitstufige Kategorie ermöglicht ihm nicht nur den Fehler des ontologischen Gottesbeweises aufzudecken, sondern auch Probleme der Ontologie in neuer Weise anzugehen.

3. Kant zufolge können Kategorien ausschließlich innerhalb möglicher Erfahrung gebraucht werden, über die hinaus ihre objektive Gültigkeit verliert würde. Die Stammbegriffe des reinen Verstandes müssen daher im Hinblick auf die sinnlichen Bedingungen der Anschauung neu ausgelegt und konkretisiert werden, damit sie überhaupt auf Erfahrungsgegenstände angewendet werden können. Da die Zeit eine notwendige Bedingung für alle Erscheinungen, sowohl für den inneren als auch für den äußeren Sinn, ausmacht, so muß jede Kategorie durch „eine transscendentale Zeitbestimmung“ (A 138/B 177) in ein angemessenes Schema umgewandert werden, das einen reinen Begriff auf zeitliche Erscheinungen sinnvoll anwenden läßt. Dieser zeitlichen Schematisierung müssen sich natürlich auch die modalen Kategorien der Möglichkeit, Wirklichkeit und Notwendigkeit unterziehen. Daraus ergeben sich Prinzipien, die für die objektive Anwendung der modalen Kategorien gelten. So lauten die Postulate des empirischen Denkens überhaupt:

1. Was mit den formalen Bedingungen der Erfahrung (der Anschauung und den Begriffen nach) übereinkommt, ist möglich.
2. Was mit den materialen Bedingungen der Erfahrung (der Empfindung) zusammenhängt, ist wirklich.

⁷ So lautet Kants berühmtes Beispiel: „Hundert wirkliche Thaler enthalten nicht das Mindeste mehr, als hundert mögliche“ (A 599/B 627). Denn „durch Existenz eines Dinges bekomme ich keinen anderen Begriff von demselben; es ist bloß die absolute Setzung eines Dinges. Ich denke mir hier nichts Neues zu, sondern ich betrachte es in einem anderen modo. Denke ich mir ein Ding als möglich, wirklich und notwendig, so setze ich es immer mit ebendenselben Prädikaten. Es zeigt bloß die verschiedenen Arten, wie ein Ding im Verhältnis auf den Verstand gesetzt wird“ (AA 28: 1258).

⁸ Es ist dennoch zu bemerken, daß Kant den Begriff der Realität in zwei verschiedenen Sinnen gebraucht. In der Redewendung „empirische Realität“ oder „objektive Realität“ wird das Wort „Realität“ im Sinne von Wirklichkeit verwendet. Aber als Kategorie ist Realität im Sinne von Sachheit zu verstehen. So spricht Kant z. B. von der „Idee von einem All der Realität (omnitude realitatis)“ (A 575f./B 603f.). Damit ist nicht die Gesamtheit aller wirklichen Dinge, sondern die Gesamtheit aller möglichen Sachbestimmungen oder Sachgehalte gemeint. Vgl. die eingehende Analyse in Martin Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944. Bd. XXIII, hg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1989, § 7, S. 45-51.

3. Dessen Zusammenhang mit dem Wirklichen nach allgemeinen Bedingungen der Erfahrung bestimmt ist, ist (existirt) nothwendig. (A 218/B 265f.)

Merkwürdig ist, daß Kants Analyse der modalen Kategorien in den Postulaten selten ernsthaft und eingehend diskutiert wird, selbst wenn es um die Ontologie der Kantischen Philosophie geht. Aber um Kant ontologische Position gerecht zu beurteilen, ist es unerlässlich, sie an seinen eigenen Begriff der Existenz und Wirklichkeit zu messen.

Die obigen Postulate für die Kategorien der Möglichkeit, Wirklichkeit und Notwendigkeit sind Postulate des empirischen Denkens, weil sie die Regeln für die Anwendung der modalen Kategorien auf empirische Gegenstände festlegen. Abstrahiert von den sinnlich-empirischen Bedingungen enthalten die Kategorien nur eine rein formale oder logische Beziehung, die Kant manchmal als „transcendentale Bedeutung“ (A 248/B 305) der Kategorien bezeichnet. Die Begriffe der Möglichkeit und Notwendigkeit, wie sie in den Postulaten definiert sind, sind nicht lediglich logische Möglichkeit und Notwendigkeit. Kant betont oft eine Unterscheidung zwischen logischer und realer Möglichkeit. Während jene einfach als formale Widerspruchsfreiheit aufzufassen ist, fordert diese zusätzlich zur Widerspruchsfreiheit noch die Übereinstimmung mit den formalen Bedingungen der Erfahrung, die durch Raum-Zeit- und Kategorienformen festgelegt sind. Reale Möglichkeit unterliegt daher nicht nur dem Satz vom Widerspruch, sondern auch den apriorischen Prinzipien für die Konstruktion des Gegenstandes überhaupt (B XXVI; B 302). In ähnlicher Weise unterscheidet Kant zwischen logischer und realer Notwendigkeit (AA, 28: 557f.). Erstere ist eine rein begriffliche Angelegenheit, während Letztere mit den allgemeinen Gesetzen der Erfahrung im Zusammenhang mit empirischen Erkenntnissen übereinstimmen muß. Für unsere Diskussion ist es aber von ausschlaggebender Bedeutung, daß der Begriff der Existenz und Wirklichkeit nicht dieselbe Zweideutigkeit hat wie die Begriffe der Möglichkeit und Notwendigkeit. Die Unterscheidung in eine logische und eine reale Wirklichkeit würde keinen Sinn machen, weil Existenz oder Wirklichkeit immer etwas Reales ist, das niemals aus Begriffen allein a priori abgeleitet werden kann.

Was wirklich ist, ist für Kant das, „was mit den materialen Bedingungen der Erfahrung (der Empfindung) zusammenhängt“ (A 218/B 265f.). Ein wirklich existierendes Objekt muß nicht nur die formalen Bedingungen der Erfahrung, sondern auch die materialen Bedingungen derselben erfüllen. Was nur die formalen Bedingungen der Erfahrung erfüllt, die durch die Raum-Zeit-Formen der Sinnlichkeit und die ersten neun Kategorien des Verstandes festgelegt sind, ist ein real möglicher Gegenstand, der in der Erfahrungswelt angetroffen werden kann. Aber um etwas Wirkliches zu sein, muß der Gegenstand tatsächlich in direkter oder indirekter Erfahrung gegeben sein. „Denn daß der Begriff vor der Wahrnehmung vorhergeht, bedeutet dessen bloße Möglichkeit; die Wahrnehmung aber, die den Stoff zum Begriff hergiebt, ist der einzige Charakter der Wirklichkeit.“ (A 225/B 273) Wirklichkeit oder Existenz läßt sich nicht aus reinen Begriffen a priori erschließen, sondern der Begriff muß durch etwas Gegebenes a posteriori erfüllt werden, um ihn überhaupt anwenden zu können.⁹ So scheint Kants Begriff der Wirklichkeit eine gewisse Spur des Empirismus aufzuweisen. Denn als „der einzige Charakter der Wirk-

⁹ Kant erläutert folgendermaßen: „In dem bloßen Begriffe eines Dinges kann gar kein Charakter seines Daseins angetroffen werden. Denn ob derselbe gleich noch so vollständig sei, daß nicht das mindeste ermangele, um ein Ding mit allen seinen innern Bestimmungen zu denken, so hat das Dasein mit allem diesem doch gar nichts zu thun, sondern nur mit der Frage: ob ein solches Ding uns gegeben sei, so daß die Wahrnehmung desselben vor dem Begriffe allenfalls vorhergehen könne“ (A 225/B 272f.).

lichkeit“ bestimmt die Wahrnehmung, ob ein Gegenstand samt allen seinen Eigenschaften als existierend gesetzt werden kann.

Es ist allerdings unklar, in welchem Sinne die Kategorie der Existenz oder Wirklichkeit durch die Wahrnehmung zu bestimmen ist. Sollte die Wahrnehmung, wie üblich, als ein Akt des Subjekts, also im Sinne des Wahrnehmens, verstanden werden, so ist sie ein mentaler Vorgang, der zu einer bestimmten Zeit im wahrnehmenden Subjekt stattfindet. Aber in diesem Sinne läßt sich die Kategorie der Existenz offenkundig nicht durch die Wahrnehmung erklären. Denn der Akt des Wahrnehmens setzt sowohl die Existenz des wahrnehmenden Subjekts als auch die des wahrgenommenen Objekts voraus. Etwas kann deshalb wahrgenommen werden, weil und solange es existiert, und nicht umgekehrt. Durch das Wahrnehmen wird kein wirklich existierendes Objekt hervorgebracht, es sei denn, daß es sich um den „intuitus originarius“ (B 72) handelt. Es liegt daher nahe, die für die Existenz bestimmende Wahrnehmung eher als das Wahrgenommene aufzufassen. Was existiert, ist also das, was wahrgenommen wird. Dennoch stellt sich die Frage, ob das Wahrgenommene nicht bloß sinnliche Eindrücke oder Vorstellungen ist. Sollte Kant Existenz einfach mit dem Wahrgenommenen gleichsetzen wollen, so wäre Kant nicht weit entfernt von Berkeleys Idealismus „esse est percipi“. Kant könnte zwar vielleicht, wie Strawson meint,¹⁰ Berkeley näher stehen, als er selber zugeben wollte, aber Existenz setzt er auf keinen Fall mit dem Wahrgenommenen gleich. Denn was wirklich existiert, beschränkt sich Kant zufolge nicht auf mentale Vorstellungen und Vorränge. Kant hat ja bekanntlich ein Argument gegen den „Skandal der Philosophie“ geliefert, um zu beweisen, daß es tatsächlich Dinge außer uns gibt. In welchem Sinne soll Kants Auffassung der Wahrnehmung im Hinblick auf den Begriff der Existenz verstanden werden? Dazu hat Heidegger einen Vorschlag gemacht:

Existenz ist nicht gleich Wahrnehmung, weder im Sinne von Wahrnehmen noch im Sinne des Wahrgenommenen. [...] Existenz läßt sich nicht gleichsetzen dem wahrgenommenen Existierenden, wohl aber vielleicht dem Wahrgenommensein des Wahrgenommenen, der Wahrgenommenheit. [...] Wahrnehmung hieße dann in der Kantischen Rede soviel wie Wahrgenommenheit, Entdecktheit im Wahrnehmen.¹¹

Obwohl Heidegger zufolge die Wahrgenommenheit des Wahrgenommenen dem Kantischen Begriff der Wahrnehmung am nächsten kommt, hält er Kants Erörterung des Begriffs insgesamt für undeutlich und verlangt eine nähere Erläuterung durch die phänomenologischen Begriffe der Entdecktheit und Intentionalität.¹²

Aber in Wahrheit ist von vornherein zweifelhaft, ob Kant Existenz überhaupt mit der Wahrnehmung gleichsetzen wollte, ungeachtet dessen, ob sie im Sinne von Wahrnehmen, Wahrgenommenem oder Wahrgenommenheit verstanden wird. Wahrnehmung ist zwar für Kant „der einzige Charakter der Wirklichkeit“, aber darum ist sie eben nicht gleich Wirklichkeit. Wenn man genauer hinschaut, hat der Begriff der Wahrnehmung

¹⁰ Peter F. Strawson, *The Bounds of Sense: An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*, London: Methuen, 1966, S. 22.

¹¹ Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, § 8b, S. 65.

¹² Heidegger weist darauf hin, daß die verschiedenen Lesarten des Begriffes der Wahrnehmung gleichsam die Existenz des wahrgenommenen oder wahrnehmbaren Seienden voraussetzt. Er glaubt auch, daß die Undeutlichkeit bereits in der Interpretation des Daseins oder der Existenz durch den Begriff der Setzung liegt: „Bedeutet Position, Setzung, soviel wie Setzen als Verhaltung des Subjekts, oder ist mit Position das Gesetzte, das Objekt, oder gar die Gesetztheit des gesetzten Objektes gemeint? Kant läßt das im Dunkeln“ (Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, § 8b, S. 66).

hauptsächlich eine erkenntnistheoretische Funktion. In Kants Worten: „Das Postulat, die Wirklichkeit der Dinge zu erkennen, fordert Wahrnehmung, mithin Empfindung, deren man sich bewußt ist“ (A 225/B 272) Wahrnehmung ist nur das, was zum Erkennen der Wirklichkeit erforderlich ist. So schreibt Heidegger zu Recht: „Die Wahrnehmung oder die absolute Position ist allenfalls die Zugangsart zum Existierenden, zum Vorhandenen, die Weise seiner Entdeckung; die Entdecktheit jedoch ist nicht die Vorhandenheit des Vorhandenen, die Existenz des Existierenden.“¹³ Es kann natürlich viele Dinge geben, die nicht oder nie entdeckt und wahrgenommen werden. Existierende Dinge müssen Kant zufolge auch nicht direkt in Wahrnehmung gegeben werden, um als existierend erkannt zu werden. Ich kann z.B. zwar die Existenz des Computerbildschirms vor mir in der unmittelbaren Wahrnehmung erkennen, aber die Existenz vieler Dinge muß und kann nicht in dieser Weise erkannt werden. Selbst die Existenz von Dingen, die nie direkt wahrgenommen werden können, wie etwa Magnetfelder oder Schwarzlöcher, hält Kant für wirklich und erkennbar, sofern sie im Zusammenhang steht „mit irgend einer wirklichen Wahrnehmung nach den Analogien der Erfahrung, welche alle reale Verknüpfung in einer Erfahrung überhaupt darlegen“ (A 225/B 272).

Was wirklich existiert, ist das, was mit den materialen Bedingungen der Erfahrung zusammenhängt, und zwar nach den in den Analogien der Erfahrung dargelegten Prinzipien der Substantialität, Kausalität und Wechselwirkung. Was daher als wirklich existierend gilt, ist primär nicht bloß sinnliche Eindrücke oder Empfindungen, die in unserem Bewußtsein vorzufinden sind, sondern konkrete Objekte oder Dinge, denen die Kategorien der Substantialität, Kausalität und Wechselwirkung zugeschrieben werden können. Die Existenzkategorie kann nur innerhalb möglicher Erfahrung auf Dinge angewendet werden, die raumzeitliche Eigenschaften haben und mit anderen Dingen im Kausalzusammenhang stehen. Den gegebenen Vorstellungen im Bewußtsein kann Existenz zugesprochen werden, sofern sie zur Raum-Zeit-Kausalordnung der Erfahrung gehört. Eine zentrale These der Kantischen Ontologie ist es, daß die Kategorie der Existenz und Wirklichkeit nur innerhalb möglicher Erfahrung Anwendung findet. Magnetfelder und Schwarzlöcher sind zwar selber nicht direkt wahrnehmbar, aber sie zeigen sich durch ihre Wirkung auf wahrnehmbare Erscheinungen und somit als Teil der Raum-Zeit-Kausalordnung der Erfahrung. Kant ist sicherlich nicht Berkeley, da esse für ihn gleichzeitig mehr und weniger als *percipi* ist. Existierende Dinge müssen für Kant nicht direkt wahrnehmbar sein, aber sie müssen gesetzmäßig mit anderen wirklichen Dingen im Kausalzusammenhang stehen.

4. Mit dem oben erläuterten Begriff der Existenz und Wirklichkeit versuchen wir jetzt die ontologische Position des Kantischen Idealismus näher zu bestimmen. Idealismus versteht sich gewöhnlich als die Lehre, die das Wirkliche als Idee, Geist oder Bewußtsein auffaßt und die äußeren materialen Dinge nur als deren Erscheinungsform betrachtet. Sicherlich hält Kant alle möglichen Erfahrungsgegenstände für Erscheinungen, die von gewissen Bedingungen des erkennenden Subjekts abhängig sind. Aber diese erkenntnistheoretische Abhängigkeit der Objekte vom Subjekt bedeutet noch lange nicht, daß Kant ein ontologischer Idealist ist, zumal Kant selber den empirischen Realismus in seiner Philosophie betont. Kant hält seinen transzendentalen Idealismus für eine eigentümliche

¹³ Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, § 8b, S. 66.

Art von Idealismus, die sich vom gemeinen Idealismus deutlich unterscheidet. Kant hat seine Position „auch sonst bisweilen den formalen Idealismus genannt, um ihn von dem materialen, d. i. dem gemeinen, der die Existenz äußerer Dinge selbst bezweifelt oder leugnet, zu unterscheiden“ (A 491/B 518f.). Kant zufolge gilt Descartes als Vertreter des skeptischen Idealismus und Berkeley als der des dogmatischen Idealismus, weil der Erstere die Existenz äußerer Dinge bezweifelt und der Letztere diese sogar leugnet (B 274f.).

Die Haltung zur Existenz äußerer Dinge ist daher der entscheidende Faktor dafür, ob und inwiefern eine Philosophie als Idealismus gilt. In Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik definiert Kant den Idealismus genauer wie folgt:

Der Idealismus besteht in der Behauptung, daß es keine andere als denkende Wesen gebe, die übrige Dinge, die wir in der Anschauung wahrzunehmen glauben, wären nur Vorstellungen in den denkenden Wesen, denen in der That kein außerhalb diesen befindlicher Gegenstand correspondirte. (AA, 4: 288f.)

Bei der Frage nach der ontologischen Position Kants kommt es also darauf an, ob und inwiefern sich der transzendental Idealismus auf die Existenz äußerer Dinge festlegt, d. h., ob und inwiefern es material-körperliche Gegenstände gibt, die nicht in unserem Bewußtsein, sondern außer uns existieren. Diese Frage muß allerdings auf zwei verschiedenen Ebenen getrennt beantwortet werden. Denn Kant ist sich einer Zweideutigkeit bewußt:

Weil indessen der Ausdruck: außer uns, eine nicht zu vermeidende Zweideutigkeit bei sich führt, indem er bald etwas bedeutet, was als Ding an sich selbst von uns unterschieden existiert, bald was bloß zur äußeren Erscheinung gehört, so wollen wir, um diesen Begriff in der letzteren Bedeutung, als in welcher eigentlich die psychologische Frage wegen der Realität unserer äußeren Anschauung genommen wird, außer Unsicherheit zu setzen, empirisch äußerliche Gegenstände dadurch von denen, die so im transscendentalen Sinne heißen möchten, unterscheiden, daß wir sie gerade zu Dinge nennen, die im Raume anzutreffen sind. (A 373)

Wie die Frage, ob es Dinge außer uns gibt, zu beantworten ist, hängt davon ab, in welchem Sinne der Ausdruck „außer uns“ gebraucht wird. Dieser kann einmal in seinem gewöhnlichen Sinne empirisch verstanden werden, indem er sich auf Dinge bezieht, die nicht innerlich im Bewußtsein, sondern äußerlich im Raum existieren. Er kann aber auch „im transzendentalen Sinne“ als etwas verstanden werden, das unabhängig von allen Bedingungen des erkennenden Subjekts als Ding an sich selbst existiert. Als erste Annäherung könnte Kants komplexe Theorie des empirischen Realismus und transzendentalen Idealismus als eine zweifache These aufgefaßt werden, die die Existenz „äußerer Dinge“ im empirischen Sinne anerkennt, aber dieselbe im transzendentalen Sinne leugnet.

Auf der empirischen Ebene legt sich Kant auf die Existenz äußerer Dinge fest. Was im empirischen Sinne außer uns existiert, sind im Raume anzutreffende Dinge. Kant stimmt grundsätzlich Descartes Idee zu, daß der wesentliche Charakter der res extensa in ihrer räumlichen Existenz besteht, während res cogitans für Kant nur in der Zeit und nicht im Raum zu bestimmen sind. Dabei wendet sich Kant entschieden gegen den empirischen oder materialen Idealismus. Er glaubt, daß äußere Dinge nicht nur tatsächlich vorhanden sind, sondern im gewissen Sinne sogar notwendig existieren, sofern die Wirklichkeit innerer Wahrnehmungen oder des Selbstbewußtseins, wie Descartes glaubt, als gewiß angenommen wird. Kants Argument gegen den „Skandal der Philosophie“ wird in der

zweiten Auflage der Kritik nicht zufällig als Anhang zum zweiten Postulat über die Wirklichkeit beigefügt. Die zentralen Ideen der „Widerlegung des Idealismus“ lauten wie folgt:

Ich bin mir meines Daseins als in der Zeit bestimmt bewußt. Alle Zeitbestimmung setzt etwas Beharrliches in der Wahrnehmung voraus. Dieses Beharrliche aber kann nicht etwas in mir sein, weil eben mein Dasein in der Zeit durch dieses Beharrliche allererst bestimmt werden kann. Also ist die Wahrnehmung dieses Beharrlichen nur durch ein Ding außer mir und nicht durch die bloße Vorstellung eines Dinges außer mir möglich. (B 275)

Damit stellt Kant eine philosophische Voraussetzung in Frage, die seit Descartes oft unhinterfragt angenommen worden ist. Es handelt sich nämlich um die Unmittelbarkeit und Unfehlbarkeit des Selbstbewußtseins. Während die Existenz äußerer Dinge in Zweifel gezogen werden kann, wird die Existenz des denkenden Subjekts beim Denken als unbezweifelbar angenommen. Ich denke, also bin ich. Selbst wenn es einen allmächtigen bösen Geist gäbe, der uns ständig täuschte, so müßte es zumindest mich als ein Bewußtsein oder denkendes Wesen geben, das gerade der Täuschung zum Opfer fallen würde. Kant wendet sich genau gegen diese gängige Annahme von der Unmittelbarkeit und Unbezweifelbarkeit des Selbstbewußtseins, und versucht stattdessen zu zeigen, daß das Bewußtsein meiner selbst ohne das Bewußtsein äußerer Dinge, die beharrlich sind, unmöglich wäre, „d.i. das Bewußtsein meines eigenen Daseins ist zugleich ein unmittelbares Bewußtsein des Daseins anderer Dinge außer mir“ (B 276).

Kants Widerlegung des Idealismus beruht stark auf der Ersten Analogie der Erfahrung, nach der die Kategorie der Substantialität durch Beharrlichkeit in der Zeit ausgelegt wird. Das Erkennen meines eigenen Daseins hängt von der Anwendbarkeit der Kategorie der Substanz auf mein Selbst ab, die aber etwas Beharrliches in der Wahrnehmung voraussetzt. Der springende Punkt ist, daß die erforderliche Beharrlichkeit nie im inneren Sinne anzutreffen ist. Auf der empirischen Ebene stimmt Kant im Grunde Hume zu, der darauf hinweist, daß man in sich selbst nie etwas Einfaches und Anhaltendes finden kann.¹⁴ In Kants Worten:

Das Bewußtsein seiner selbst nach den Bestimmungen unseres Zustandes bei der innern Wahrnehmung ist bloß empirisch, jederzeit wandelbar, es kann kein stehendes oder bleibendes Selbst in diesem Flusse innerer Erscheinungen geben, und wird gewöhnlich der innere Sinn genannt, oder die empirische Apperception. (A 107)

Da ich in mir selbst bei der inneren Wahrnehmung nichts Bleibendes und Beharrliches finde, kann ich mein eigenes Dasein nicht unmittelbar, sondern nur vermittelt der äußeren Wahrnehmung erkennen, deren räumliche Beschaffenheit die Beharrlichkeit in der Zeit erst überhaupt möglich macht. In dieser Beziehung ist das Bewußtsein meiner selbst durch das Bewußtsein der körperlichen Gegenstände vermittelt. Oder „ich bin mir eben so sicher bewußt, daß es Dinge außer mir gebe, die sich auf meinen Sinn beziehen, als ich mir bewußt bin, daß ich selbst in der Zeit bestimmt existiere.“ (B XII)

Auch wenn Kant die Existenz äußerer Dinge für gewiß hält, meint er offenkundig nicht, daß alle äußeren Wahrnehmungen tatsächlich von wirklichen Dingen außer uns stammen. Es kann natürlich Täuschungen geben, bei denen kein wirklicher äußerer Gegenstand dem wahrgenommenen entspricht. Obwohl wir in den normalen Umständen

¹⁴ Vgl. David Hume, *A Treatise of Human Nature*, hg. von David Fate Norton und Mary J. Norton, Oxford: Oxford University Press, 2000, Kap. I, Teil. 4, S. 165.

bei der äußeren Wahrnehmung von einem wirklichen äußeren Gegenstand ausgehen können, können wir uns jederzeit irren. Jede Folgerung aus sinnlichen Eindrücken oder Wahrnehmungen zur äußeren Wirklichkeit könnte sich als fehlerhaft herausstellen. Der Fehler besteht in der Annahme einer Kausalbeziehung, die es in Wahrheit nicht gibt. Die Dinge im Traum sind meistens nicht wirklich, weil die Traumwahrnehmungen mit den vermeintlichen Gegenständen nicht in einer angemessenen Kausalbeziehung stehen.¹⁵

Man kann sich nun mit der Kartesischen Frage an Kant wenden: ist es möglich, daß wir ohne unser Wissen ständig im Traum sind und äußerliche Scheinwahrnehmungen mit den objektiven Wahrnehmungen äußerer Dinge verwechseln? Eine hartnäckige Schwierigkeit in Kants Argument ist daher die Annahme, daß „die Wahrnehmung dieses Beharrlichen nur durch ein Ding außer mir und nicht durch die bloße Vorstellung eines Dinges außer mir möglich“ (B 275) ist. Es ist fraglich, warum die Wahrnehmung des Beharrlichen nicht von einem Kartesischen bösen Geist erzeugt werden könnte. Um seine Position zu verteidigen, muß Kant daher auf zusätzliche Annahmen zurückgreifen, die aber ziemlich problematisch sind.¹⁶ Obwohl Kant die Möglichkeit der Täuschung in einzelnen Wahrnehmungen zuläßt, hält er eine durchgängige Verwechslung der inneren Wahrnehmungen mit den äußeren für unmöglich. Kant zufolge kann es nicht sein, daß alle äußeren Wahrnehmungen lediglich durch den inneren Sinn erzeugt werden. Er geht vielmehr davon aus, „daß innere Erfahrung überhaupt nur durch äußere Erfahrung überhaupt möglich sei.“ (B 278f.) Der äußere Sinn ist also nicht auf den inneren Sinn zurückzuführen. Wenn man von vornherein diese Voraussetzung hätte machen dürfen, so hätte sich die Philosophie lange vom „Skandal“ befreien können. So basiert Kants Widerlegung des Idealismus letztlich auf problematische Voraussetzungen. Aber auf jeden Fall hat er dabei seine ontologische Position klargestellt. Auf der empirischen Ebene ist Kant kein Idealist, sondern ein Realist, weil es Kant zufolge Dinge gibt, die nicht lediglich im Bewußtsein, sondern außen im Raum existieren. Insofern legt sich Kants Philosophie auf den empirischen Realismus fest.

Aber auf der transzendentalen Ebene sieht die Lage anders aus. Zumindest kann der Ausdruck „außer uns“ nicht räumlich definiert werden, weil hier die Formen des Raums sowie der Zeit keine Rolle mehr spielen dürfen. Im transzendentalen Sinne bezieht sich der Ausdruck „außer uns“ nicht auf im Raum anzutreffende Dinge, sondern vom denkenden Subjekt unabhängige Dinge, d. h. Dinge an sich. In diesem Zusammenhang ist der transzendente Idealismus als die Lehre zu verstehen, die die Existenz oder Wirklichkeit der Dinge an sich leugnet, wohingegen sie der transzendente Realismus annimmt. Wenn Existenz oder Wirklichkeit streng nach dem Zweiten Postulat zu verstehen ist, so ergibt sich daraus die Konsequenz, daß die Existenzkategorie nie auf Dinge an sich angewendet werden kann. Die Existenzkategorie kann ausschließlich auf Gegenstände angewendet werden, die im Raum-Zeit-Rahmen der möglichen Erfahrung direkt oder

¹⁵ Wenn man Kant nach einem Kriterium für die Unterscheidung zwischen Wirklichkeit und Illusion fragen würde, so würde Kant eine kohärentistische Antwort liefern: „Der Unterschied aber zwischen Wahrheit und Traum wird nicht durch die Beschaffenheit der Vorstellungen, die auf Gegenstände bezogen werden, ausgemacht, denn die sind in beiden einerlei, sondern durch die Verknüpfung derselben nach den Regeln, welche den Zusammenhang der Vorstellungen in dem Begriffe eines Objects bestimmen, und wie fern sie in einer Erfahrung beisammen stehen können oder nicht“ (AA, 4: 290; siehe A 451/B 479).

¹⁶ Vgl. die eingehende Analyse in Paul Guyer, *Kant and the Claims of Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987, S. 279-329.

indirekt wahrgenommen werden können. Nach den Postulaten ist es so, daß Dinge an sich oder Noumena nicht nur nicht existieren, sondern sogar nicht existieren können. Es handelt sich nicht lediglich um eine faktische Nichtexistenz oder Unwirklichkeit, wie es beim Einhorn der Fall ist, sondern die Nichtexistenz der Dinge an sich folgt aus ihrem Begriff. Denn nicht nur die materialen, sondern auch die formalen Bedingungen sind bei den Dingen an sich unerfüllt und unerfüllbar. Dinge an sich sind zwar denkbar Gegenstände, aber sie können nie als existierend gelten, weil die reale Möglichkeit, die durch das Erste Postulat bestimmt ist, gar nicht vorliegt. So wie ein rundes Quadrat oder ein verheirateter Junggeselle nicht existieren kann, weil es keine logische Möglichkeit dafür gibt, können Dinge an sich wegen des Mangels an der realen Möglichkeit nicht existieren. Kein existierender Gegenstand kann unter dem Begriff der Dinge an sich oder Noumena fallen, nicht weil wir sie nicht erkennen können, sondern weil Kants Begriff der Existenz und Wirklichkeit eine mögliche Anwendung auf sie vom Grund auf ausschließt. Kants transzendentaler Idealismus vertritt daher nicht, wie es oft gedacht wird, die schwächere These, daß es für uns Menschen im Prinzip unmöglich ist, Dinge an sich zu erkennen, sondern die stärkere These, daß Dinge an sich streng genommen gar nicht als etwas Existierendes angesehen werden kann.¹⁷

Über den ontologischen Status der Dinge an sich oder Noumena sind Kants Aussagen nicht immer konsequent, aber er hat sich doch an einigen Stellen eindeutig auf die Nichtexistenz der Noumena festgelegt. In den oft übersahenen Kategorien des Nichts unterscheidet Kant zwischen vier verschiedenen Weisen, in denen das Sein unerfüllt bleibt. Dabei ist die erste Kategorie des Nichts eben ein Begriff ohne Gegenstand, zu dem Kant Noumena explizit als Beispiel angibt:

Den Begriffen von Allem, Vielem und Einem ist der, so alles aufhebt, d. i. Keines, entgegengesetzt, und so ist der Gegenstand eines Begriffs, dem gar keine anzugehende Anschauung correspondirt, = Nichts, d. i. ein Begriff ohne Gegenstand, wie die Noumena, die nicht unter die Möglichkeiten gezählt werden können, obgleich auch darum nicht für unmöglich ausgegeben werden müssen (ens rationis). (A 290f./B 347)

Noumenon ist zwar nicht, wie ein runder Quadrat, ein „Unding“, das sich selbst begrifflich aufhebt, aber doch nur ein „Gedankending“, das „nicht unter die Möglichkeiten gezählt werden darf, weil es bloß Erdichtung (obzwar nicht widersprechende) ist“ (A 292/B 348). Es handelt sich um einen leeren Begriff, unter den nie etwas Wirkliches oder Existierendes fallen würde. Kants Unterscheidung zwischen Phänomenon und Noumenon oder Erscheinung und Ding an sich bezieht sich daher nicht auf zwei verschiedene Welten, bei denen die eine als Erfahrungswelt erkannt werden kann und die andere für sich im Verborgen existieren würde. Es geht vielmehr um zwei verschiedene Betrachtungsweisen der wirklichen Dinge, die es aber nur im Rahmen der möglichen Erfahrung geben kann. Das einzig Existierende ist die Erfahrungswelt, hinter der es keine Wirklichkeit gibt. Das Zweite Postulat definiert nicht lediglich die Grenze der menschlich erkennbaren Wirklichkeit, sondern die Wirklichkeit oder Existenz im empirischen Sinne, die aber den einzig sinnvollen Begriff der Existenz ausmacht. Nach Kants Begriff der

¹⁷ Henry Allison z.B. schreibt Kant die schwächere These zu: „the claim is not that things transcending the conditions of human cognition cannot exist (this would make these conditions ontological rather than epistemic) but merely that such things cannot counts as objects for us“, Henry E. Allison, *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense*. 2. Aufl. New Haven: Yale University Press, 2004, S. 12).

Existenz kann es schlichtweg keine Dinge außer uns im transzendentalen Sinne, d.h. Dinge an sich, geben. In diesem Sinne ist Kants Philosophie auf der transzendentalen Ebene im Gegensatz zur empirischen als Idealismus zu bestimmen.

5. Sollte die Kategorie der Existenz oder Wirklichkeit streng nach den Postulaten des empirischen Denkens überhaupt definiert und gebraucht werden, so ist es eindeutig, daß nur empirischen Dingen als Erscheinungen in Raum und Zeit Existenz zugesprochen werden kann. Damit ist Kant hinsichtlich der Existenz abstrakter Gegenstände wie mathematischer Entitäten und Universalien ein klarer Anti-Platoniker. Solche abstrakte Gegenstände sind nie in Raum und Zeit anzutreffen, so daß prinzipiell weder die materialen noch die formalen Bedingungen der Erfahrung erfüllt werden können. Kant bestreitet nicht, daß wir über mathematische Entitäten, Universalien sowie Kategorien objektiv reden und urteilen können. Sie können objektive Geltung haben, sofern sie angemessen auf konkrete empirische Gegenstände anwendbar sind, aber als abstrakte Gegenstände sind sie eben nicht solche, denen die Kategorie der Existenz und Wirklichkeit sinnvoll zugesprochen werden könnte.

Kants Begriff der Existenz schließt deren Anwendung auf nichtempirische Dinge kategorisch aus. Dies führt allerdings zu einer weitreichenden Konsequenz, die nicht viele Kantianer in Kauf zu nehmen bereit wären. Denn nach diesem Begriff der Existenz können nicht nur mathematische Entitäten, Universalien und Noumena einschließlich des „Ich an sich“ grundsätzlich nicht als existierend gelten, sondern dasselbe gilt auch für das transzendente Subjekt. Denn das transzendente Subjekt ist nicht das empirische Selbst oder das Ich als Erscheinung, das durch den inneren Sinn wahrgenommen werden kann und in der Zeit bestimmbar ist. Es handelt sich vielmehr um „die einfache und für sich selbst an Inhalt gänzlich leere Vorstellung: Ich, von der man nicht einmal sagen kann, daß sie ein Begriff sei, sondern ein bloßes Bewußtsein, das alle Begriffe begleitet. Durch dieses Ich oder Er oder Es (das Ding), welches denkt, wird nun nichts weiter als ein transscendentales Subject der Gedanken vorgestellt = X“ (A 345f./B 404). Das Ich als Erscheinung existiert als ein empirisches Objekt, aber das transzendente Subjekt ist nichts Empirisches mehr. Es wird nur durch das reine „Ich denke“ oder die transzendente Apperzeption gedacht, das selber aber keine innere Selbstwahrnehmung ist, sondern eine „bloße logische Function“ (B 429), auf die Existenzkategorie nicht anwendbar ist. Das „Ich denke“ kann natürlich auch empirisch verstanden werden, indem es sich auf das faktisch existierende Ich bezieht und dessen mentalen Denzustand in einer bestimmten Zeit ausdrückt. So weist Kant darauf hin:

Der Satz aber: Ich denke, so fern er so viel sagt, als: Ich existire denkend, ist nicht bloße logische Function, sondern bestimmt das Subject (welches dann zugleich Object ist) in Ansehung der Existenz und kann ohne den inneren Sinn nicht stattfinden, dessen Anschauung jederzeit das Object nicht als Ding an sich selbst, sondern bloß als Erscheinung an die Hand giebt. In ihm ist also schon nicht mehr bloße Spontaneität des Denkens, sondern auch Receptivität der Anschauung, d.i. das Denken meiner selbst auf die empirische Anschauung eben desselben Subjects angewandt. (B 429f.)

Das Ich ist nur als Erscheinung erkennbar und die Bestimmung seiner Existenz ist auch nur empirisch möglich, wofür eine empirische Anschauung bzw. Apperzeption durch den

inneren Sinn erforderlich ist. Die transzendente Apperzeption hingegen ist weder im inneren Sinn zu finden, noch in der Zeit zu bestimmen. Insofern ist die Existenzkategorie gar nicht auf das transzendente Subjekt anzuwenden.

Das transzendente Subjekt bildet Kant zufolge eine notwendige Bedingung für die Möglichkeit der Erfahrung überhaupt und somit auch für die Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung, aber es selbst fällt eben deshalb nicht innerhalb möglicher Erfahrung, wo die Existenzkategorie ihre Anwendung findet. Eine sehr ähnliche Bemerkung hat Wittgenstein in seinem *Tractatus logico-philosophicus* gemacht:

Das denkende, vorstellende, Subjekt gibt es nicht. [...] Das Subjekt gehört nicht zur Welt, sondern es ist eine Grenze der Welt. [...] Es gibt also wirklich einen Sinn, in welchem in der Philosophie nicht-psychologisch vom Ich die Rede sein kann. Das Ich tritt in die Philosophie dadurch ein, daß die „Welt meine Welt“ ist. Das philosophische Ich ist nicht der Mensch, nicht der menschliche Körper, oder die menschliche Seele, von der die Psychologie handelt, sondern das metaphysische Subjekt, die Grenze – nicht ein Teil der Welt.¹⁸

Sowie Wittgensteins metaphysisches Subjekt ist Kants transzendentes Subjekt weder der Mensch, noch die menschliche Seele, überhaupt gar nicht etwas, das in der Welt existiert, sondern ein theoretisches Gebilde, das die Grenze der Welt ausmacht. Es handelt sich um eine notwendige Bedingung für die Möglichkeit der objektiven Erfahrungswelt, die selber aber logischerweise nicht wiederum ein Teil der Erfahrungswelt ist. Auf die Bedingungen für die objektive Anwendbarkeit der Existenzkategorie kann die Existenzkategorie selbst nicht angewendet werden.

Begriffe wie transzendentes Subjekt oder transzendente Apperzeption beziehen sich gar nicht auf Existierendes in der Erfahrungswelt. Stattdessen sind sie abstrakte Begriffe, die die Möglichkeit des Empirischen begründen. Sie gehören daher nicht zum empirischen Diskurs, auf dessen Ebene objektive Erkenntnisse der empirischen Gegenstände zu gewinnen sind, sondern vielmehr zum transzendentalen Diskurs, der auf einer metatheoretischen Ebene die Bedingungen für die Möglichkeit des empirischen Diskurses begründet. Objektive Anwendbarkeit der Kategorien setzt eine Reihe von normativen Prinzipien voraus, deren Geltung nicht innerhalb des empirischen Diskurses erklärt und gerechtfertigt werden könnte. Die Analyse und Begründung der normativen Prinzipien bedarf theoretischer Gebilde wie des transzendentalen Subjekts und der transzendentalen Apperzeption, die sich nicht auf Empirisches beziehen. Insofern diese theoretischen Gebilde die Bedingungen für die Anwendbarkeit der ontologischen Kategorien wie Existenz und Wirklichkeit erklären, können sie als metaontologisch bezeichnet werden. Kants empirischer Realismus ist eine ontologische Position, die sich auf die Existenz äußerer Dinge festlegt. Aber der transzendente Idealismus ist keine direkte ontologische These mehr, sondern sie stellt die metatheoretischen oder metaontologischen Bedingungen für die empirische Wirklichkeit dar. Sofern diese Bedingungen erkenntnistheoretischer Art sind, ist der transzendente Idealismus primär eine erkenntnistheoretische These.¹⁹ Kants

¹⁸ Ludwig Wittgenstein, *Logisch-philosophische Abhandlung*. Kritische Edition, hg. von Brian McGuinness und Joachim Schulte, Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag, 2001, §§ 5.631, 5.632, 5.633, 5.641, S. 136-140.

¹⁹ Ähnlich erläutert Allison: „transcendental realism cannot itself be defined in straightforwardly ontological, or even epistemological, terms. Instead it was suggested that it must be understood in broadly metaphilosophical or metaepistemological terms as a ‚standpoint‘, or normative modal with reference to which human cognition is analyzed and evaluated [...] transcendental idealism must also be characterized

komplexe Theorie des empirischen Realismus und transzendentalen Idealismus ist daher ein ontologischer Realismus im Rahmen eines erkenntnistheoretischen Idealismus.

Nun muß der transzendente Idealismus als eine erkenntnistheoretische These näher erläutert werden. Kants Definition lautet:

daß alles, was im Raume oder der Zeit angeschauet wird, mithin alle Gegenstände einer uns möglichen Erfahrung nichts als Erscheinungen, d.i. bloße Vorstellungen, sind, die so, wie sie vorgestellt werden, als ausgedehnte Wesen oder Reihen von Veränderungen, außer unseren Gedanken keine an sich gegründete Existenz haben. Diesen Lehrbegriff nenne ich den transscendentalen Idealism. Der Realist in transscendentaler Bedeutung macht aus diesen Modificationen unserer Sinnlichkeit an sich subsistierende Dinge und daher bloße Vorstellungen zu Sachen an sich selbst. (A 490f./B 518f.)

Der transzendente Idealismus behauptet, daß empirische Gegenstände keine Dinge an sich, sondern lediglich Erscheinungen sind, wohingegen der transzendente Realismus empirische Gegenstände als Dinge an sich betrachtet. Es ist zu bemerken, daß die Unterscheidung zwischen Erscheinung und Ding an sich nicht auf der empirischen, sondern auf der transzendentalen Ebene gemacht wird. Denn diese Unterscheidung selbst gehört zu den Bedingungen für die Möglichkeit der Erfahrung. Es handelt sich nicht um eine Unterscheidung zwischen zwei verschiedenen Arten von existierenden Entitäten, sondern um zwei verschiedene Weisen, existierende Entitäten zu betrachten. Anders ausgedrückt geht es nicht um eine faktische Unterscheidung, sondern um eine normative, begriffliche Unterscheidung, die zu den Bedingungen für die Möglichkeit der objektiven Erkenntnisse gehört. Was der transzendente Idealismus behauptet, ist daher keine objektive Eigenschaft der empirischen Gegenstände, sondern deren erkenntnistheoretischen Status. Daß empirischen Gegenstände Erscheinungen und nicht Dinge an sich selbst sind, heißt ebensoviel als, daß sie unseren formalen, normativen Bedingungen des Erkennens wie Raum, Zeit und Kategorien unterworfen sind. Sie müssen den Formen der Sinnlichkeit und des Verstandes entsprechen, damit sie überhaupt als empirische Gegenstände auftreten können. Das ist ein Grund, warum Kant den transzendentalen Idealismus auch „formalen“ Idealismus nennt, um ihn vom gemeinen materialen Idealismus zu unterscheiden. Die These hat jedoch unvermeidlich eine andere Seite, nämlich daß das Materiale nicht auch unserem Erkenntnisvermögen zugeschrieben werden kann, sondern uns von außen gegeben ist. Der Begriff der Dinge an sich oder Noumena spielt daher eine unerläßliche Rolle, indem sie „nur von negativem Gebrauche“ als „bloß ein Grenzbegriff“ (A 254/B 310) funktioniert, um zusammen dem transzendentalen Subjekt die beiderseitigen Grenzen der Erfahrungswelt zu bestimmen.

Diese Interpretation muß sich nichtsdestotrotz mit einem tief verwurzelten Problem in Kants transzendentalem Idealismus auseinandersetzen, das von Jacobi zur Debatte gestellt wurde, nämlich dem Problem der Affektion.²⁰ Es geht um die Frage, ob das, was auf die Sinnlichkeit wirkt, Dinge als Erscheinungen oder Dinge an sich sind, wobei keine

as a metaphilosophical ‚standpoint‘, rather than, as is usually done, as a metaphysical doctrine about the nature of ontological status of the objects of human cognition“ (Allison, *Kant's Transcendental Idealism*, S. 35).

²⁰ Friedrich Heinrich Jacobi, *David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus*, in: *Werke*, hg. von Friedrich von Roth und Friedrich Köppen, Bd. II. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968, S. 291-310.

der beiden Alternativen wirklich mit Kants Erkenntnistheorie in Einklang gebracht werden zu können scheint. Sollte die Ursache der Affektion ein Ding an sich sein, so würde die Kategorie der Kausalität unberechtigterweise über mögliche Erfahrung hinaus angewendet, was Kants Erkenntnistheorie nicht zulassen würde. Sollte aber die Ursache der Affektion dem empirischen Ding als Erscheinung zugeschrieben werden, so scheint die Ursache der Affektion als eine Bedingung für die Möglichkeit der Erfahrung selber ein Erfahrungsgegenstand zu sein. Daraus ergäbe sich die Konsequenz, daß die Bedingung für die Möglichkeit der zeitlichen Abfolge in Erscheinung bereits eine zeitliche Beziehung voraussetzen würde.

Genauso wie die Kategorie der Existenz kann die Kategorie der Kausalität ausschließlich innerhalb möglicher Erfahrung in einem zeitlichen Schema auf Erscheinungen angewendet werden. Wenn nun die Affektion als eine Kausalbeziehung verstanden wird, so ist es klar, daß die Ursache der Affektion, die auf die Sinnlichkeit wirkt, nur ein empirischer Gegenstand in Raum und Zeit sein kann. Es ist z.B. eine rote Rose, die in mir eine Empfindung des Rot hervorruft. Die Rose an sich, wenn man überhaupt davon sprechen kann, spielt dabei keine Rolle, weil sie nicht in Raum und Zeit steht und daher keine Kausalwirkung enthalten kann. Aber nach dem Kantischen Kausalitätsprinzip muß nicht nur die Ursache, sondern auch die Wirkung eine Erscheinung sein. Ursache und Wirkung müssen sich Kant zufolge in ein Schema der zeitlichen Abfolge umwandeln lassen. Daher ist nicht nur die Rose ein empirischer Gegenstand, sondern auch das, in dem die Empfindung hervorgerufen wird, ein empirisches Ding, d.h. die menschliche Seele im psychologischen Sinne, die in der Erfahrungswelt existiert. Es handelt sich also nicht um das Ich an sich oder das transzendente Subjekt, auf die keine Kausalwirkung hervorgebracht werden kann.

Aber in einigen Stellen scheint Kant doch das Ding an sich als die Ursache für die Affektion identifizieren zu wollen.²¹ Manchmal gebraucht Kant tatsächlich die Kategorien nicht im empirischen, sondern im transzendentalen Sinn. Sie sind so „bloß die reine Form des Verstandesgebrauchs in Ansehung der Gegenstände überhaupt und des Denkens, ohne doch durch sie allein irgend ein Object denken oder bestimmen zu können.“ (A 248/B 305) Wie in Bezug auf das Problem der transzendentalen Freiheit wird die Kategorie der Ursache auch über mögliche Erfahrung hinaus gebraucht, so daß sie kein zeitlich-empirisches Schema mehr hat, sondern, wie Kant betont, „das Wort Ursache, von dem Übersinnlichen gebraucht, nur den Grund bedeutet“ (AA 5: 195). Anders ausgedrückt bedeutet die Beziehung zwischen Ursache und Wirkung beim nichtempirischen Gebrauch der Kausalitätskategorie nicht mehr eine zeitliche Abfolge von Ereignissen, sondern eine begriffliche Beziehung zwischen Grund und Folge oder zwischen Bedingung und Beding-

²¹ Z.B.: „Das sinnliche Anschauungsvermögen ist eigentlich nur eine Receptivität, auf gewisse Weise mit Vorstellungen afficirt zu werden, deren Verhältniß zu einander eine reine Anschauung des Raumes und der Zeit ist (lauter Formen unserer Sinnlichkeit), und welche, so fern sie in diesem Verhältnisse (dem Raume und der Zeit) nach Gesetzen der Einheit der Erfahrung verknüpft und bestimmbar sind, Gegenstände heißen. Die nichtsinnliche Ursache dieser Vorstellungen ist uns gänzlich unbekannt, und diese können wir daher nicht als Object anschauen; denn dergleichen Gegenstand würde weder im Raume, noch der Zeit (als bloßen Bedingungen der sinnlichen Vorstellung) vorgestellt werden müssen, ohne welche Bedingungen wir uns gar keine Anschauung denken können. Indessen können wir die bloß intelligibele Ursache der Erscheinungen überhaupt das transscendentale Object nennen, bloß damit wir etwas haben, was der Sinnlichkeit als einer Receptivität correspondirt. Diesem transscendentalen Object können wir allen Umfang und Zusammenhang unserer möglichen Wahrnehmungen zuschreiben und sagen: daß es vor aller Erfahrung an sich selbst gegeben sei“ (A 494/B 522f.).

tem. Sollte das Ding an sich in der Affektion eine Rolle spielen, so ist es auf jeden Fall nicht etwas, das in mir sinnliche Eindrücke „verursacht“, sondern nur die begriffliche Bedingung für das gegebene Materiale der Erfahrung. Diese wird dem Ding an sich zugeschrieben, genau so wie die formalen Bedingungen von Raum, Zeit und Kategorien dem transzendentalen Subjekt zugeschrieben werden.

Eine irreführende Idee in der gängigen Interpretation der Kantischen Erkenntnistheorie ist das Bild des kognitiven Mechanismus. Kants Terminologie legt es manchmal nahe, daß das Mannigfaltige als formlose Data der Sinnlichkeit gegeben und durch die Verarbeitung der Sinnlichkeit und des Verstandes zur Erscheinung gemacht wird. Dieses Bild ist sicherlich irreführend, weil ein solcher Mechanismus eben die zeitliche Bedingung voraussetzen würde, die erst durch die Theorie begründet werden kann. Alles, was geschieht, geschieht in der Zeit. Daher kann die Kantische Erkenntnistheorie nicht als eine Theorie über die prozessuale Verarbeitung der sinnlichen Eindrücke verstanden werden. Kants Erkenntnistheorie ist keine kognitive Wissenschaft, die den psychologischen Mechanismus des menschlichen Erkennens beschreibt und erklärt. Sie ist in Wahrheit eine begriffliche Analyse der Struktur des Erkennens aller endlichen vernünftigen Wesen. Diese Analysis findet auf der metatheoretischen oder transzendentalen Ebene statt, auf der sich die theoretischen Gebilde wie das transzendente Subjekt nicht auf etwas beziehen, dem Existenz zugeschrieben werden könnte. Es gibt keine Wirklichkeit hinter der empirischen Welt, aber die objektive Wirklichkeit der allein wirklichen Erfahrungswelt muß durch eine erkenntnistheoretische Untersuchung erklärt werden. In diesem Sinne vertritt Kant den ontologischen Realismus, der durch den transzendentalen erkenntnistheoretischen Idealismus begründet wird.

Shadows of the Enlightenment: Horkheimer/Adorno and the Marquis de Sade

From the very first, the key ideas of the Enlightenment have evoked scepticism and even hostility. Normally, this criticism stands up to the claim that the Enlightenment project leads to the disintegration and destruction of important norms and values which we cannot do without. Such negative reactions – as well as their motives – have not changed very much since the 18th century: Religious and political authorities, whose power is not based on public consent, do indeed have reason to fear the subversive effects of the Enlightenment ideas. As a matter of fact, some of them were designed to undermine any religious despotism or political suppression. I cannot see – from a philosophical point of view – what could be interesting in such counter-enlightenment reactions.

However, similar accusations were made from within the philosophical community. Take, for example, the charge that the Enlightenment ideas inevitably lead to the erosion and inevitable breakdown of morality. A few years ago Onora O'Neill summarized this charge as follows: Some critics portray

the very ideals of the Enlightenment as symptoms of spurious rationalism and heedless anthropocentrism, and as heralds of a Godless and disenchanting world where only subjective values are left, and which is ruled by modes of social domination more complete and intrusive than those of the old despotism. [...] The legacy of the Enlightenment is a world of isolated and alienated individuals who find to their horror that nihilism, terror, domination, and the destruction of the natural world are the true offspring of the Enlightenment.¹

We may be inclined to dismiss this charge as an ideologically motivated exaggeration – and as a sort of polemic rhetoric too reminiscent of simpleminded religious conservatism to be taken seriously (and Onora O'Neill herself, of course, doesn't share this simplistic view). Nevertheless it deserves our attention. It does so, I think, for three reasons. First, it is inseparably connected with a book which is widely regarded as one of the major classical texts of 20th-century philosophy: Max Horkheimer's and Theodor W. Adorno's *Dialectic of Enlightenment*.² Second: In this book the accusations directed against the Enlightenment are more than mere polemic contentions. On the contrary: Horkheimer and Adorno provide hard historical evidence to substantiate their claim. Their main source of reference is the work of the marquis de Sade.³ The writings of this late-18th-century author

¹ Onora O'Neill, in: Peter Hulme/Ludmilla Jordovana (eds.), *The Enlightenment and its shadows*. London/New York 1990, p. 180.

² Max Horkheimer/Theodor W. Adorno: *Dialectic of Enlightenment*, trad. E. Jephcott. Stanford 2002. The best edition available, which includes the variant readings of the first (1944) version of the book, is part of Max Horkheimer's collected works: "Dialektik der Aufklärung", in: M. Horkheimer: *Gesammelte Schriften*, ed. Alfred Schmidt/Gunzelin Schmid Noerr, Frankfurt am Main 1985ff., vol. V, pp. 13-290.

³ Donatien Alfonse François de Sade, *Oeuvres complètes*, ed. Annie Le Brun/Jean-Jacques Pauvert. Paris 1986ff. [*La philosophie dans le boudoir, Les cent vingt journées de Sodome, Juliette, Justine*.] D. A. F. de Sade, Justine,

comprise not only those well-known and ill-reputed narrative pornographic texts, but some very substantial philosophical treatises⁴ which (according to Horkheimer and Adorno) are instructive in two respects: In these treatises de Sade overtly propagates current Enlightenment ideas and at the same time anti-moral ideas of the most extreme sort. – There is a third reason, why we should take this claim seriously. For although the Dialectic of Enlightenment was composed long ago indeed, in the mid-1940s, its key views are still shared by several contemporary critics of modernity and the Enlightenment. Particularly one claim has been repeated with remarkable frequency by prominent authors in recent times: namely the historical assertion that de Sade's anti-moralism reveals the real nature of 18th-century ethics and anthropology. To be short, I will refer to this thesis in my paper as the Horkheimer-Adorno-thesis.

In what follows, I can address this kind of critique of the Enlightenment only very briefly. I have to confine myself to (first) outlining the Horkheimer-Adorno-thesis and its contemporary variants and – in a second and last section – confronting it with de Sade's theories themselves. My main question will be, whether de Sade's anti-moralism is really apt to support the Horkheimer-Adorno-thesis.

1. Horkheimer's and Adorno's concept of 'Enlightenment' is notoriously complicated - except in the chapter which attracts our attention now, the chapter Juliette, or: Enlightenment and morals.⁵ This chapter is entirely devoted to de Sade and Kant as well as other Enlightenment philosophers. The pivotal element of the understanding of Enlightenment developed here is the idea that norms and truth claims of any sort (philosophical, ideological or religious) require rational justification. No belief, no norm is immune against critical examination. Each has to stand the test of reason. This principle of unlimited criticism is an "anti-authoritarian principle" ("anti-autoritäres Prinzip"⁶) of a highly ambivalent nature. On the one hand, it is not possible to deny its liberating force, but on the other it produces disastrous effects, which sharply contrast with the sublime ideals advocated by the Enlightenment philosophers:⁷ Instead of liberty and a modern, autonomous conception of morality, they achieved contrary results: i. e. more subtle techniques of suppression, inhumanity, the breakdown of moral standards, and outright moral nihilism. Whatever the programmatic ideas and the intentions of the Enlightenment philosophers may have been – the real essence of their project was unveiled in the writings of the most repellent anti-moralist of all times: in the works of the marquis de Sade. Let me quote the key passage in Horkheimer's and Adorno's wording, which (in a somewhat frivolous way contains an allusion to Kant's definition of Enlightenment): "What we encounter in the

philosophy in the bedroom, and other writings, trad. Austryn Wainhouse. New York 1990; cf. E. P. Chanover, *The Marquis de Sade. A bibliography*. Metuchen 1973.

⁴ Cf. T. Airaksinen, *The philosophy of the marquis de Sade* [1991]. London 1995; W. Schröder, *Moralischer Nihilismus. Typen radikaler Moralkritik von den Sophisten bis Nietzsche*. Stuttgart-Bad Cannstatt 2002, pp. 125-156; 2nd. ed. Stuttgart 2005, pp. 137-168; Susan Neiman, *Evil in modern thought. An alternative history of philosophy*. Princeton/Oxford 2002, pp. 170-196.

⁵ Horkheimer/Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, pp. 194-143.

⁶ Horkheimer/Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, op. cit., p. 116.

⁷ Cf. *ibid.*: "Das anti-autoritäre Prinzip muß schließlich ins eigene Gegenteil, in die Instanz gegen die Vernunft selber umschlagen: die Abschaffung alles von sich aus Verbindlichen."

works of de Sade, is the autonomous human reason, guided solely by itself, the emancipated bourgeois individual.”⁸

It was not by chance that in the *Dialectic of Enlightenment* de Sade is quoted as the main witness. The French author himself had presented his radical rejection of morality as the accomplishment of the “progress of the Enlightenment” (“*progrès des Lumières*”⁹). Enlightened philosophy, de Sade preaches again and again, liberates us from various “prejudices”, in particular the traditional (and unjustified) belief in God.¹⁰ If we become enlightened atheists, we realize, that the “chains”¹¹ of morality should no longer be respected. Nothing is forbidden. Everything is allowed. And this is how the protagonists of de Sade’s novels behave. Horkheimer and Adorno admit that the descriptions of excessive violence and pornographic acts in de Sade’s narratives are extravagant. Nevertheless, they reveal a “shocking truth”¹² – in short: reason provides no substantial argument against murder.¹³ De Sade (who was both an enlightened rationalist and an intellectual monster) disproves of the naive assumption that “formalistic reason supports moral rules rather than anti-moral principles”.¹⁴ According to Horkheimer and Adorno Sadism is the very result of the principle of unlimited criticism: For, once the authority of religion is undermined by rational criticism, it is a hopeless attempt to establish secular reason as a basis of morality.¹⁵

Since the *Dialectic of Enlightenment* was published, an enormous number of philosophers and Enlightenment scholars have picked up its central idea. In his study *Ethical thought in the French enlightenment*, which was highly influential not only in the English-speaking world, Lester G. Crocker summarized the Horkheimer-Adorno-thesis as follows: “Sadism is a dark pool formed by those streams of eighteenth-century philosophy which flow into it. There is nothing in de Sade’s nihilism which, in essence or in embryo, is not also found in the writings we have examined [i.e. of 18th-century French philosophers, W.S.]»¹⁶ More recently – and with even more emphasis – Charles Taylor in his book *Sources of the self. The making of modern identity* asserted that “de Sade at the end of the century [of the Enlightenment]” – and as the heir of that movement – “showed how much the utter rejec-

⁸ „Das Werk des Marquis de Sade zeigt den ‚Verstand ohne Leitung eines anderen‘, das heißt, das von Bevormundung befreite bürgerliche Subjekt“, op. cit., p. 109.

⁹ de Sade, *La philosophie dans le boudoir*, ed. cit., vol. III, p. 490.

¹⁰ de Sade, *La philosophie dans le boudoir*, ed. cit., vol. III, p. 406; cf. pp. 444ff. and 494ff.; G. Lely *Discours contre dieu par le marquis de Sade, réunis et préfacés*. Paris 1980.

¹¹ de Sade, *La philosophie dans le boudoir*, ed. cit., vol. III, p. 414.

¹² Horkheimer/Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, op. cit., p. 141.

¹³ Horkheimer/Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, op. cit., p. 142: „Die Unmöglichkeit, aus der Vernunft ein grundsätzliches Argument gegen den Mord vorzubringen, nicht vertuscht, sondern in alle Welt geschrien zu haben, hat den Haß entzündet, mit dem gerade die Progressisten Sade und Nietzsche heute noch verfolgen.“

¹⁴ Horkheimer/Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, op. cit., p. 141: „Die dunklen Schriftsteller des Bürgertums“ – and in particular de Sade – „haben nicht vorgegeben, daß die formalistische Vernunft in einem engeren Zusammenhang mit der Moral als mit der Unmoral stünde“: cf. Kai Nielsen, “Enlightenment and amorality”, in: *Agora* 4 (1980) pp. 85-89.

¹⁵ Cf. Horkheimer/Adorno: *Dialektik der Aufklärung*, op. cit., p. 108: “Die Morallehren der Aufklärung zeugen von dem hoffnungslosen Streben, an die Stelle der geschwächten Religion eine intellektuellen Grund dafür zu finden, in der Gesellschaft auszuhalten, wenn das Interesse versagt.”

¹⁶ Lester G. Crocker, *Nature and culture. Ethical thought in the French enlightenment*, Baltimore 1963, pp. 398f.; for a similar view cf. Panajotis Kondylis, *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus*, Stuttgart 1981, pp. 490ff.

on of all social limits could be embraced as the most consistent and thoroughgoing liberation from traditional religion and metaphysics. Morals, law, and virtue are to be thrown off¹⁷ – and Taylor concludes: “What Sade’s views bring out, as a foil, is the usually invisible background of Enlightenment humanism.”¹⁸

2. Charles Taylor’s reformulation of the Horkheimer-Adorno-thesis sounds perfectly plausible. For in the end, a “morality of purely egoistic gratification” comes up to the “justification of the absolutely untrammelled pursuit of individual enjoyment”, as Jerome Schneewind put it in his *The invention of autonomy with reference to de Sade*.¹⁹

However, two central elements of this reading of de Sade’s thought need to be re-considered. The readers of de Sade’s works who were guided by Horkheimer and Adorno missed two substantial points. First: It is misleading to understand de Sade simply as a hedonist. And second: it is equally inadequate to label him a moral egoist.

If by hedonism we understand such ethical theories which justify and recommend actions because of their contribution to the agent’s pleasure, we do find some hedonists in the philosophical scenery of the Enlightenment, e.g. the enfant terrible La Mettrie. But de Sade can hardly be called a hedonist. Take, for example, his comments on acts of benevolence, mercy, compassion and the related emotions. De Sade does not overlook, of course, that these acts and emotions add to most people’s pleasure. On the contrary: He is very much aware of our philanthropic inclinations – and condemns them: If we succumb to our philanthropic inclinations, we commit a “real crime” (“un crime reel contre l’ordre de la nature”²⁰). We (or rather the elite of strong men, the aristocrats whom de Sade addresses) must not follow our heart / our emotions. And we must overcome our psychological repugnance against acts which cause the opposite of pleasure, particularly acts of extreme cruelty. These unequivocal prescriptions are the crucial commands, the leitmotifs of de Sade’s antimoralist ethics.²¹

But what about moral egoism? Does de Sade not in fact preach a “morality of purely egoistic gratification”, as Ch. Taylor puts it, a morality perfectly fitting with the self-interested “bourgeois individual” according to Horkheimer’s and Adorno’s reading (above, n. 8)? Well, de Sade is very clear in this respect: The criterion of what we should do or abstain from is not our interest, it is not the agent’s interest. Yes, we should hurt, humiliate and even kill other people, but not because that is advantageous for us. We should commit cruel acts for their own sake because there are “laws of nature” (“lois de la nature”²²) which demand such acts. De Sade’s ethics of evil is obviously perverse, repellent and far beyond what can be taken seriously. But it has the structure of a normal system of morality: De Sade establishes a fundamental norm (the “law of nature”) and a

¹⁷ Charles Taylor: *Sources of the self. The making of modern identity*, Cambridge 1989, pp. 334f.

¹⁸ *op. cit.*, pp. 335f.

¹⁹ Cf. Jerome B. Schneewind: *The invention of autonomy. A history of modern moral philosophy*, Cambridge 1998, p.414; cf. L. W. Lynch: *The Marquis de Sade*. Boston 1984, p. 36: “The goal is immediate pleasure and orgasm.”

²⁰ de Sade, *Les cent vingt journées de Sodom*, ed. cit., vol. I, p. 237.

²¹ The contrast of de Sade’s antimoralist ethics with the genuinely hedonist philosophy of Julien Offray de La Mettrie is illuminating; cf. Ann Thomson, “L’art de jouir de La Mettrie à Sade”, in: J. Ehrard et. al. (eds.), *Aimer en France 1760-1860*. Clermond-Ferrand 1980, pp. 315-322.

²² de Sade, *La philosophie dans le boudoir*, ed. cit., vol. III, p. 433; *Les cent vingt journées de Sodom*, ed. cit., vol. I, p. 332.

hierarchy of values (very Nietzschean values like strength, roughness, cruelty) – with the “idea of evil” (“*idée du mal*”²³) on top. It is, of course, inconceivable, why a rational egoist should comply with such ideas and commit cruel acts of that extreme kind for their own sake. But de Sade tells his followers again and again, that they have a reason to commit them: For, by doing so, the libertine “serves nature”,²⁴ he “obeys her holy voice [*voix sacrée*]”²⁵). And this clearly shows what is the core of de Sade’s would-be enlightened ethics: Obedience towards a new, anti-moral authority, not emancipation – what could be more incompatible with the “anti-authoritarian principle” of the Enlightenment?

So far, I think it is incomprehensible in which sense de Sade might be called an heir of the Enlightenment. On the contrary: His anti-moralism is not even compatible with the most basic elements of a rational egoism or hedonism. My comments on the Horkheimer-Adorno-thesis are – and have to be – very sketchy indeed. But more than this: I am well aware that they are in one important respect unsatisfactory. For I have not given the slightest indication about the real sources of de Sade’s anti-moralism. How are we to explain the emergence of such a radical (and unprecedented) anti-moralist thought in the age of Enlightenment? This question must, of course, not be left unanswered. But, again, I have to confine myself to only a few brief remarks.

The main point we have to take into consideration is the fact that de Sade was well acquainted with the French counter-Enlightenment literature of his day. Thanks to the research done by French scholars we have learned that his recently rediscovered library catalogue is full of such titles.²⁶ A thorough reading of de Sade’s work reveals that these books, mainly written by theologians, have left numerous traces in de Sade’s texts.²⁷

One of the standard arguments of the counter-Enlightenment ideologists amounts to the following simplistic claim: The Enlightenment project of a critical assessment of the religious tradition paves the way to the abolishment of any authority. In particular the denial of the existence of God, of a divine legislator, leads to a collapse of morality altogether. It even necessitates the most outrageous crimes. This claim is obviously identical with de Sade’s central message – except, of course, their respective attitudes towards atheism and the anti-moral consequences it is supposed to have. It is true that de Sade often pays lip-service to Enlightenment ideas. He even embraces some theories and arguments of the French materialists and atheists. His anti-moralism, however, derives from these counter-Enlightenment authors.²⁸

To sum up: Contrary to the Horkheimer-Adorno-thesis, de Sade’s anti-moralism was not inspired by Enlightenment philosophers, but by their opponents. As historians we must, of course, rely on the written record, i.e. de Sade’s writings and the substantial echoes of the counter-Enlightenment ideology contained in them. On the strength of this textual evidence, I would propose the conclusion that critics of the Enlightenment (like the authors I quoted earlier in this paper) were ill-advised to follow the footsteps of the two

²³ de Sade, *Les cent vingt journées de Sodome*, ed. cit., vol. I, p.182.

²⁴ de Sade, *La philosophie dans le boudoir*, ed. cit., vol. III, p.471.

²⁵ de Sade, *La philosophie dans le boudoir*, ed. cit., vol. III, p.481.

²⁶ Cf. Alain Mothu, «La bibliothèque du marquis de Sade à La Coste. Inventaire», in: Maurice Lever (ed.), *Le marquis de Sade et les siens* (Bibliothèque Sade, II, *Papiers de famille*, 2), Paris 1995, pp. 595-711.

²⁷ Cf. B. Didier, «Sade théologien», in: M. Camus/Ph. Roger (eds.), *Sade: écrire la crise*. Paris 1983, pp. 219-240.

²⁸ Cf. Didier Masseur, *Les ennemis des philosophes. L’antiphilosophie au temps des Lumières*. Paris 2000; Jacques Domenech, *L’éthique des Lumières. Les fondements de la morale dans la philosophie française du XVIIIe siècle*. Paris 1989; Jean Deprun, «Sade et l’abbé Bergier», in: *Raison présente* 67 (1983) pp. 5-11.

German philosophers who wrote the *Dialectic of Enlightenment*. Being a strict “antipode de la morale des Lumières”,²⁹ de Sade can teach us no lesson about the ‘shadows of the Enlightenment’.

²⁹ Domenech: *L'éthique des lumières*, cit., p. 214; cf. ; Schröder: *Moralischer Nihilismus*, op. cit., pp. 125ff., 2nd ed. pp. 137ff.; J. Deprun, «Sade et les Lumières». in: *Raison présente* 3 (1967) pp. 75-91.

John McDowell and the Enlightenment. A Critique of Neo-Aristotelian Ethics¹

Among the contemporary forms of ethical naturalism, Aristotelianism is the most noteworthy one. Since those who have expected that the success of the modern sciences, proceeding to lift the last secrets of life, would force Aristotelian naturalism onto the defensive are met with disappointment. On the contrary, the Aristotelians are convinced that the sciences and the philosophy of enlightenment following them paint a misleading picture of man. The possibly most important philosophical error associated with the appreciation of science is, according to them, the view that there is an unbridgeable gap between facts and values, held by the enlightenment philosophers David Hume² and Immanuel Kant,³ among others. For instance, Alasdair MacIntyre claims in his influential book *After Virtue* (1981) that we have “to treat moral judgments as factual statements”⁴ – and we can do this only after we have regained the insight of the “classical, Aristotelian tradition – whether in its Greek or its medieval versions –”, that man is to be “understood as having an essential nature and an essential purpose or function”.⁵ But how can we regain this insight? MacIntyre’s answer is: by a critique of Hume and Kant as those philosophers who have contributed with their writings to keeping us from realizing this down to the present day.

Even if the neo-Aristotelians agree that there is no gap between facts and values, they differ in the way they react to Hume and Kant. Unlike the already mentioned MacIntyre, some of them are quite open to Humean and Kantian suggestions today. Philippa Foot is a good example for this, who at first follows Hume and understands ‘Morality as a system of hypothetical imperatives’, and later, in her book *Natural Goodness* (2001), turns towards a kind of ‘Kantianizing’ Aristotelianism. According to Foot, we have to agree to Kant altogether when he claims that only the will is morally speaking good, because the concept of rationality regards the will. John McDowell also makes Hume and Kant a subject of discussion under the keyword “practical rationality”. According to him, both philosophers accept, as typical exponents of modern philosophy, Max Weber’s thesis that modern sciences have disenchanted nature. But because nature is anything but a lump of matter, as McDowell claims, this thesis proves unable to persuade us. Aristotle already was able to show in his ethics that nature encloses meanings that

¹ Former versions of this paper were presented at conferences in Berlin, Greifswald, Mainz, Peking and Salvador da Bahia. A longer German version appeared in *Kant und die Zukunft der europäischen Aufklärung*, ed. Heiner F. Klemme, Berlin, New York 2009, pp. 369-385. – I would like to thank Falk Wunderlich for the translation into English.

² Treatise T 369.

³ Critique of Pure Reason A 548/B 576. – Quotations from Kant include the abbreviation (AA), volume, and pagination of the Academy Edition, *Gesammelte Schriften* (Berlin 1900), followed by the pagination of the Cambridge Edition for quotations. The Critique of Pure Reason is quoted according to the original pagination (A: 1781, B: 1787)

⁴ MacIntyre 1981, 59.

⁵ MacIntyre 1981, 58.

elude from the mechanistic access typical for modern philosophy, according to McDowell. In his opinion – tacitly following MacIntyre –, philosophy is responsible for clarifying this by criticizing the most significant modern philosophers.

Kant is most central for this task, according to McDowell, because his conception of rationality is a starting point to overcome the modern notion of nature, to which Kant himself adheres, however. Because if we take Kant's insight into the relevance of 'practical logos' seriously, we overcome the entire anti-realistic modern philosophy in favour of "Greek", "ancient" or "Aristotelian" naturalism – as McDowell puts it; a position he also calls "a naturalism of second nature"⁶ and "naturalized Platonism".⁷ McDowell's naturalism means that we are able to represent the structures of meaning that are embedded in nature by our fully evolved 'second nature'. With our 'second nature', we enter the 'space of reason' – as he argues with Sellars –, and acquire the conceptual capacity to understand a world that speaks to us in a meaningful way.

In what follows, I would like to concentrate on answering one single question: Is McDowell successful in calling attention to shortcomings and fallacies in modern philosophy that makes it necessary for us to return to 'Greek naturalism'? The relevance of this question is apparent: Although McDowell's critique of the critique of pre-modern Greek naturalism, i.e. his anti-anti-realism, does not bear his entire argument for his version of an ethical naturalism, but it bears a crucial part of it. McDowell's markedly indirect explanation of ethical naturalism is due to his belief that the practice of justifying practical judgments is constitutive for modern philosophy.⁸ However, this practice becomes obsolete once we do not take the concerns about the relation between reason and world any longer seriously, that have originated from the artificial separation of facts and values. We then can follow our common sense which reconciles us with nature, as there is no distance between common sense and nature. With common sense, we place ourselves in a philosophical tradition that has been obstructed by modern philosophy. However, should our deliberations now show that McDowell's critique does not pertain to modern philosophy, there would be no prima facie reason to follow him towards the territory of Greek naturalism.

And my argument will be precisely this. McDowell's critique of Humean 'naturalism' – to which I will turn only briefly in what follows, and only for the sake of completeness – and of Kantian 'supra-naturalism' – to which I will turn in more detail – is not convincing. On second thought, his reconstruction of modern philosophy proves to be a myth that does justice neither to Hume, nor to Kant, nor to "the modern philosophy" in general. But let us commence with McDowell's argument with Hume.

1. Hume's naturalism

If we follow the modern sciences and understand nature as meaningless in itself, the question arises, so typical for modern philosophy according to McDowell, how the rightness of moral thought can be established. It is vital for Hume's answer, so fatal for subse-

⁶ McDowell 1994, 86.

⁷ McDowell 1994, 92.

⁸ See McDowell 1994, 95.

quent philosophy, to combine naturalism and subjectivism, McDowell argues. Hume indeed understands moral rightness as a natural event, but he gives it an only subjective status because it is established by individual desires and interests which are given as facts. Hume sees no resources for meanings within 'first' nature that exist completely independent from our preferences and dispositions and give a criterion to them.

Is this description of Hume true? Does Hume reduce meanings to the sphere of the merely subjective? Our answer to this question naturally hinges on how we understand the subjective. A few keywords for this purpose: Hume's conception of 'first' nature is explained – as you all know – by his distinction of impressions and ideas. Impressions are original, distinct, or separate existences⁹ that do not represent any underlying objects or qualities. They do not refer to anything other than themselves, and they are either exterior sense perceptions (sensations) or self-perceptions (feelings, passions, emotions). Due to their liveliness and strength, they are distinguished from their copies which Hume calls ideas.¹⁰ If we now define nature as the sum of all exterior sense perceptions, their ideas and their connections according to the laws of association, nature does not comprise any practical meanings, indeed. Hume rather identifies them with our feelings that are also, as impressions, „original facts and realities“.¹¹ While the feelings mostly stem from reflection and Hume therefore calls them „secondary, or reflective impressions“,¹² there are a few feelings (like the love for live or for children) that are original aspects of our nature.

At any rate, feelings do not represent anything – and therefore, their existence is merely subjective. But although the feelings are no copies of the facts of exterior nature, they also cannot be understood in total detachment from them. The key to understanding the relationship of 'exterior' nature and practical meaning is the principle of causality: Our perception of exterior objects gives rise to certain affective effects in us that are not arbitrary. For example, when a person does not feel gratefulness in a certain situation, although she ought to do so according to the general principles of human nature, we disapprove of her reaction, according to Hume. Because the 'exterior' nature of things stands in a causal relationship to the 'inner' nature of our feelings, exterior nature also is to some extent the standard for our feelings. Although gratefulness is not a feature of exterior things, it is just as real as raindrops and university buildings. Put in Hume's own words: Morality is "something real, essential, and founded on nature".¹³

McDowell's claim that Hume's subjectivism does not have any contact with 'first' nature is therefore misleading. McDowell can justifiably criticize Hume (if that can be a criticism at all) for claiming that the feelings that bring about our values do not represent anything; but he cannot reproach him for having considered the world of meanings in total detachment from first nature. Just as the white billiard ball collides with the black one and puts it into motion, the feeling of gratitude is caused by our perception of a certain situation inside us. It is important to take into account here that our gratitude expresses more than the factual effect of a natural event on our mind. Gratitude is a normative notion. Hume's crucial insight is: Our reactions can hit or miss 'first' nature. In order to 'hit' 'first' nature, we have to dispose of correspondent sensibility which he calls "moral taste". McDowell thus neglects that there is not only the Hume of hydraulics but also the Hume

⁹ See T 415 ("A passion is an original existence") and T 635 ("distinct existences").

¹⁰ *An Enquiry concerning Human Understanding*, 19.

¹¹ T 458.

¹² See T 275-277.

¹³ T 296.

of a cultivation of our affective nature. Those who do not develop a “moral taste”, according to Hume, will not react with gratitude when in a situation that deserves gratitude. Just as our ‘second’ nature lets us enter the ‘space of reasons’, according to McDowell, our taste enables us, according to Hume, to react ‘correctly’ to things and situations. Our taste constitutes something like a ‘normative normality’ of our practice of judgment to which we implicitly refer when approving or disapproving of persons and actions. In fact, McDowell could have liked this aspect of Hume’s theory of practical meanings because of its proximity to the idea of “second nature” – had he taken notice of it.

2. Kant’s ‘insight’ and the recovery of ancient naturalism

With this, I turn towards Kant and to his insight into the significance of practical *logos*. How does Kant try, according to McDowell, to do justice to the paradigm of a ‘disenchanted world’? His answer is: with his transcendental idealism. For Kant, the use of theoretical reason leads to idealism because he understands nature as the result of the interaction of subjectivity and the world in itself which is “brutely alien to the space of *logos*.”¹⁴ Kant’s groundbreaking insight is, as McDowell claims, to acknowledge the ‘in itself’ as something that is an objective criterion for our mere subjectivity. But unfortunately, Kant locates the objective structures of meaning in the realm of things in themselves, and not in the empirical world. Rather, meanings are injected into nature ‘from the outside’, i.e., by transcendently understood practical reason. But there is no “transcendental injection of meaning into the world from outside”.¹⁵ However, when we de-transcendentalize Kant’s practical reason and attribute the function of the Kantian ‘in itself’ to the empirical world, we arrive at a plausible conception of nature and meaning, according to McDowell. Human subjectivity does not constitute, as McDowell argues, the objects of experience, and it also does not impose structures of meaning subsequently and from the outside, via practical reason, on a nature that is composed of bare facts. According to him, our subjectivity rather has the function to bring these meanings inherent in our first nature to our minds.

However, this realization can succeed only under special conditions McDowell subsumes under the above-mentioned notion of practical reason that has turned into a “second nature” for us. With this notion, he claims to be in a position to naturalize Kantian supra-naturalism without suppressing the relevance practical reason bears on understanding “first nature”, which is nature as well. ‘Second’ nature represents ‘first’ nature, without having to rest – as practical reason – upon anything other than itself, in order to discover “real reasons for acting”¹⁶. It is autonomous. McDowell writes in *Mind and World*: “The ethical is a domain of rational requirements, which are there in any case, whether or not we are responsive to them. We are alerted to these demands by acquiring appropriate conceptual capacities.”¹⁷

¹⁴ McDowell 1998, 179.

¹⁵ McDowell 1998, 183.

¹⁶ McDowell 1998, 197.

¹⁷ McDowell 1994, 82.

The naturalist conception of practical reason makes intelligible, as McDowell argues, why a person located in the 'space of logos' asks for explanations as little as a drowning man for water. However, if we separate reason and nature, like Kant does, a person concentrating on perceiving nature has to ask why she ought to act morally. Without recurring to the transcendental 'in itself', the question remains unanswered in Kant.

Is this criticism of Kant convincing? Doubts arise if we focus on a few of those aspects of Kantian philosophy McDowell ignores. Let us begin with a differentiation that does not occur in McDowell: Kant uses the terms "justification" and "foundation" with two different meanings with regard to practical reason:

The first meaning emerges from Kant's thesis that the nature of science does not include an unconditional Ought. Because the unconditional validity of the moral law cannot be derived from our experience, this Ought requires a foundation. This foundation consists in solving the question how our consciousness of moral Ought Kant describes in the Critique of practical reason as a "fact of pure reason"¹⁸ is possible in turn. This consciousness is possible because we are free – and our freedom is possible in turn because we are located, as freely acting beings, outside of the nomological order of nature. So, Kant goes back to transcendental idealism not with the intention to conduct a transcendental 'injection of meaning'; he goes back to this doctrine rather in order to explain the possibility of what we really experience. Put in a non-Kantian manner: Consciousness of moral Ought is a matter of fact of our human existence, and not something that has to be injected 'from the outside'.

The second meaning of foundation is located within the Kantian conception of practical reason. According to McDowell, Kant does only intend to justify certain moral obligations by using the categorical imperative, but he also wants to demonstrate why we ought to act morally. But Kant fails in his attempt to demonstrate the practical reality of pure reason. The 'powerlessness of practical reason' therefore reveals, as McDowell argues, the misery of a kind of philosophy that seeks to establish virtue and morality from a perspective external to nature.

In order to exemplify his criticism, he refers to the image of an "army of duty" familiar from Philippa Foot. Whereas according to Kant, we have to be persuaded by rational grounds to perform our duty in this army, only those are volunteering for duty whose "second nature" has already opened their eyes for the "real motives of action" according to Foot and McDowell. I quote McDowell ("Two Sorts of Naturalism"):

Those who serve in duty's army do not just happen to care about certain ends; we can say that reason reveals the dictates of virtue to them as genuine requirements on a rational will. The reason that effects this revelation is their acquired second nature. That this opens their eyes to real reasons for acting is argued not formally but materially [...]. On these lines, we can have it that those who serve in duty's army are kept loyal not by goals they happen to pursue but by reasons's dictates as they rightly see them; but this talk of rightness does not require us to invent a way in which reason can be conceived as imposing these dictates on just anyone – neither Kant's formal way nor the material way offered by neo-Humean naturalism.¹⁹

Does Kant assume that pure practical reason issues commands independent from our "motivational constitution"? I do not know any passages in his writings where Kant

¹⁸ AA 5, 47 (CE, vol. Practical Philosophy, 177).

¹⁹ McDowell 1998, 196-197.

would make that kind of claim. Quite the opposite. Kant does not want to show that we ought to serve in the 'army of duty' although we are originally in no way motivated to do so. On the contrary, Kant wants to call attention to the fact that we are for the start and always members of this army. To stick to McDowell's – martial – image: Kant's army is not an 'army of volunteers' but a 'people's army'. We simply do not have the choice, according to Kant, to not be motivated by pure practical reason. It is, in the guise of a feeling of respect, always a part of our "subjective motivational constitution" – to take up Bernard Williams' famous expression. Accordingly, Kant writes in the *Groundwork of the Metaphysics of Morals* that moral Ought is "his [scil. man's] own necessary 'will' as a member of an intelligible world", and that it is "thought by him [man] as 'ought' only insofar as he regards himself at the same time as a member of the world of sense."²⁰ If we would not always be moral creatures, we could not be convinced by any argument in the world to seriously consider moral reasons. So, Kant would downrightly agree to Foot, who believes that we cannot ask for reasons where reasons come a priori to an end.

When we try to understand why McDowell is unable to notice the agreement between his ethical naturalism and Kant regarding this point, we come across the formal nature of pure practical reason. By concentrating on formal nature, McDowell overlooks that Kant is not only the theorist of pure practical reason and the categorical imperative; especially in the *Critique of practical reason* and in his lectures on anthropology Kant points to the fact that we cannot expect that human beings also have a subjective motivation to act with respect for the moral law in case they have not attained a corresponding character. Someone who does not have a corresponding disposition might be able to recognize moral reasons, but he does not consider them subjectively relevant for his actions. Kant's position is conveyed by the following quotation from his 1781/82 anthropology lectures:

All morality requires knowledge of man so that we do not palaver vapid admonitions to them but understand to direct them in such a way that they begin to appreciate moral laws, and make them their principles. I have to know in which ways I can access human attitudes in order to yield resolutions; this can be brought about by the knowledge of man, so the educator, the preacher, is able to yield real resolutions, and not just sobbing and tears.²¹

Thus, without anthropology, culture, emotion, and character pure practical reason does not quite come to life according to Kant as well. These abilities and capacities sensitizing us practically for moral obligations designate precisely what McDowell describes as "second nature" in *Mind and World*: "Our nature is largely second nature, and our second nature is the way it is not just because of the potentialities we were born with, but also because of our upbringing, our *Bildung*."²²

When we dwell upon McDowell's externalist reading of Kant – apparently influenced by Bernard Williams (1981) –, the absence of another differentiation attracts attention. McDowell ignores that in order to closer characterize Kant's conception of pure practical reason we have to distinguish two different meanings of "externalist": First, Kant's conception of pure practical reason is indeed externalist insofar as the ground of moral obligation is not to be found in our sensible nature; second, however, it does not

²⁰ AA IV 455 (CE . vol. Practical Philosophy, 101).

²¹ AA XXV 858.

²² McDowell 1994, 87.

follow from this meaning of “externalist” that pure practical reason motivates us ‘from the outside’. Because we ourselves ‘are’ this reason, Kant is not an externalist but an internalist. When McDowell writes: “There is no purely formal notion of practical reason such as Kant envisaged: something that could enforce the claims of virtue on the rational will of anyone at all, no matter what his motivational make-up”,²³ he criticizes a (version of) Kant’s moral philosophy that did not exist this way prior to Hegel’s interpretation of it.

McDowell’s argument that Kant, as an adherent of the idea of ‘disenchanted morality’, seeks to establish morality, i.e., looks for arguments capable of convincing a person with no moral disposition to acquire morals, simply does not apply – and maybe is, in turn, due to a misunderstanding: Kant’s *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, published in 1785 does not provide a justification of morality in the sense of a „Foundation“, but is, as proved by its title, a *Groundwork of the Metaphysics of Morals* (translated by L.W. Beck as *Foundations of the Metaphysics of Morals*) – which is something entirely different from a “Foundation”²⁴ as McDowell understands it.

I would like to point to another problematic aspect of McDowell’s understanding of Kant. Each reader of the *Critique of Pure Reason* is aware that Kant strictly distinguishes between sensibility and understanding. Therefore, it would certainly be erroneous to completely reject McDowell’s criticism of Kant’s juxtaposition of reason and nature. Nonetheless, I do not think this juxtaposition is very helpful. Kant does hold that reason is not nature, but also, reason is not simply another matter altogether. It does not face nature speechlessly, but both are interwoven on a variety of levels. If we take into account these various ways in which reason and nature are interrelated, it becomes apparent not only that nature incorporates reason; nature itself depends on reason. For brevity, I want to present five examples in abbreviated form:

First: The embedding of man into nature begins, according to Kant, with the “form and organization of his hand, his fingers, and fingertips”,²⁵ that turns a human being into a rational animal, and finishes with reason that determines a human towards culture, civilization, and moralization.²⁶ With freedom, nature releases man from his instinctual grasp and delivers him to his own reason, which he has to use from now on in order to cope with the problems of his life.

Second: Nature wishes that human beings cultivate all their original aptitudes; it has determined them towards culture. But nature has a highest end as well, in which it finds its actual purpose in turn, namely, human beings and their culture.

Third: Nature and reason work hand in hand in realizing eternal peace on earth, according to Kant. So, nature has arranged that man enters the status civilis even if he would act on entirely egoistic reasons.

Fourth: According to Kant, we could indeed envision a world of moral subjects that do not exist in space and time, but without our bodily figure, there would be no private and public law. Exterior use of freedom requires, for its very possibility, the bodily existence of rational beings.

Fifth: If man would not always be a part of nature, we would have no consciousness of the moral Ought. “The ought expresses”, we read in the *Critique of Pure Reason*, “a spe-

²³ McDowell 1998, 195-196.

²⁴ McDowell 1998, 195.

²⁵ AA VII 323; CE vol. Anthropology, History, and Education, 418.

²⁶ See AA VII 324.

cies of necessity and a connection with grounds which does not occur anywhere else in the whole of nature."²⁷ "Does not occur anywhere else" – but with human beings after all. Human beings are the only creatures that have a consciousness that they are not mere nature, but also nature.

McDowell does not take up the complex embeddedness of man, only hinted at these examples, into a nature that is at the same time determined and determinable as mechanistic and teleological, deterministic and autonomous, which Kant discusses chiefly in the *Critique of Judgement*. Kant's conception of nature might not be persuasive, but it is impossible to reproach it with counting on a kind of reason that imports meaning into nature from the outside. According to Kant, we always have to assume that nature is pleasant regarding our intentions and needs, because otherwise, we could not conceive of ourselves as subjects that have a chance to live in the world as persons.

3. Conclusion

I now come to the conclusion of my remarks. European philosophy largely conceives of itself as a contribution to the self-enlightenment of man regarding the origin, extent, and limits of his knowledge. If we do not share this purpose, we do not have a reason to occupy ourselves with it. If we share it though, then we should be – if I may say so – 'winking' Hegelians: As 'winking' Hegelians we assume that there is reason in the philosophical systems of the past which we are able to record conceptually. And at the same time, we insist on a privileged standpoint towards these systems, as we entertain the hope that we can become a little more rational than our predecessors with the 'endeavor of the concept' (Kant's "knowledge of reason from concepts"). Without this hope, our quest for compelling arguments, good reasons, successful formulations, and unexpected perspectives would not really make sense. However, our Hegelianism is 'winking' because we cannot seriously expect to develop a "final philosophy" that is, – as Hegel puts it – "the result of all the antecedent ones".²⁸ Since for one thing, we can very well be disappointed when searching for reason in the past philosophical systems – and for another thing, a skeptical attitude towards our own philosophical convictions is a basic requirement in order to learn something new.

We have seen that John McDowell has sought for reasons that have prevented us so far from perceiving nature the way it deserves. Thus, his criticism of Hume and Kant does not have a historical but a systematical motivation: It is intended to enlighten us that enlightenment philosophy leads us into a labyrinth of thought. Equally, our criticism of McDowell's criticism of the quest for foundation and justification in modern philosophy has a systematical punchline: Because his criticism is not convincing, we also are not persuaded by his ethical naturalism that depends on the plausibility of this criticism. McDowell assumes the pose of a psychiatrist with respect to the modern philosophers and diagnoses already for the sake of later medical fees 'mental blockings' in his clientele, from which they do not suffer, and as a result, he loses his sense for his own defects that become all the more obvious for his patients the more he wants to talk them into their

²⁷ CpR A 547/B 575; CE 540.

²⁸ Hegel 1969-71, vol. 20, p. 455.

ones. All this shows that McDowell missed to become a 'winking' Hegelian: He has missed to 'rationally look at'²⁹ the works of the enlightenment philosophers and to submit reasons for his position that are capable of convincing on their own – and because he has omitted this, we prefer to not accept his friendly invitation to set out for the legendary land of 'Greek naturalism' with him.

Literature

Foot, Philippa, *Natural Goodness*, Oxford 2001.

Hegel, G.W.F., *Werke in zwanzig Bänden* (= Theorie Werkausgabe), ed. E. Moldenhauer u. K.M. Michel, Frankfurt am Main 1969-1971.

Hume, David, *A Treatise of Human Nature*. 2 vols., eds. D.F. Norton and M.J. Norton, Oxford 2007 (= T).

Hume, David, *An Enquiry concerning Human Understanding*, ed. T.L. Beauchamp, Oxford 2006.

Kant, Immanuel, *Gesammelte Schriften*, ed. Preußische Akademie der Wissenschaften et al. Berlin 1900 (= AA).

Kant, Immanuel: *The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant*, Cambridge 1995 (= CE).

Klemme, Heiner F., „Praktische Gründe und moralische Motivation. Eine deontologische Perspektive“, in: Klemme, H.F./Kühn, M./Schönecker, D. (eds.), *Moralische Motivation. Kant und die Alternativen*, Hamburg 2006, pp. 113-153.

McDowell, John, *Mind and World*. With a New Introduction by the Author. Cambridge, Mass. 1994.

McDowell, John, *Mind, Value, and Reality*. Cambridge, Mass. 1998.

MacIntyre, Alasdair, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, London 1985.

Williams, Bernard, "Internal and external reasons", in: *Moral Luck. Philosophical Papers 1973-1980*, Cambridge 1981.

²⁹ See Hegel 1969-71, vol. 10, p. 406.

Enlightenment in China

YI GAO

On the Intrinsic Tension of the Enlightenment

Abstract

The European Enlightenment has recently been denounced as the root of various evils in modern society. This phenomenon indicates that the complexity and contradictions of the Enlightenment has not been well known. I believe that there exist three main contradictions in the Enlightenment – Zweckrationalität versus Wertrationalität, reason versus emotion, and liberty versus equality – as well as the idea of fraternity, which can help us transcend these contradictions. It was due to the long neglect of the idea of fraternity that the thought of the Enlightenment was unilaterally expanded and therefore impeded the development of modern civilization not in a healthy way. I will argue that what went wrong was not the thought of the Enlightenment itself, but the ways of thinking and acting of its practitioners, that is, the builders of the modern society.

The movement of counter-enlightenment existed since the birth of the Enlightenment. The situation of counter-enlightenment is quite complicated. Nevertheless, the thought against the Enlightenment can be summarized into two sorts: one is the pre-modern conservatism, which revolts against the demolition of religion and social-political order by the Enlightenment and is hostile to the Enlightenment as well as to the French Revolution. The exponents of this thought include Edmund Burke, Joseph de Maistre, and the later Nietzsche. Another is the modern liberalism and Postmodernism, which blames the rationalism in the Enlightenment for the imperialism and totalitarianism in 20th century. This trend of thought is represented by Isaiah Berlin, Jacob Talmon, and Max Horkheimer and Theodor Adorno of the Frankfurt school.

Now, it seems that the latter is more worthy of notice, for it is relatively politically right, more influential, and has become a crucial component of contemporary social and political thought. Without least doubt, its criticism of imperialism and totalitarianism in modern society is profound and beneficial. However, to impute all these phenomena to Enlightenment reason is rather hazardous and challenges our attention.

1. Why “What is Enlightenment?” became a “German question”?

In the introduction to *What is Enlightenment?: Eighteenth-Century Answers and Twentieth-Century Questions*, the editor James Schmidt says,

While the Enlightenment was a European event, the debate on the question ‘What is enlightenment’ is uniquely German. For reasons that defy easy explanation, neither French philosophes nor Scottish moralists (name only the two most likely parties) were as con-

cerned as their German-speaking colleagues with the question of what enlightenment was.¹

This thought-provoking remark deserves further reflections.

We know that Germans are famous philosophical people good at abstract thinking. However, the Enlightenment arrived comparatively late in Germany, three decades later than in England and in France. In these decades, the German people observed that British and French scholars were enthusiastic with new ideas emerging in an endless stream. It was quite natural for them to become curious and as a habit, to conceptualize this phenomenon as "Enlightenment" (Aufklärung). Then they set out to seriously investigate and hotly debate the precise meaning of this concept. Why did the Enlightenment draw such an intense attention? The reason can only be that they vaguely felt that this event is significant and that its significance is unclear and cannot be defined. Why can it not be defined? The reason is nothing but the fact that the internal structure of this event is too complicated, full of contradictions, and its essential feature cannot be found unless after laborious investigation and careful distinction. In other words, the Enlightenment is never a simple thing for particularly German philosophers and therefore cannot be understood in a simple way.

However, many scholars do not agree with this carefulness and caution of the German philosophers because they just would like to simplify the Enlightenment. For instance, for a long time, Chinese historians were used to considering the Enlightenment as a French phenomenon, assuming that the French Enlightenment represents everything of the Enlightenment. Only recently, we came to know that there was the Scottish Enlightenment that was quite different from the French Enlightenment. Beside these two, other European countries had their own peculiar Enlightenments. Moreover, it is even difficult to follow Schmidt to claim that the French and the Scottish Enlightenment are probably most typical, for there are well-known complex and contradiction theories as well in the Enlightenments of other countries.

In other words, as a historical event, the Enlightenment is a very complicated phenomenon. In fact, among the so-called "Enlightenment thinkers", no two have identical views. Furthermore, it is under vigorous debate who can be qualified as a Enlightenment thinker. For instance, Vico and Rousseau, being esteemed by some people as great Enlightenment philosophers, are also regarded by some others as the forerunners of Counter-Enlightenment. And even Schmidt himself doubts the existence of the Enlightenment and Counter-Enlightenment. For the relevant studies in the last thirty years of twentieth century have questioned the essence of "the Age of Reason", for one cannot find a unified "ideology of Enlightenment" at that time. Probably the concept of Enlightenment is merely a fiction of the irrationalism popular at the end of nineteenth century. Therefore, if the Enlightenment is not true, the Counter-Enlightenment will be sheer non-sense.²

¹ James Schmidt (ed.), *What Is Enlightenment?: Eighteenth-Century Answers and Twentieth-Century Questions*, University of California Press, 1996, 1.

² Cf. James Schmidt, "Inventing the Enlightenment: Anti-Jacobins, British Hegelians and the Oxford English Dictionary", in: *Journal of the History of Ideas*, 64/3 (2003), pp. 421-443.

2. The dualism of enlightenment reason

Some might wonder if it is really so difficult to identify a thought as belonging to the Enlightenment. It seems that the criterion for identifying an idea of the Enlightenment is quite clear, i.e., the admittance of reason as the absolute authority. However, this is precisely a typical simplification of the Enlightenment. For one can ask immediately: what is reason? Probably for all Counter-Enlightenments, this is not a problem at all, for almost all of them affirm that the reason cherished by the Enlightenment is nothing but materialistic reason of science, which has nothing to do with God and is an innate ability of reasoning to seek advantages and avoid disadvantages in terms of objective material life, and an ability to maximize material profits. Many supporters of the Enlightenment also hold such a view. However, this is not the whole story of reason the Enlightenment propagated. We should say that it is only half of reason of the Enlightenment, and its center of activity is not in France (as many believe), the main battlefield of the Enlightenment, but in Scotland and closely connected with the tradition of empiricism in England. The other half of reason, or the other sort of reason people held in high regard in the age of Enlightenment, is substantially from (if not completely opposed to) this materialistic reason. Although it also talks about reasoning, seeking advantages and avoiding disadvantages, and even the maximization of profits, it never talks about them in regard to material life, but with more emphasis on feeling, moral value, and personal integrity. At the same time, it does not react negatively to religious faith and even treats the belief in God as one of necessary conditions for social revolution. The chief advocate of this sort of reason, as we know, was Rousseau. Rousseau persistently objects to materialism and atheism and defends religious belief. Why? The reason is that he has the feeling that it is difficult to be a good man in this world full of wicked people, for it is stupid and dangerous to do so. To be a good man simply means to be baited. However, it is impossible for us not to be good as well as not to advocate this idea. How can we deal with this paradox? The only way is the appeal to religion, that is, to suppose an after-life reigned by God, where the virtuous will be rewarded while the vicious will be punished. Rousseau knows for certain that religion is a sort of oppression. But he believes as well that materialistic atheism is also such a sort of oppression. The philosophers of the Enlightenment advocated atheism and fought against religion, merely because they were contesting with the clergy for the dominance of knowledge, which required the support of political regime, which by nature dislikes religion for limiting its power and appetite. In other words, in Rousseau's eyes, materialistic atheism is just an instrument for the arrogant Enlightenment philosophers to please the government, so as to gain political support and protection in their fight with the church for discourse power. In addition, Rousseau believes that atheism is actually in service of aristocrats and rich men, for atheism does not believe in the heaven in another world but insists that heaven is in this world, or on earth. However, who can establish the heaven of pleasure on earth if not the rich men? Poor people cannot go to heaven in this world and can only place their hope in the afterlife, wishing that their souls can live in heaven after death. Thus Rousseau says that only those suffering people really need religious belief and God, because they have little chance of attaining happiness in this life and therefore are in great need of some hope and consolation in their hard life. However,

it is disgraceful that the cruel atheism even tries to deprive them of this poor consolation.³ Here, we witness Rousseau's deep concern for the poor people. Nevertheless, his views do not accord with the scientific reason, which is generally taken as the foundation of the Enlightenment. Furthermore, Rousseau's activity was centered on France, the so-called major battleground of the Enlightenment. In addition, we also know that though being reprobated during his life time, Rousseau's influence experienced a dramatic change after his death: his thought became more and more welcome when the French Revolution was approaching, and finally defeated the mainstream of the French Enlightenment represented by Voltaire and developed into the leading ideology of the Revolution.

Because of his unorthodox opinions deviating from the mainstream of the Enlightenment, Rousseau was considered by many people as the main predecessor of Counter-Enlightenment. Nevertheless, I believe that these people also have to concede with great bewilderment that Rousseau was also a chief commander of the Enlightenment. For one of the most bold and comprehensive criticisms of Christianity in the age of Enlightenment, was composed by Rousseau, i.e., "Profession of a Savoyard Priest" in Book IV of *Emile*. Even Voltaire, who almost dislikes everything of Rousseau, was unsparing of praise for these paragraphs. It is also in this 'Profession', Rousseau recommends a "religion of sincerity" or "religion of conscience" to replace Christianity. The foundation of this new religion is neither revelation nor reason, but a natural sentiment deep in human heart, a sincerity of the mind. Its ultimate aim is to help a modern person shake off the division of personality and grow into an "integrated person". This is actually a thorough humanism and in harmony with the spirit of Enlightenment, for the highest ideal of the Enlightenment is just to design a society most suitable to human nature. It is evident now that the Enlightenment reason can be divided into two parts, or there are two sorts of reason as the foundation of the Enlightenment, which are nothing but *Zweckrationalität* and *Wertrationalität* as Max Weber claims. The former refers to the scientific reason which is cherished by Voltaire, while the latter is loved by Rousseau as the humanistic reason. These two kinds of reason are commonly found in European Enlightenments. The scientific reason is closely related to the tradition of Bacon's empiricism and manifests itself mainly in the Scottish Enlightenment. On the other hand, the humanistic reason is more connected with Cartesian rationalism (the so-called continental rationalism) and is more active in the French Enlightenment. In fact, due to the influence of the culture tradition and spiritual environment, even the mainstream of the French Enlightenment, who is in favor of the British empiricism, has a haunting concern of humanism and tries to interpret the British concrete concepts about right into universal abstract slogans. This renders their preaching for *Zweckrationalität* lack of strong support. Accordingly, they would be replaced sooner or later by Rousseau, who grew up directly in the Cartesian tradition.

³ Cf. Jean-Jacques Rousseau, «Rousseau Juge de Jean-Jacques. Dialogues», in: *Tome I des Oeuvres completes de Jean-Jacques Rousseau*, 4 tomes, éd. Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, Gallimard, Bibliothèque de la Pleiaden, Paris, 1959-69, p. 971.

3. The conflict and balance between disenchantment and re-enchantment

With the exception of Rousseau, the French Enlightenment was invested with a strongly materialistic tendency against religious belief. And even Rousseau, the enthusiast for the return to religion, for 're-enchantment', also strived toward the humanistic goal of "wholeness of humanity", which esteems human beings as the supreme, clearly distinct from the traditional Christianity. (This is generally considered as the ultimate end of the Enlightenment.) As a result, some Counter-Enlightenments firmly believe that the French Enlightenment or Enlightenment in general was the culprit of 'the death of God', and consequently, the loss of faith led to the loss of orientation in modern social life and rendered all the life chaotic and meaningless.⁴ We do not think that the Enlightenment's of the church is a crime, nor do we agree that all evils of modern society can be imputed to the criticism of Christian belief in the Enlightenment. Nevertheless, it is not altogether without reason that the radical theory of disenchantment such as "Man a Machine" did have negative effects on the moral conditions of later generations. However, we should pay attention to the fact that the Enlightenment is not merely a French movement, and thereby the disenchantment is not necessarily the essence of the whole Enlightenment even though the French Enlightenment was committed to it. In fact, the over-secularization of modern society reflects only the radicalization of one aspect of the atheism in the French Enlightenment, and this sort of atheism was never the common sense among European intellectuals in the age of Enlightenment, not even in England where the Christian belief was not so firmly established as in France. In particular in Germany, the eastern neighbor of France, the Enlightenment adopts a different way from that in England and France. The leading power of German Enlightenment is the Leibniz-Wolff philosophy, which is actually a compromise of Newtonian mechanic philosophy and Cartesian rationalism, with great emphasis on the harmony between reason and emotion. The German Enlightenment school concedes and praises the role of reason in obtaining truth of nature, however, these thinkers also definitely point out that merely by the power of reason, one cannot create a high-level master piece of art or attain religious truth. It seems that their emphasis on emotion originates from their respect to religious truth, which is closely related to German cultural tradition, especially the Lutheran movement of Pietism. The pietism maintains that the meaning of religion does not reside in extrinsic and dogmatic forms, but rather in the piety of heart. They lay great stress upon subjective feelings of individuals. (For instance, Philipp Jakob Spener, the leader of Pietism, claims that what matters in biblical interpretation is the piety of heart. Accordingly, the intellectual diversity in interpretation is not considered as a big problem.) Due to its unusual emphasis on personal experience of emotion, Pietism has been frequently characterized as Counter-Enlightenment. However, in the eyes of orthodox Christian theologians, the Pietism is rather a form of Enlightenment, because it made Christian faith personal, internal, and subjective by identifying the pursuit of piety as the spiritual experience of an individual. In light of this, Pietism seems not far from Rousseau's theology. So it is a matter of opinion whether Pietism belongs to the Enlightenment or Counter-Enlightenment. Nevertheless, most modern scholars consider Pietism as a special com-

⁴ J. Schmidt: *What is Enlightenment?: Eighteenth-Century Answers and Twentieth-Century Questions*. Chinese version, p. 362.

ponent of German Enlightenment, an important and unorthodox trend of thought. In short, the German Enlightenment did not feel the need to abolish religion as its French counterpart. It is probably due to this halfway rationalism, the German Enlightenment did not possess the strong potential power of revolutionary rebellion as in France, which implanted some unwholesome factor in German history. On the other hand is it this practice of compromise in the German Enlightenment which provides us with some beneficial suggestions to overcome the noxious effects of the radical French Enlightenment? The long neglected German Enlightenment is attracting more and more attention in the academic circles. This is an encouraging sign which shows that people incline to admit the objective oppositions within the Enlightenment between reason and faith, head and heart, or disenchantment and re-enchantment, that is, the Enlightenment does not univocally promote secularization.

4. The internal conflict of natural rights: liberty versus equality

The third contradiction within the Enlightenment is the conflict between liberty and equality, the two ideals of the Enlightenment. Both individual liberty and equality are two basic human rights endowed by heaven in the natural law. In the age of the Enlightenment, people commonly believed that if these two rights can be fulfilled and secured, the society will reach its ideal state: all other things people need, such as wealth, happiness, security, and freedom from oppression etc. will all come into their places. It is doubtless that the view originated from the French philosophes. It was also the French Revolution under the guidance of the French Enlightenment that rendered this view into a globalized consensus and a fundamental principle of modern civilization.

Since the French Revolution, liberty and equality have been simultaneously pursued by all just people. Nevertheless, people rarely notices that due to the difference of human natural talents, these two concepts are mostly in conflict and incompatible. Take an example easiest to understand, during the Mao's era, we lacked the means of subsistence but our quality of life did not differ much from one another. At that time, there was no obvious difference between rich and poor and all of us enjoyed an economic equality. However, this equality was based upon the oppression of the freedom to develop one's intelligence and talents as well as the oppression of the developing level of national economy. After the Reform, one could freely apply one's intelligence and talents, and the national economy set to take off. At the same time, the difference between rich and poor also started to grow and the economic equality disappeared soon. In general, the liberty of using one's natural talents is not compatible with economic equality. When there is more liberty, equality is naturally less, vice versa. Although some economic inequality is necessary for the healthy development of a society, an excessive economic inequality can be the root of all evils. Therefore, it is important to find a balance between liberty and equality in a particular situation of a particular period.

However, this is precisely where the problem is: the war between liberty and equality is often a mortal attack. As we know, there was a conflict between libertarians and equalitarianism during the English Revolution at 17th century, which resulted in the victory of libertarians and the annihilation of the equalitarianism. This phenomenon was due to the Anglo-Saxon tradition of empiricism and the conservatism of the English Revolution. By

attaching great importance to experience, Englishmen stressed the concrete character of liberty and freedom, and could not free themselves from the limited viewpoint that is grounded upon the interests of their own classes. As a result, what prevailed in the English Revolution in seventeenth century was nothing more than the freedom and rights of bourgeois, whereas the freedom and rights of the people, i.e., the equality, was completely neglected. As a product of the English Revolution and one of the main origins of the European Enlightenment, Locke's libertarianism stresses liberty rather than equality, though it confirms the value of both liberty and equality as natural rights. When the conceptions of liberty and equality traveled from the English Enlightenment to France, under the influence of continental rationalism and the specific conditions of French society, these two concepts gradually metamorphosed into two ambiguous and abstract slogans. On the other hand, due to the strong abstraction, the scope of these two ideas was greatly expanded as never before, which makes possible the political practice of Romanticism. However, the conflict between these two ideas still remained. In fact, due to the powerfulness of the privileged class who fought against equality, the French Revolution as a practice of liberty and equality was entirely centered on equality. In other words, the achievement of the Revolution was nothing but the free expression of the third estate's love of equality. As is well known, the appeal to equality in the French Revolution was extremely exaggerated: people demanded not only the equality of rights (political equality), but also economical and social equalities; not only to be born equal, but to remain equal all the time. In a word, they attempted to establish a society without extreme richness or poverty and to eradicate the exploration or oppression of man by man. However, this could not avoid oppressing "liberty" – the liberty of the individual in its original sense – and resulted in the serious violation of private life by public life.

Obviously, in comparison with the English Revolution which says yes to liberty, no to equality, the French Revolution went to another extreme, i.e. to say yes to equality, but no to liberty, even though it had both liberty and equality as its flags. This overprice of equality in the French Revolution was not only sensible, but also had positive effects (it actually started the global trend of democratization of modern politics). Nevertheless, it was still a unilateral view, or a failure in comprising liberty with equality. This only shows that the French could not resolve the contradiction between liberty and equality, though they successfully established these two concepts as intrinsic values. However, if this contradiction remains, the development of modern civilization will necessarily encounter this or that error or trouble. In fact, the long conflict between ideologies in the modern society, such as individualism and collectivism, nationalism and cosmopolitanism, capitalism and socialism, originated from the contradiction between liberty and equality in the age of Enlightenment: Moreover, the fact seems to indicate that both the former and the latter are one-sided and neither of them can alone warrant the healthy development of modern society.

5. The Significance of Fraternity

In fact, the three sorts of contradiction in the Enlightenment – Zweckrationalität and Wertrationalität, reason and faith (or head and heart), liberty and equality – they are all interconnected and are therefore one and the same. All the evils in modernity or in modern civilization can be attributed to the unbalanced development of one side of any contradiction mentioned above. In light of this, all sorts of Counter-Enlightenment, either pre-modern or post-modern, have not touched the point. While they were attacking merely the unbalanced development of one trend in the Enlightenment, they blamed the whole movement of Enlightenment. Certainly, if not out of the nostalgia for something dark in the old days (such as the mental control of the church and autocratic monarchy), their opinions are worth while to listen, for this might deepen our understanding of the aforementioned unbalance.

Then, how can we overcome this unbalance or one-sidedness? I think the art of compromise is indispensable. In this regard, we can learn a lot from the German Enlightenment we mentioned earlier. Actually, there was also this kind of attempt to compromise in the French Enlightenment, such as the conception of fraternity. Even in the French Revolution, some sensible revolutionaries also endeavored to implement this thought of fraternity, such as the Jacobinist Robespierre and the Girondist Roland, in the hope that this could smooth down the unbearable intention between liberty and equality, which is the origin of the Trinitarian slogan “liberty, equality, and fraternity” on the flag of the French Revolution. It is a pity that the fraternity was not popular, neither in the age of Enlightenment, nor in the age of Revolution and was actually ignored. As Mona Ozouf says, the Frenchmen of the day seemed to be more concerned with the problem of rights, whereas fraternity is merely a moral attitude, a sentiment and gets entangled with the ‘damnable’ Christianity.⁵ However, is it not the time to change this rigid and limited view?

(Translated by Tianyue Wu)

⁵ Cf. Mona Ozouf, «Fraternité», in: François Furet et Mona Ozouf, éd., *Dictionnaire critique de la Révolution française*, Flammarion, Paris, 1988, p. 731-732.

SECHIN Y.-S. CHIEN

Identity and Justification: On Universalism and its Critical Functions

Abstract

Universalism is generally considered to consist in the thesis that the validity of a claim should be established by appealing to some reason which goes beyond the scope of this claim. This idea has attracted various criticisms in the contemporary world. This paper aims to answer the following question: in what sense universalism is necessary and can be justified with respect to the issues of identity and justification. It will point out that if identity can leave room for the autonomous choice of individuals, some overarching values as the reasons for comparison and choosing must be presupposed. Furthermore, to exclude ethno-centrism, this reason is to be acceptable to other people. In other word, these reasons should be regulated by the principle of reciprocity. Universalism is nothing but the process of pursuing consensus in accordance with reciprocity. In this sense, universalism is inevitable and does play a positive role in our multicultural life.

1. Introduction

Universalism is one of the chief components of the legacy of Enlightenment thinking, and a major target of post-Enlightenment criticism. However, the issue of universalism is not exclusively confined to the intellectual-historic currents known as the Enlightenment and Counter-Enlightenment, but a 'universal' one, in the sense that its purport and function are concerned with the logic of human thinking *per se*. It is therefore important to clarify, in a general way, what 'universalism' means in the contexts of politics, society, and culture. Hopefully the implications of being for or against universalism would thereby also be elucidated.

First of all, it should be pointed out that universalism is inevitably a context-specific, hence relative, concept because of the peculiar logic characteristic of the pair of concepts 'universal' and 'particular': On the one hand, 'universal' applies only with respect to a specific range within which all the partial or individual components are 'particular'. On the other hand, the range itself becomes particular with respect to things outside its scope, and the 'universal' in turn must range over both this particular and its connections to what is beyond its scope. Because of this inherent duality, the universal is that which is 'applicable to each and all' of the members of a particular domain and at the same time refers to an 'other' which transcends or lies beyond the domain of its immediate application. This feature enables universalism to transcend its own horizon – to refer to its others – as well as to 'return' to itself. How is it possible for something to refer to, that is, to

relate to, its others as a particular without at the same time transforming itself into a particular, is precisely the key to an evaluative understanding of universalism.¹

In this paper discussion is confined to the validity of universalistic claims as they are found in issues concerning identity and discursive justification. Universalism in regard to identity refers to the view that in addition to various particularistic identifications (such as various identities based on nationality, gender, class etc., identities which confront one another and exclude others), human beings could achieve a universalistic identity that, though embedded in various particular identifications, is not mired in them. Identity universalism claims that a universalistic identity characterizes human being as a reflective, autonomous subject; and the universality in question is substantive rather than formal, that is merely the remain of a process of negative abstractions. Universalism with regard to justification refers to the view that a reason can be accepted as justification for a claim only if the reason transcends the particular case, and the horizon of the claimant involved, in the sense that it applies to similar claims from other people, or can be supported by reasons of a more general applicability beyond the case in question. Justification universalism believes that a reason's being universal in this sense is of great importance; any particularistic understanding of the nature of rational justification (reason-giving) is therefore flawed. This paper aims to argue 1. that all specific identities (or identity particularisms) have to be checked and evaluated in universal terms of right and wrong so as to demonstrate their legitimacy; but 2. this by no means requires the erasure of particularistic specific identities in favor of one or another universal identity. Identity universalism means not one more identity alongside other identities: rather, it means the capacity for egalitarian reciprocity between people no matter what identity is professed by them. Therefore, the key to a proper understanding of universalism lies in the possibility of justification in terms of universal standards.

It may be worth pointing out that the issue of universalism is far from being an academic exercise in contemporary China. With its deep-rooted historical, cultural and institutional differences from the western world, and an acutely painful sense of having been unfairly subject to specifically western standards masquerading as 'universal' norms, China is suspicious of universalism and all that it entails. The rise of China has meant a more and more vocal rejection of universalism and a corresponding confident assertion of its 'own' ways of doing things. In this regard, philosophical ruminations on universalism and its rights and wrongs are timely and necessary.

¹ It should be emphasized that 'universal' in this sense corresponds exactly to what Hegel, working within the framework of a philosophy of subject or spirit, refers to as the individual, or the concrete universal in contrast to the abstract universal. According to Hegel, the properly universal is to be distinguished from the general: the universal finds itself in its other and thereby returns to itself, subsuming or 'sublating' the otherness of the other; however, the general is 'bad infinite', i.e. an empty universal that is the result of incessant abstraction, not distinguishable from others and in the meantime has lost itself. For a concise account, see Hegel, *Philosophy of Right*, §§ 5-7.

2. Universalism as a Philosophical Issue

Enlightenment universalism (in contrast to classical universalism) emerged originally as a general approach to establishing the validity or legitimacy of particular claims, namely, to warrant validity claims by their universality. The idea behind this approach is the intuition that a particular claim (concerning cognition, belief, right, value or practice etc.) is justified if one can demonstrate the universal character of this claim, or deduce it from another claim whose universality has been established, because the validity of this claim will thereby no longer be confined to one particular occasion, or to the particular identity of someone advocating on its behalf. Here, it is already an implicit requirement that a particular claim must go beyond its own context in order to attain validity.

This close connection between universalism and validity was implicit in several trends of modern thought which had anchored themselves in a volitional subject rather than some metaphysic or transcendent being as the final authority; as a result, 'goodness' derived from the source was replaced by 'rightness' derived from the procedure practiced by the subject as the fundamental motif of justification. On the one hand, due to the decline of the natural law tradition and religious authorities, this 'voluntaristic' turn seemed inevitable. Yet correspondingly, if a claim can only be founded on the whims of personal will, its subjective character would naturally deprive it of any semblance of legitimacy. Underlying these ideas is the presupposition that certainty must be grounded on some objective support which goes beyond subjective belief. In classical thought, this objectivity has its substantive and external metaphysical foundations, be it nature, natural law, or the transcendent providence of a God. For the modern view, however, this objectivity can only depend on a non-substantive and formal structure inherent in the subject or thinking as such, be it the formal rules of thinking, a transcendental subject prior to and beyond the reach of experience, or a particular conception of the scientific method. Since such an objectivity is warranted by a structure preceding all experiences in a merely subjective sense, it is universal nonetheless. Universality and objectivity coincide exactly in reason.

This view of reason, which conceived of reason in terms of universality and objectivity, was later replaced by alternative conceptions of reason where either contextuality or relativity became a decisive constraint. Once reason is seen as operative only within particular forms of life, particular historical junctures, or other particular circumstances, then universalism, which was intimately connected to reason's capacity in transcending given contexts, must give way to all sorts of particularism. Validity or legitimacy must thus be limited to the range of specific forms of life or local conceptions of reason, rather than as a free-ranging notion of universal legitimacy.

The same happens to the issues of identity. Enlightenment universalism believes that human beings possess a common humanity in which their genuine nature or essence is to be found. The legitimacy of all aspirations, claims or institutions depends on whether they are ultimately derived from or beneficial to this universal human nature. Behind this idea was the revolt against the hierarchical system of feudal society; it also reflected a prevalent weariness with European civilization of the day when the exotic charms of other civilizations appeared on the horizon. But soon a reverse trend took place. Romanticism, nationalism, feminism and other intellectual currents began to underline the significance of individual or differentiated identities, and to call into question the usefulness of a universal human nature in comprehending the emphatically cultural and historical nature of

human existence. Behind those thoughts is the highly explosive idea that the more a feature is uniquely characteristic of one's identity, the more it is idiosyncratically mine and represents my authentic self, the better it is qualified to be my genuine identity. In contrast, since a universal identity is always the result of a process of abstraction and is often formal and anemic, it cannot reveal one's most significant characteristics and the differences from others.

Those two groups of ideas can be conveniently related to the actual developments of modern world history. Given the fact that imperialism and colonialism had imposed on vast part of humanity a particular, perverted interpretation of human nature as such, beginning from the 19th century claims to universality became suspects, just particularistic Western, capitalist, Christian and male domination in camouflage. Universal reason and universal human nature thus came under a dual criticism for being either a disguise of particular viewpoints or interests, or just chimeras. The result is that universality must abdicate in favor of particularity, no matter it is particular reason confined to a well defined context, or a specific, exclusive identity.

3. The Key Functions of Universalism

Once the belief in universal human nature and universal reason was repudiated, and correspondingly one or the other particularistic conception of reason and identity became dominate, it is natural that the possibility and tenability of universalism as a general principle is called into question. However, is it really possible to do without universalism? It is beyond the scope of this paper to argue in general for the crucial roles played by universal concepts and principles, a proper treatment of which would involve dealing with a vast amount of epistemological and ethical issues. Nevertheless, I believe that universalism does play a critical role with regard to the questions of identity and evaluation and therefore cannot be bargained away lightly by those who still believe in reason and justice.

First, with regard to identity, there is an important conceptual distinction to be reckoned with: although a subject is constituted by his or her identities, by what or who the person is, the subject nonetheless is always in a position to interpret, to shape, or to choose freely those identities. Broadly speaking, the identities an individual possesses (or encounters) can be divided into the voluntary ones and ascriptive ones.² In theory, an agent could accept or reject the former ones while has no room for choice in regard to the latter. However, no matter whether an identity could be chosen or not, it is nevertheless subject to interpretation, evaluation and even revision by the agent. In the case of an ascriptive identity, even though the individual cannot rid herself of it, the ways in which she looks at that fact, the meaning and significance to be attached to the identity, and her attitude towards this indelible characteristic of her, are still numerous and full of nuanced possibilities. And in the case of voluntary identities, the options for evaluation, choice, revision or suppression would certainly be even wider.

² Gutmann distinguishes between four kinds of identity groups, rather than kinds of identities. For the purpose of this paper, the aforementioned two terms are borrowed from her, though used in a different context. See Amy Gutmann, *Identity in Democracy*, Princeton: Princeton University Press, 2003, pp. 30-34.

Here is the nub of the issues of identity: evaluation and choice obviously presuppose that the agent can juxtapose and compare these identities with 'others', with other possible identities. In other words, to the extent that the subject is allowed some autonomy in questions of identity, it follows that

(1) The individual as a subject is not entirely sunk into, as it were, her given identities, but is able to detach herself away from them and to observe and evaluate these identities.

(2) A particular identity is not something that is simply given, but admits of interpretation and reshaping by the subject. That means it is possible, in principle, for the agent to narrate and to interpret the identities attached to her in her own terms. We can call this feature of identity its narrativeness, which involves shifting and nuanced meanings to be attached to the biographical story being told when identity is being represented.

(3) Given that comparison and evaluation is necessarily involved in the act of interpretation, and that both voluntary and ascriptive identities are subject to it, it follows that they are constantly being compared with one another for purposes of evaluation. The evaluation in question could be concerned with rightness (right or wrong), value (beneficial or harmful), worth (honorable, noble, mediocre, or shameful) or other aspects of an identity.

(4) However, comparison requires a common measure of the things being compared, or at least presupposes that some relevant reasons can be offered by the agent to explain the considerations behind her accepting, repudiating, imagining or even aspiring for this or that identity. The availability of reasons or measures of this sort indicates not only that those optional identities are commensurable, but also that the commensurable dimensions can be conceptually grasped by the common measure. And even if no definitive common measure is available, some parameters for comparison will do. In other words, the possibility of comparison, and the reasons for decision and preference, reveals that there are common values or concerns behind or beyond those particular identities. Being 'common' and 'beyond', they are 'universal' in a special sense. Universal here certainly refers to the universality of the validity of the reason being deployed by the subject who must transcend the confinement of her particular identity. This kind of reason would therefore transcend the horizons of those optional identities being compared and evaluated.

What characterizes these reasons? As stated above, reasons of this kind constitute the core of evaluations and value judgments in terms of which identities are compared and endorsed. The fact that these reflections on value can serve as reasons, means that they are rationally warranted for these identities (or in the eyes of those who endorse these identities), so that the choices, repudiations, or revisions of one's identity in terms of those reasons would also be reasonable. Then what is the foundation for this justification?

Universalism with regard to identity has thus been reframed in a specific form: people's choice or preference concerning identity should be understood as an act in which more or less autonomy is always involved, and therefore it is also an act that always involves evaluation on the part of the subject. However, evaluation logically presupposes a higher value serving as a benchmark that is more universal in the sense that it must 'over-arch' and thus transcend the options to be compared and evaluated. It should be emphasized that the inescapable presence of evaluation whenever the issues of identity is concerned is not just a fact; more importantly, it is also the source where identity derives its fundamentally crucial moral significance, viz. autonomy, justification, and value orienta-

tions. Now, for evaluation to be possible (to be more than preference), a distinction between subjective (ethno-centric) and non-subjective (non-ethno-centric) evaluation has to be maintained. This distinction, however, presupposes that the reasons (or measures) for evaluation transcend the horizons currently upheld by the parties concerned, and proved to be reasonable in some 'universalistic' manner.

How should 'reasonableness' in this context be defined? The Habermasian idea of communicative rationality, and Rawlsian public reason, are two likely candidates familiar to us these days. Both consider the public nature of justification as the source of reasonableness. In Habermas's view the way in which ideal communication is constituted is a sure test for the reasonableness of a communicatively endorsed identity; while Rawls believes that the political character of public reason together with the reciprocity among citizens is precisely the definition of being reasonable. There is no need to confine ourselves to either of these two views. Nevertheless, since identity becomes a meaningful issue precisely in the context of trying to justify the rightness or the worth of my identity in front of others, the obvious way to define the reasonableness of my reasons for my choices would be to show their validity in terms of other options (or if we shift our focus from reason to the agent who made the choice, then it is to the parties endorsing other options). To refuse to make a reasoned evaluation in this sense is tantamount to return to a self-centric (ethno-centric) state, and thus to abandon the pursuit of autonomy, and consequently to be enmeshed in one's current, 'positive' identity. Nowadays self-identity has already been generally considered to be a fundamental value requiring respectful attention from all concerned. But isn't it the active role played by the individual in choosing and nourishing an identity, rather than the options of identity themselves, which serves as the basis for the respect and attention in question? Furthermore, is not this respect and attention realized precisely in the requirement that our reasons for identity be recognized by other parties?

Bearing this in mind, a further question arises that even if we conceive the issue of identity in terms of the requirements of evaluation (autonomous choice in the light of reasonable evaluation), and recognize the inevitable presence of universality, we still need to clarify why recognition by others or in terms of other options is required to establish the universality in question? What sort of mechanism and presuppositions are involved in this process?

4. Universality and Reciprocity

The types of reasons required by claims to universality could be derived from various sources; they are also subject to challenges from many perspectives. In its long history universalism has relied on some or other objective and transcendent foundations to supply the reasons of a universal nature. But first to go had been the classical metaphysics and transcendent religions; Platonic realism, Aristotelian teleology, Stoic rationalism, and Christian theism all lost their previous authority and can no longer be cited as the source of universalistic reasons. The ensuing modern naturalisms (for instance the new scientific outlooks) had their faith in a common human nature of desires and passions. Although this has for a while been considered robust ground for erecting universalism, it was soon challenged by historicism, relativism, and subjectivism of one type or another. Later on,

along with value pluralism coming to be seen as a 'fact' and nationalism, communitarianism and feminism making giant strides in intellectual as well as practical spheres, identity has become a matter of searching for 'difference' rather than what is common. Accordingly, it is hard to entertain overarching reasons for identity claims, and universalism has lost its ground.

However, if the transcendent and naturalistic variety of universalism is no longer available, can there be other sources of universality?

An examination of the aforementioned 'non-eccentric or non-ethnocentric types of evaluation' can shed some light on our approach. As explained above, reasons for evaluating identity are required to reach beyond the current horizons of one's identity. They must be given and justified in a more universal context. Such a more universal context takes shape precisely when the reasons proffered are understood and recognized as valid by people situated in other horizons of identity.

However, what is involved in 'recognition from others' is rather complicated. Gutmann & Thompson distinguishes three principles of deliberation: prudence, reciprocity, and impartiality.³ Since prudence is obviously eccentric or ethno-centric, only reciprocity and impartiality could provide the context in which universal reasons are to be applicable. But the kinds of universality entailed by reciprocity and impartiality respectively are sharply different.

In regard to our question, the crucial difference between reciprocity and impartiality lies in the different kinds of reasons these two principles require. The kind of reason the principle of reciprocity requires are those that are acceptable to others from their own points of view, which are called by Gutmann & Thompson 'mutually acceptable'. On the other hand, the reasons the principle of impartiality requires are ones that are general and overarching that will be recognized as valid only when each party has suppressed or got freed from its own particularistic point of view. Gutmann & Thompson characterizes this kind of reasons as 'universally justifiable'.

Accordingly, there is substantive difference between the universalities originating from these two principles. As Gutmann & Thompson list in their work, their motivations, processes, and aims are all different. As far as our purpose is concerned, however, we should note that when one chooses one option as more right or worthier, one's reason should be recognized by other people, which implies in turn that there should be dialogues and persuasions between the reason and other options concerning the various criteria of rightness and worthiness. In other words, since we have to avoid ethnocentricity and respect the autonomous recognition from others, the recognition we need can only be derived from the principle of reciprocity. The universality of reason that is provided by principle of reciprocity is the one that is required.

Following the mode of reciprocity, the process in which recognition is to be won would involve diverse points of view and agents. It therefore has the following characteristics:

(1) This process does not assume an abstract subject; it starts from the concrete and particular agents, thus avoids contentious philosophical assumptions and expresses respect for the particularity of individuals.

³ Amy Guttmann & Dennis Thompson, *Democracy and Disagreement*, Cambridge, MA.: Harvard University Press, 1996, pp. 52-63.

(2) The reasons being examined and adopted in this process are not derived from some independent sources and whose validity has been warranted in an a priori fashion, but are contingent and contested reasons. Individual agent's autonomy has a major role to play in examining and evaluating them.

(3) This process affirms that the differences of the subjects are legitimate sources of the differences in the reasons proffered for consideration. The reasons considered in this process thus take into account the differences between agents and leave room for value pluralism.

(4) This process also takes notice of the contingency and relativity of such factors as historical, cultural and other conjunctural contexts; they are seen as legitimate sources of the difference of reasons. In this regard, they should be taken into account and synthesized, as it were, in a 'fusion of horizons'. They constitute as a matter of fact rich resources of experience and thought.

(5) This process also requires equal right and status for people as the authors and judges of reasons. This equality consists in the equal concern and respect for beliefs, interests, identity, and life experience. This kind of equality could not be just formal equality.

It is difficult to sort out all the implications of these characteristics. Nonetheless it is evident that they entail powerful and multifaceted normative demands. It should be emphasized here that universalism has always claimed that it was mandated to facilitate human progress and be a critical force against dogmatism and vested interests. However, since universalism in its historical modes was confined to more or less metaphysical, hegemonic, and authoritarian foundations, it has gradually lost the ability to fulfill this mission. The kind of universality based on the principle of reciprocity, however, can bring about values and ideals that are not substantive, hence not a particular masquerading as universal. By these normative determinations, 'progress' and 'criticism', the two most significant functions of universalistic thinking, seem to have attained a more persuasive account in theory.

5. From Universalism in Justification to Universalism in Identity

But is one's identity really a matter susceptible to evaluation based upon universalistic reasons? As we mentioned earlier, this kind of evaluation is indeed necessary and inevitable if individual autonomy is taken seriously. But is the application of universalistic reasons fair to the issue of identity?

This is a thorny question, given that identity consisted in too numerous things such as religion, culture, ethnicity, social and economic position, gender, lifestyle, sexual orientation, etc. No single standard is available to cover such a diverse variety of aspects; rather, appeal must be made to criteria that are internal to these several spheres. It should be noted, however, that on the issue of identity there is always a public dimension to be considered. To be sure, one's identity is always a matter of one's own construction and self-expression. The preeminence of the agent's own reasons in evaluating her choices is thus only a corollary of the respect others owe her. Yet, for instance, when it comes to the religious dimension of someone's identity, we don't just examine the validity and value of the faith in terms of its own logic and presuppositions, nor are we merely inter-

ested in how the believer understands and evaluates his or her own beliefs. We must also look into what the religiously orientated identity means to other people in the wider community, like whether it implies discrimination against others. This is of course precisely the reason why universalistic consideration is involved in judging identity in the first place. It was here that the moral dimension of an identity becomes salient. Universalistic reasons are required for choosing an identity because it is in this type of reasons that our respect for and attention to others find proper expression.

We have to concede that this demand, though justified in its own right, overlooked some special aspects of the problem of identity. As we argued earlier, both the evaluative comparison between options of identity, and the admission of reasons in accordance with the principle of reciprocity, would have to refer to conceptions of the good, and thus engage in what Charles Taylor called 'strong evaluation'. Since the conceptions of value operative on this level normally are saturated with the commitments of the agent, or even objective sources of values that are constitutive of her commitments, the evaluative reasons would have to refer to a host of cultural, historical, religious and metaphysical beliefs.⁴ A universalism that refers only to the principle of the respect for others would therefore be too poor and powerless to cope with the numerous differences and disagreements that normally plague the issue of identity. To be sure, this fact shows clearly that no universalism should expect to eliminate or overcome value pluralism or reasonable disagreements.⁵ Moreover, universalism is definitely not a form of monism. It is at a very far remove from the belief that to every single issue there is only one single right answer, i.e., universally valid answer⁶ to be endorsed by all and everyone concerned in a manner consistent with the principle of reciprocity. The question then becomes how universalism is to pursue reasoned evaluation in accordance with the principle of reciprocity, while admitting that more than one right conclusion may follow from the process? Here, we should further clarify the relationship between universalism in justification and universalism in identity as follows.

(1) In view of the fact of reasonable disagreement, the efficacy of justification by reasoning must not be overestimated. Normally it is very likely that people would come to different opinions and judgments on many questions even after conscientiously exercising their reason looking for the best argument.⁷

(2) The Habermasian distinction between *Verständigung* and *Einverständnis* must be acknowledged in our pursuit of recognition according to the principle of reciprocity.⁸ In most cases, what is required by, and possible in, social life is merely the mutual understanding of those in disagreements, not convergence and consensus. But both *Verständigung* and *Einverständnis* are essentially different from *Verdinglichung* of otherness, and from manipulating or coercing others through strategic and instrumental rationality.

⁴ See Charles Taylor list of instances of the 'sources of the self'. Cf. Charles Taylor, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

⁵ There is big difference between value pluralism and reasonable disagreement. See Charles Larmore, *The Morals of Modernity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, ch. 7.

⁶ This is Isaiah Berlin's understanding of monism, and possibly of universalism. See "The pursuit of the Ideal (1988)", in: Henry Hardy (ed.), *The Proper Study of Mankind: An Anthology of Essays*, New York: Farrar, Straus and Giroux, 1997, pp. 1-16.

⁷ See the more recent writings of John Rawls as well as the reference to Charles Larmore above.

⁸ I borrow this distinction from Maeve Cooke, *Language and Reason: A Study of Habermas's Pragmatics*, Cambridge, MA.: The MIT Press, 1994, pp. 110-117. Certainly, this significant differentiation originates from Habermas, but its actual meaning still needs further clarification.

They allow for inclusion of and respect for others even though no agreement is reached with others. This attitude partially defines universalism, if it is not universalism itself.

(3) None the less, human commitment to conceptions of values, whether from individuals or from groups, is not to be viewed as accomplished, rigid and fixed, but is subject to change. This is not only a historical and psychological fact; on it relies the possibility of individual autonomy. The question is whether change can take place in a reasoned manner, as a result of collaboration and interaction within the social context. The possibility of universalism also to a great extent depends on the realization of this condition. Social sciences often suppose that human beliefs and values manifest themselves as fixed and incorrigible dispositions. If there should have been any change, this is taken as nothing but the result of an adaptive strategy, and not that of reasoned learning and convergence. This kind of presupposition leads to an extremely rigid image of identity-formation. Once this image becomes more flexible, the universalism in justification will still contribute to solving the issue of identity.

(4) Now, even if we still want to insist on the possibility of reaching consensus on questions of identity, universalism in justification would likely to help distinguish between consensus in a participationist sense and consensus in an integrationist sense and between the two types of universalism that correspond to them respectively.⁹ Universalistic identity in the integrationist sense refers to an identity that is based upon substantial consensus in values, and manifests itself in national spirits, modes of life, *Weltanschauungen*, and even in the republican ideal of community life that go beyond particularistic identity. Universalistic identity in the participationist sense refers to a common pursuit consisting of egalitarian communication and inaction. The role an individual plays in this activity is composed of his or her rights, duties and norms of action, which are summarized in the idea of citizenship. The aim of this activity is only to seek for a better personal life with regard to justification and morality. In this sense, citizenship is not one more identity in competition with other identities, but signifies acts, attitudes and norms in the light of which our various identities engage in reflective choice. Universalism requires this common act of choice. It therefore takes citizenship as its model. Then universalism does not conflict with conceptions of values behind various identities, but aims to 'enlarge and refine' this kind of conceptions of values.

Conclusion

This paper intends to answer this question: in what sense universalism is necessary and can be justified with respect to the issues of identity and justification. We have pointed out that if identity intends to leave room for autonomous choice to the individuals, it should presuppose some overarching values as the reason for evaluative comparison and choice. Furthermore, to exclude ethno-centrism, these reasons should be acceptable to other people. However, in order to 'be acceptable to other people', these reasons should

⁹ This distinction comes from Seyla Benhabib, see Seyla Benhabib, *Situating the Self*, New York: Routledge, 1992, pp. 76ff. The general understanding of universalism in this paper is in principle not far from Seyla Benhabib's interactive universalism, see also Seyla Benhabib, *The Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Era*, Princeton, NJ.: Princeton University Press, 2002.

be subject to the principle of reciprocity, that is, the process of reaching consensus must leave room for the participants to have their difference and multiple say.

Does the pursuit of consensus in this universalistic mode overestimate the capacity of reason and violates the sanctity of personal identity? These worries are unnecessary in view of the following points: 1. Reasonable disagreement is normal. 2. The value of coming to understanding is not secondary to a conclusive consensus when equality and respect for others are concerned. 3. To revise or modify one's identity because of challenge from reasons does not violate its sanctity. 4. This universalistic construction of identity is concerned with equality of communication and interaction; it has nothing to do with issues of identity that are of purely personal, private concern.

Common Pitfalls in Enlightenment-Bashing

Enlightenment-bashing has been in fashion for decades. Post-Modernists, Orientalists, Theists, Neo-Confucians, Marxists, Feminists, etc. have been attacking Enlightenment reason from various perspectives, and most of the time they did not hesitate to declare the “failure of Enlightenment,” so to speak. In my humble opinion, however, even though these critics might have occasionally made a few interesting points in their writings, on the whole they were misled or misleading in principle to begin with. As a result, their discontents of Enlightenment and thus their apparent indignation toward the Enlightenment thinkers are based on, among other things, a misplaced sense of “political correctness” that has corrupted quite a few intelligent minds lately. What follows are a few of my observations about the mistakes these attackers often commit in their interpretation and characterization of Enlightenment.

1. Confusion between the Philosophical Arguments and the Alleged Effects of Enlightenment

Enlightenment in Europe was primarily a movement led by the philosophers who intended to discover fundamental mistakes in the body of human ideas on the theoretical level and hence endeavor to correct those mistakes. Philosophers such as Kant observed that, in the past, most people had relied on so-called “authorities,” instead of their own thinking, to acquire fundamental truths on which to live their lives. However, these authorities are not reliable in supplying so-called “truths” for our fundamental beliefs. Furthermore, truths in the form of conclusions, if not accepted after one’s own understanding and reasoning, would be worthless in grounding one’s basic beliefs. They made these claims after a painstaking process of systematic analysis and argument, but did not thereby make any predictions about how history will actually proceed.

Therefore, the “value” of philosophical truths, according to the Enlightenment philosophers, does not, in its most relevant sense, consist in their perceived causal effect of bringing about the improvement of society and welcomed change of history after their insemination, but rather in leading each individual’s evaluation of her own way of life for its intrinsic worth. In other words, Enlightenment thinkers called on people to use their own reasoning capacity to reach the truth of life, and it is this kind of intellectual self-reliance that lays a foundation for one’s dignified and respectable life before anything else that follows. As for the factual consequence of a philosophical idea in the forthcoming history, few philosophers would venture to offer any promise or prediction thereof because they did not think that they could play a better role as fortune-tellers just by engaging themselves more in philosophical reflections. Neither would they think that, as philosophical thinkers, their lack of fortune-telling capability was anything to be apologetic about. This is so just like that, as it were, when you see a group of misinformed people

drinking toxic liquid, you put effort to persuade them to stop drinking it. On such an occasion, the only reason you need to justify your intervention is that you know that the toxic liquid is harmful to them and if they were not misinformed they would choose not to drink it. As for what further consequences your act of saving their lives would lead to for society at large, you do not need to take into consideration. Philosophers such as Kant considered a person's rationality and reason-based autonomy the precondition of a moral life, and had inherited the basic idea in Socrates' motto, "Unexamined life is not worth living". Therefore, if we want to evaluate Enlightenment as meant to be, the most important thing we need to do is reflect on the validity of philosophical arguments about intrinsic values of human life before we speculate on anything else that can only be answered on empirical grounds.

Some French Enlightenment thinkers such as Voltaire and Diderot were more politically minded, and did envision a better social and political situation as a possible consequence of Enlightenment they were proposing. But their prospect about future history was not an essential part of their argument, and was of second rank to their prescriptive identification with the philosophical ideas of Enlightenment. After all, the question of whether one idea can be defended at a philosophical level is radically different from that of what actual consequences it might lead to at the empirical level. Moreover, with respect to the causal relation between different historical events, due to the particular difficulties of the subject itself, the best historians would be reluctant to make conclusive claims even after conducting substantial empirical research.

However, many critics and objectors of Enlightenment disregarded the philosophical argumentation of Enlightenment ideas, and hastened to complain about how dislikable some present social and political conditions are and then blame them on Enlightenment. They only pay attention to what they think, with little ground, as the bad effects of Enlightenment in the social history, and ignore the crucial question of whether the Enlightenment philosophy is theoretically justifiable.

Most Chinese intellectuals of May Fourth period, as we know, took the reconstruction of Chinese society as their own task when they began to try to learn something from the Western Enlightenment, and that was truly admirable. However, they did not appear to be interested in the philosophical justification of those new ideas from the West. They took the new ideas as the catholicon of changing the world, without asking what the philosophical justification of these ideas was and if the justification was valid. In such a case, their own attitude of unreflective conformity to what they perceived as disease-curing ideas is exactly what the Enlightenment thinkers wanted to have people say goodbye to. Moreover, insofar as they wanted to make use of those allegedly "enlightened" followers so as to serve their social and political agenda, they reversed the logic of Enlightenment philosophy as expressed by Kant, that is, they treated human beings as means rather than ends. So construed, how can we still view them as Chinese followers of Western Enlightenment? The fact is, those master-minds of the Chinese revolution were often labeled as "Enlightenment flagmen" and thus praised or blamed thereby. In my opinion, this mismatch is partly due to the confusion in question.

As I take it, if we want to re-evaluate the meaning of Enlightenment in a sensible manner, we should firstly examine the validity of the Enlightenment philosophy, and pose the question: "Is the life conceived by Enlightenment philosophers really better than the life in the past?" And only after we have answered the first question can we further ask what kind of transition Enlightenment has brought about. And then, we can make sense

of the third question, that is, whether the life after Enlightenment has become better or not. If we did not answer the first question, this last question would be pointless, and any normative evaluation of Enlightenment would also be arbitrary and futile.

2. Misinterpretation of Rationalism and Empiricism

Since the most powerful Enlightenment movement took place in France, recent commentators in China have had a tendency to contrast British Empiricist tradition to the Continental Rationalism in Enlightenment. Here, they seem to have forgotten that no matter what else happened, Enlightenment movement overwhelmed British society as well, and their Empiricist thinkers are also often regarded as Enlightenment thinkers. So such an Empiricism/Enlightenment contrast is misleading. These commentators claimed that Enlightenment Rationalism led to revolution and despotism in French Revolution whereas the Empiricist way of thinking, on the contrary, led to mild democratic reform in Britain. Such a description seems to make some sense at first glance, but is actually based on a misinterpretation of Enlightenment reason and Continental Rationalism.

As we have discussed above, the major initiative of Continental, especially Kantian, Rationalism is to encourage everyone to use their own intellect to reach their judgment and thereby make free choices, while violent revolution and despotism are just contrary to this thought. We should rather say that the Romantic Movement, as a reaction against Enlightenment, was more or less responsible for the violence and despotism of French Revolution. As for the Marxist idea of “social existence determines social ideology”, which had an obvious connection with some form of violent revolution and totalitarianism, it is just the opposite of Enlightenment reason. It is so because such a deterministic idea has to deny the possibility for a person to be an autonomous subject with free will. If what we want and what we do are determined by our economic status, as the Marxist claims, there would be no difference between rational and irrational, enlightened and unenlightened. Many people believe that anything that negates theocracy would be part of Enlightenment thought, but economic determinism, though anti-theocracy, also has a strong anti-intellectual tendency, which makes it an antithesis of the Enlightenment reason.

Philosophical Empiricists such as Locke and Mill failed when they tried to extend their Empiricism to areas of ethics and political theory. As for why their moral and political philosophy often appears to be persuasive, it is because they have introduced basic principles of Rationalism implicitly into their argumentation, not because they have insisted on principles of Empiricism consistently. Locke’s assumption of “state of nature” and Mill’s defense of the absolute value of free speech in *On Liberty*, for example, are not based on findings of empirical facts, but on the deontological principles of equal worth of all rational beings and respect for persons, which they did not state explicitly.

We often hear a viewpoint like this: Enlightenment represents a drastic inflation of the rationality of means and a rapid decline of the rationality of end. Here, by the so-called “rationality of means” or “instrumental rationality” they usually refer to scientific rationality. But in fact, modern scientific reason does not primarily concern instrumentality, and only engineering and technology do. So construed, the pursuit in pure science is compatible with the humanistic concern of the rationality of end. What science aims at is

not instrumental efficiency, but the intrinsic value of human knowledge and understanding itself. In line with our humanistic appreciation of moral values, science promotes human freedom, self-discipline, self-knowledge, and self-liberation as its purposes. On top of that, science also helps us make and use instruments more efficiently and provides theoretical basis for technology. But this instrumental aspect of scientific reason is not part of Enlightenment reason. Central to the Enlightenment thought is the notion that man is the only possible objective end, that is, the notion that we must always treat human beings as members of a kingdom of ends and never use them as mere means.

But the so-called Enlightenment thinkers in early modern China were taking the issue in exactly the opposite direction. They took science exclusively as a means of technical empowerment for military strength and material wealth that would supposedly lead to national pride and glory. Most of them embraced Darwinian evolutionary theory and on that basis they celebrated the slogan "Knowledge is power" and began their national campaigns. But philosophically speaking, the idea of natural selection of social Darwinism is actually contrary to Enlightenment thought that argues for the freedom and dignity of each and every individual person. When later scholars called them "Chinese Enlightenment thinkers," the word "Enlightenment" has been mostly used in an instrumentalist manner, which is opposed to the original sense of the word. At this point, we should have realized how badly the Chinese modern history has been misinterpreted, and the misunderstanding of Enlightenment in terms of instrumental rationality is a major source of such a misinterpretation of history.

3. Enlightenment, Individualism, and Moral Fall

In both the East and the West, those who reflect on Enlightenment from "Post-Modern" or Theo-Conservative perspectives often claim that Enlightenment reason pertains only to economic rationality of a person who aims to "maximize self-interest". As a result, they seem to believe that Enlightenment has led to our endless robbery of the natural resources and thus the destruction of environment. The so-called "economic rationality" has, in their opinion, turned modern people apathetic to other human being's well-being and even to their own offspring's life conditions, and thus made them unable to build a sustainable society. In other words, for them, the rationality of Enlightenment encourages people to become extremely selfish, and thus has led to the complete downfall of morality.

We can certainly discuss what Enlightenment movement as a historical event has led to as a matter of fact, again, on some empirical ground, but to explain the thought of Enlightenment in this way is completely wrong.

For an overview, we just need to consider the most influential moral theories proposed and defended by the Enlightenment philosophers. Kant's deontological moral philosophy, for example, commands us to treat not only all human beings around us as equal "ends", but also all potential rational beings in the future as free subjects with equal dignity. This idea is contrary to the concept of economic rationality. Along the Empiricist line, the ethics of Utilitarianism represented by Mill who was an Empiricist, is often summed up in a sentence as follows: "a morally commendable conduct is a conduct that brings about the greatest happiness of the greatest number," which is also contrary to the so-called morality of "self-interest". The concept of inalienable human rights, which has

developed in line with Enlightenment, also requires us to treat all human beings equally as right-bearing persons. How can all of this be interpreted as advocating selfish "Individualism" and the theoretical source of moral nihilism?

The confusion comes from a misinterpretation of Liberalism. Here Liberalism was wrongly taken as a theory that maintains that everyone should be responsible only for one's own economical benefit, without considering the benefit of other fellow beings. In the debate between Communitarianism and Individualism, the Communitarian attack on its rival is always based on a wrong assumption about the Individualism that manifests in the Enlightenment thought. In short, while the Enlightenment Individualism claims rightly that it is individuals alone, instead of any kind of group, that could be bearers of ultimate values, the Communitarian distorts it into a theory of ontological identity, a theory that insists that individuals can exist in isolation from a community. We can surely see the validity of the Communitarian claim that the identification of self is, at a certain level, constructed through inter-personal relations and role-playing in a community. But this claim about the formation of individual "identity" has no bearing on the issue of whether anything other than individuals can be bearer of any non-instrumental values. An individual's dependence on a community for his social identity does not thus enable the community to enjoy the intrinsic values of life such as happiness, dignity, and affection, etc. These are non-instrumental values that can only be realized in individuals and form the basis for understanding all so-called "group values". Such an account of Individualism is the common ground of Liberalism in Enlightenment thought, and is well grounded through philosophical justification. The Communitarian critique of the liberal conception of Individualism is only a result of conceptual confusion, and the problem here is not about the conflict between different ideological biases, but about the validity of theories.

Finally, there is one more point I want to make as follows. The book titled *Dialectic of Enlightenment*, authored by Horkheimer and Adorno of Frankfurt School, has also been very influential among Enlightenment-bashing practitioners. While readers of this book concentrate on the authors' remarks about the Enlightenment as a historical event, they may not get a chance to reflect on the nature of dialectics as a methodology. They may not realize that no matter what historical event is treated in the framework of dialectics, this event will be necessarily interpreted as a process that will lead to a final negation of its own nature. In other words, no matter how an event actually proceeds, believers of dialectics will always interpret it as one of self-negation with no exception. Therefore, we can anticipate the conclusion of the book by reading only its title. If so, how can we take the conclusion about Enlightenment in the book seriously?

Up till now, I have made a few sketchy observations about the current intellectual sport of Enlightenment-bashing. As for a detailed philosophical analysis, I need to do more substantial research on the topic. I hope I will get a chance to do that in the future.

The Legitimacy Crisis of Enlightenment Challenges to Chinese Enlightenment

In the history of western thoughts, enlightenment refers specifically to a historical period and it can be defined broadly and narrowly. Enlightenment, in the narrow sense, means the French Enlightenment in 18th century. It signifies, in the broad sense, the basic spirit of modern philosophy. In 18th century, the Germans strikingly paid close attention to the significance of enlightenment. Kant sees enlightenment as "man's emergence from his self-incurred immaturity." And *Sapere aude!* (Have courage to use your own understanding!) is taken as the motto of enlightenment. Kant also emphasized that Germany at that time was not enlightened, but still in the process. Although such words as "enlightenment", "enlightenmentism", or "enlightenment movement" are applied in different contexts, they do mean the same thing.

According to Kant's general definition, enlightenment is an inevitable stage of human history. That Modernization is based on and directed by enlightenmentism makes it easy to understand: Why does China need enlightenment and why did it actually happen in China? From modern period, China has been on the way of modernization opened by the west. Thus enlightenment is a stage China must experience. However, China has to face a more complicated situation than the west for there is a "time gap" and enlightenment itself is a borrowed idea. In some sense, western enlightenment is a kind of self-enlightenment, while Chinese enlightenment is to enlighten Chinese tradition by adopting western thoughts.

The concept of enlightenment means moving from darkness to light. Plato's cave can be used to elucidate the directing thoughts of enlightenment: the mass is in the darkness, and the enlightenment thinkers have to undertake the task of enlightening. The key to the success of western enlightenment is that its legitimacy is the recognized, and that the intellectuals obtained the privilege of representing the mass. However, Chinese enlightenment has to face a condition far more complicated, and its legitimacy is severely challenged. In some sense, western enlightenment is kind of self-renovation, while Chinese enlightenment tries to enlighten Chinese tradition by adopting foreign ideas. The rival of western enlightenment is the declining and disappearing western tradition. But Chinese tradition, the object of Chinese enlightenment, seems to regain its vitality, instead of disappearing. There are two reasons: On the one hand, the tradition regained its legitimate status after western self-reflection on the weakness of enlightenment; on the other hand, the quarrel between the moderns and the ancients of Chinese enlightenment was complicated by the conflict between China and the west, that is, by the crash between Chinese culture and western culture. In one word, the complexity lies in the fact that Chinese enlightenment is not finished, but on the way.

This paper intends to analyze the legitimacy crisis faced by Chinese enlightenment.

1. Enlightenment, lasting from the 17th century to the 19th century, was a movement of rationalism, initiated by western scholars to fight against feudal despotism, religious superstition, and barbarism, to advocate science, to boost knowledge, and to educate the masses. It took rational self-consciousness as the core, science as the truth, freedom as aim. Enlightenment did contribute a lot to the western modern transformation. But since the latter part of the 19th century, and especially after World War II, the westerners began to question the optimism of enlightenment, and to reflect on it thoroughly.

As a historical period, western enlightenment happened after Renaissance and religious reformations, when the authority of Christian theology declined, the natural sciences developed quickly, and the modernization was on the wing. The legitimacy of enlightenment is indicated by such advanced ideas as rationalism, scientific spirit and social and political ideals. The centre is rationalism. Descartes's "I think, therefore I am", the first principle of metaphysics, not only laid the foundation of modern philosophy, but supplied the orientation of enlightenment. This implied the principle of subjectivity, anti-traditional critical spirit, and the scientific rationalism. Modern philosophy does not take subjective reason as its expressive form. Reason is interpreted as objective, infinite, and absolute, but its essence is actually the limited reason of human which is "changed by metaphysics". Here arises the question: Man's attempt to replace God by reason, through sanctifying reason or rationalizing God, ended not only in "God is dead", but reason itself retreating to its original human form. That is, reason is not capable to fulfill the empty place left by God's death. Enlightenment does have its limitations, such as the non-historicism, including some enlightenment thinkers' non-historical criticism of Christianity. The disclosure of these limitations is not enough to shake the legitimacy of enlightenment. What achieved this goal is the criticism of rationalism (scientificism). Since the latter part of 19th century, philosophers began to reflect upon rationalism, its blind optimism, unlimited scientificism, and overstepped humanism. The limitations are considered as the causes of various problems. The latest criticism was postmodernism of the 1980s, which aimed to subvert the legitimacy of enlightenment, by deconstructing its rationalism.

Western criticism of enlightenment was carried out only after its accomplishment, while Chinese enlightenment encountered difficulties on its way.

Modernization, originated from the west, has been becoming a global movement, which make western enlightenment connote a universal meaning: Modernization forces every civilization to be baptized by enlightenment. Thus decides the nature of Chinese enlightenment: To enlighten by adopting western ideas. The resources were not derived from inside, thus the quarrel between the ancient and the modern was in some sense caused by that between China and West. These two facts happened at nearly the same time: In the west, enlightenment was the preparation for modernization; in China, Modernization needed enlightenment. The western enlightenment lasted for about 300 years, which influenced gradually all levels of society. Chinese enlightenment intended to accomplish at one try, which made its ideas far from deep-rooted, and its influence quite limited.

Chinese enlightenment began under a special historical condition, which determined its fate: began with and trapped by salvation. The result is "salvation is prioritized to enlightenment. Chinese enlightenment originated from the west, which was also the object of salvation. This predicament evoked the contradictory psychology of Chinese people. The quarrel between China and West triggered that between the ancients and

moderns, which further promoted the renaissance of Chinese tradition. It undermines the legitimacy of enlightenment whose object is just the tradition.

The legitimacy crisis of enlightenment was caused not only by the challenges against rationalism, but those against the undertakers. The nature of enlightenment determined that it is a movement led by intellectuals. China is surely not an exception, but there is something special. Chinese intellectuals tried to undertake the task of enlightening the mass. They could not form an independent social force because of their "innate disadvantages" During the period of Republic of China, there did exist a chance for them to lead the New Culture Movement to form a new Chinese culture. Unfortunately, salvation, instead of enlightenment, became the most urgent task of China. Therefore, the enlightenment of China did not finish, and was far from success. Then the intellectuals lost the privilege of representing social progress and people's benefits, and had to subject to power or retreat to the ivy tower to do research. Since the Reform and Open, Chinese intellectuals played a protagonist role in such movements as the discussion about the standard of truth, humanism, which indicated the recovery of enlightenment spirit. But before they could regain the dominant status, enlightenment had to confront the legitimacy crisis caused by postmodernism, and was threatened by the mass culture, which spread quickly all over the world, together with globalization.

The "time gap" between western and Chinese enlightenment is one of the reasons for its complicated situation. Western philosophers reflection on the limitations of enlightenment ensnare the Chinese, who are still in the process of enlightenment.

2. Against the historical background of drastic changes, Chinese enlightenment is troubled by a complex situation. When we began the enlightenment, Westerners started the reflection and criticism of it. Then the spirit of modernism was subverted by postmodernism, and the dominant status of elite culture was replaced by that of mass culture. The legitimacy of enlightenment lies in its rationality, its concept of truth, and rights of the masses. Enlightenment was no longer the incarnation of truth for its rationalism was questioned. What is more important is that elite culture is marginalized by mass culture, thus the intellectuals, as the undertakers of enlightenment, are no longer considered representatives of the masses, and lose their discursive power and social influence. Max Weber worried about irrationality following the rationalization of society. But we are moving towards irrationality before the complete rationalization. In other words, enlightenment seems to be out of date before it materializes its goals.

Since the latter part of the 19th century, the optimistic rationalism was challenged when the classical philosophy represented by Hegel declined gradually. Rationalism confronted with serious problems: Man's holiness was given a quitus by Darwin's evolutionism; the idealist idea of history was subverted by the historical materialism of Marx; the psychoanalysis of Freud showed that reason is not the controlling power of man; Schopenhauer, Kierkegaard, and Nietzsche helped irrationalism appear on the stage of history. Take Heidegger as one of the examples. In his early period, he disclosed the limitations of scientific rationalism based on the dualism of subject and object, and tried to solve the problem of being by ontological analysis of Dasein. In the later period, he further subverted Platonism, which dominated Western metaphysics for about 2000 years, and reinterpreted the relationship between "light" and "dark". He reversed Plato's allegory of the cave in his lecture *Platons Lehre von der Wahrheit* in 1931. In some sense, western philoso-

phy began with this allegory, and Heidegger's reaction to traditional metaphysics was made apparent in his reinterpretation. According to Plato, the world of truth is contrary to the world of daily life represented by the cave. Heidegger contends what philosophers should do is not to move from "Verborgenheit" (the cave – darkness) to "Unverborgenheit" (the outside – light), but the contrary. Heidegger does not suggest we live in darkness. But he contends that the shortcoming of western civilization lies in its loss of the light which is "more shiny than one thousand suns", and that we should try to reach, through light, the ontology of darkness.

Postmodernism goes more extreme than Heidegger.¹ Postmodernist criticism of modernism focuses on three aspects: reason, history, and man. Reason is the premise of modernism. From Descartes to Enlightenment and German classical philosophy after Kant, the theoretical argumentations of modernism are to defend reason, which was considered the origin of the progress of knowledge and society, domain of truth, and foundation of systematic knowledge. Reason was recognized as sufficient to establish theoretic and practical norms, upon which the social and the thought system would be set up to improve human society. Related to this kind of rationalism, modern philosophy took human history as a continuing totality, a process of realizing the aspirations and making progress by utilizing reason. Just like nature, there are certain rules, accessible to human reason, underlying the development of human being, which is a process of continuing self-transcendence and progress. All these have one thing in common: man is considered the centre of cosmos and episteme, the standard of everything. From postmodernist viewpoint, modernism of enlightenment formed modern western culture, boosted the social progress, but it did produce various sufferings and victims, among which are peasants, proletariats, women and minorities. In modern society, modernism invents, as Weber, Horkheimer, and Adorno point out, a set of disciplining institutions, norms and discourses to rationalize and legitimize the controlling and manipulating system. The extremely expanded reason designs, on one hand, the norms man must obey, and the rules history must follow. On the other hand, it neglects the difference and hierarchy produced by the production and reproduction of repressing bureaucracy. In fact, reason, historical rules, and man's absolute authority are nothing but illusions. In postmodernist view, man is not a rational, united subject, but decentred, and fragmented, just a kind of schizophrenic stream of desire. Thus history is not a totality of continuity, and there is no singular, capitalized History, only plural histories. That is, history is not the facts of old days, but the texts in different forms – memoirs, archives, reports, literary works, and cultural products. It is a series of discourses recording, narrating, and interpreting the past, an ideological expression of human collective desires.

The legitimacy of enlightenment lies in rationalism, whose legitimacy exists in science and truth. The "everything is permitted" relativism of postmodernism undermined Enlightenment by subverting the authority of reason and the traditional conception of truth. Thus, the anti-traditional enlightenment itself was questioned as tradition. Enlightenment was deconstructed when Chinese scholars were obsessed with deconstructing authority and tradition. Postmodernism is undoubtedly a powerful weapon of subverting the status quo. That is the reason postmodernism appreciates mass culture, which deconstructs the existing surroundings of enlightenment.

¹ Wu Qing, *Postmodernism in Western Philosophical Wisdom*, ed. Zhang Zhiwei, Ou Yangqian, Press of People's University, 2000.

3. In some sense, Chinese modernization does not finish. Neither does the enlightenment. But the social and cultural environments are no longer suitable for it. Postmodernism appreciates the mass culture subverting enlightenment legitimacy, and the grand narrative discourse of enlightenment was made awkward by postmodernism. Enlightenment disappeared from the historical stage before the disappearance of its rivals, and was transcended before it could accomplish its goals.

The rising and development of mass culture was an important phenomenon in the history of human culture, which indicated a new mode of culture, the consumer culture and consumerism supported by mass culture industry. The mercantilization, industrialization, and commercialization of culture is the result of being permeated by commodity and market economy, which fundamentally reversed the original nature, interest and functions of culture. Culture lost its autonomy and sufficiency, and was no longer request for free creativity and aesthetic aspirations. It moves to mediocre and kitsch, by meeting the needs and taste of the audience and masses. The free transcendental spirit, critical and negative spirit, and the idealistic directional function disappeared altogether. The mass culture is a commercialized one, whose main motivation is to obtain greatest benefit.²

In some sense, Chinese elite culture is quite disadvantaged. On one hand, there has never been an independent class of intellectuals. On the other hand, because of the radical changes of Chinese culture, the centre of politics turned to the dual structure of politics-market, which marginalized the status of intellectuals. Before the rising of mass culture, the intellectual, especially the humanistic intellectuals, although the number was quite limited and constrained by ideology, undertook the task of enlightening the masses and providing the products of high culture. They had no rivals, and there was no necessity to consider the audience. But in the era of mass culture – although the intellectuals were hard to be commercialized and fight against this trend – their influence is limited in the academic domain, which can not impact the masses. The influence of mass culture cannot be resisted, just because it has taken the chance to be combined with market economy, to be an integrated part of commercial economy. The mass culture, based on information technology, mass media, and culture industry, has spread all over the world together with globalization. It has become the dominant culture and controlled almost all the culture resources, by forcing elite culture back to ivy tower.

The mass culture is just like what Heidegger criticized: “idle talk”, “curiosity”, “ambiguity”, and “falling”. In idle talk, each can articulate everything, and know all the possibilities of a matter before grasping it.

Everything looks as if it were genuinely understood, genuinely taken hold of, genuinely spoken, though at bottom it is not; or else it does not look so, and yet at bottom it is [...] Everyone is acquainted with what is up for discussion and what occurs, and everyone discusses it; but everyone also knows already how to talk about what has to happen first – about what is not yet up for discussion but ‘really’ must be done. Already everyone has surmised and scented out in advance what Others have also surmised and scented out.³

² Jiang Hua, *The Postmodern turn of the Mass Culture theory*, People’s Publishing House, 2003, pp. 2-3.

³ Heidegger, *Being and Time*. 217.

The cemented society makes enlightenment impossible to begin. Everything enlightenment advocates is not new, to be found in the idle talk. We seem to return to the sophist period of ancient Greece: "Everything has its opposition". Chinese intellectuals have to face the dilemma: On the one hand, elite culture is replaced by mass culture, and intellectuals lose their dominant status; on the other hand, mass culture controls almost all the cultural resources, and makes further the "image" obtain legitimate status. It thins the contrast between "darkness" and "light", and then enlightenment loses its rival and turns to be Don Quixote's fighting with the windmill. We are now living in a scientific era, an era flooded with knowledge, an era truth treated with cynicism. Reality is replaced by artistic works, and the demarcation between simulacrum and reality is erased. We seem to live in a scientific era, and do not need enlightenment any more.

The reality is: Chinese enlightenment confronts not only the challenges of mass culture, but the problems caused by tradition.

4. We are now in the era of globalization. Against this background cultural diversity becomes the focus of discussion, and how to inherit and improve tradition turns to be the topic of this time. The problem of "westernizing Chinese style" is not out of date, appearing merely in another form.

Chinese enlightenment began with applying western thoughts to enlightening Chinese "darkness", so this quarrel between "China" and "the west" opens that between "the moderns" and "the ancients". The most radical thinkers tried to negate completely the tradition as a whole, so as to make it have a new birth. "Salvation and existence" aroused the national consciousness of Chinese people, and the success of modernization made them regain the national confidence. Against this background, it is small wonder to see the resurrection of Chinese traditional culture, which is of a brilliant history lasting for more than 5000 years. In recent years, enlightenment is discussed in the realm of thoughts and literary theory, and the thought movement of 70s in 20th century is called New Enlightenment (a reaction to the Great Cultural Revolution).⁴ In this century, enlightenment is interpreted as the resurrection of Chinese traditional culture, as Chinese traditional culture enlightening modern enlightenment.⁵ In fact, New Enlightenment was propounded by Chen Boda, Zhang Shenfu, and Ai Siqi, who had two slogans: "Destroy the temple of Confucius to save Confucius," and "Chinesization".⁶ Such facts show that China has to face the crisis of rationality while it initiates rationalism, to confront the quarrel between "China" and "the West", while it handles that between "the moderns" and "the ancients".

Do we still need enlightenment? To answer this question, we have to think about whether it still has a legitimate basis and whether it has been finished in China. Although there are many limits of enlightenment: blind optimism concerning rationalism,

⁴ Du Shuying, "New Enlightenment: Discourse of Literary Theory in the Spirit of Reason", in: *Research on Literary Theory*. No. 4, 1999.

⁵ Zhang Baoming, "Deconstruction or Construction: Questions to a New Enlightener", in: *Academy*. No. 2, 2003.

⁶ Gan Chunsong, "The Cultural Integratism and New Enlightenment of Zhang Shenfu", in: *Research on Confucius*. No. 5, 2006. The first to propound "new enlightenment" is Chen Boda (*The military Mobilization of Philosophy in The Life of Reading*, September of 1936), see Li Shenzhi's, "The Unforgettable Enlightenment", in: *The Autumn and Spring of China*. No. 3, 2003.

scientificism, and non-historical attitude towards tradition, the result of enlightenment, that is, the achievements of modernization do immerse with the rational spirit. There must be a way to save its quintessence by a kind of limited and refrained rationalism. To China, the greatest risk is the “absence of reason”, for the Chinese did not overcome the weakness of traditional thinking to establish the rational way of thinking, which is absent in Chinese tradition.⁷ Thus, the task of enlightenment is far from being finished, and rationalism is not out of date. What we need is the critical heritage of rationalism. We seem to have got drastic achievements and have moved into a scientific era, but “the absence of reason” will constrain the further development of modernization. Despite the limitation of enlightenment’s complete negation of tradition, it did reveal the shortcomings of Chinese tradition. If we return to tradition before the establishment of rationalism, it must be uncritical acceptance of tradition. Chinese Modernization and traditional culture seem not to be “integrated”. Against scientificism, people call for humanism, and some people equate humanism with traditional culture, in order to obtain the recognition in an era of globalization. Such thoughts actually return to the old problem of “making foreign things serve China”. It is apparent that the renaissance of tradition is not the simple return to tradition, which can not solve the present problems. In some sense, the renaissance of tradition must be baptized by enlightenment’s rationalism. Only in this way, can the tradition be integrated into modernization, playing a positive role in the process of Chinese modernization.

Whether or not enlightenment is of any meaning in the West, it is not out of date in China, for its task has not been finished. Just as Kant says, we are still in the era of enlightenment. In order to cope with the complex situation, we not only have to rebuild the foundation of enlightenment’s legitimacy, to establish new ideas concerning enlightenment, but have to undo the fast knot of “China and the West, the moderns and the ancients.” Such kind of enlightenment is the real New Enlightenment.

In the year of 1990, I wrote an article, *The Spirit of Enlightenment and its Problems*, to discuss its limitations. After 20 years, when I am writing this paper, my thought is quite different. The former emphasized the limitations of enlightenment, while the latter worries about how Chinese enlightenment can finish its historical mission in the new era. This topic is too complicated to be analyzed thoroughly in such a short a paper, and I have not the capability to handle it. The aim of the article is to discuss the main points concerning enlightenment legitimacy, and to persue the analysis about its problems and new tasks.

(Translated by Li Shi)

⁷ Jiang Yihua, *Enlightenment in the Absence of Reason*. Shanghai Sanlian, 2000.

Enlightenment and Counter-Enlightenment

Enlightenment versus Modernity: The Uneasy Trial of Reason

1. In *Critique of Judgment*, section 40, Kant discusses a primary type of reflective judging, the *sensus communis*, which forms a moment in the account of the judgment of taste (*Geschmack*). The *sensus communis* is

the idea of a generally shared sense, i.e., a faculty of judgment which, in its reflection, takes account (a priori) of the mode of representation of all other men in thought, in order, as it were, to compare its judgment with the whole of humanity's reason.¹

In the same passage Kant relates this idea of the common sense to three maxims of the common understanding: (1) To think for oneself (*Selbstdenken*); (2) To think from the standpoint of all others (*An der Stelle jedes anderen denken*); (3) Always to think in accord with oneself (*Jederzeit mit sich selbst einstimmig denken*). Kant connects the first maxim to Enlightenment (*Aufklärung*) as the freeing of thought from prejudice (*Vorurteil*), where prejudice is defined as the tendency toward heteronomy or passivity of reason. The "greatest of all" prejudices is superstition (*Aberglaube*), which "consists in thinking of nature as not subject to rules which the understanding lays down as the ground through its own essential law."² Thus reason as properly active and autonomous subjects itself to itself alone, and regards only its own law as the ground on which it should stand. Enlightenment is the autonomy of reason as self-grounding, in opposition to a natural tendency of reason to ground itself in nature as higher than itself. The second maxim, that of enlarged thought (*erweiterte Denkungsart*) which is also called the maxim of judgment, is directly linked to the *sensus communis*. It requires removing oneself from private subjective conditions of judgment, into which judging is so often locked (*eingeklammert*), and putting oneself in the standpoint of others. One reflects on one's judgment from a universal standpoint. But Kant does not assert that the standpoint of others will always be enlightened and well-grounded in reason's active self-grounding. Indeed Kant implies that there is a possible tension between the two maxims by calling for the third maxim, that of consistent or consequent thinking, also called the maxim of reason. It is the "hardest to attain" and can be employed with ease or facility (*Fertigkeit*) only by combining the first two maxims in repeated employment of them. The third maxim involves an employment of the first two maxims resolving their tension. The three maxims together thus define enlightened thinking as a complex whole containing internal distinctions. Significantly Kant adds a footnote in which he states that Enlightenment, while easy in thesis, is in proposal (in *hypothesi*) difficult and only slowly carried out.

Enlightenment in this outline is a form of modernity, but surely it is not the only form. My title is inherently paradoxical, since Enlightenment as species of modernity cannot as such be opposed to modernity. Yet it is clear that the maxims of Enlightenment, as prescribing thinking that grounds itself only in itself, will force thinking to test its own

¹ Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, in: *Kants gesammelte Schriften*. Akademie ed., vol. V, p. 293.

² *Ibid.* 294-95.

premises. Self-grounding requires self-critique, the rejection of spurious grounds that reason might be inclined to accept. Since Enlightenment calls for self-criticism it contains a tendency toward self-opposition and even self-destruction, as is evident in Nietzsche's thought, where the power of reason subjects itself to destructive critique. Reason might exercise radical self-grounding in the form of thinking that asserts its freedom and radical self-sufficiency in rejecting all possible grounds. Hegel was aware of this tendency, which he found in the thought of Friedrich Schlegel³ and even saw it as a necessary moment in achieving a higher shape of spirit that supersedes the three maxims in the dialectical mediation of thought. But I want to make a claim that differs from Hegel's. What I shall call Enlightenment in the classical sense (defined by the three maxims) is necessarily always challenged by a fundamental tension that lies in modernity and therefore also in Enlightenment itself. Enlightenment must seek to secure and stabilize itself against this underlying tension. Accordingly the main title of my paper is an abbreviation of a longer title: "Enlightenment versus the Essential Tension in Modernity."

2. To address this tension I must turn to my subtitle, "The Uneasy Trial of Reason." The abiding theme of modernity is the trial of reason conducted by reason itself. This is most famously expressed by Kant in his account of the critical philosophy as the tribunal of reason (*Gerichtshof der Vernunft*),⁴ whereby Kant shows, as in many other instances, that his philosophy is the epitome of modern philosophic tendencies, and so Kant is my basis for exposing wider modern themes. A trial or testing of reason conducted by reason itself "assures to reason its lawful claims and dismisses all groundless pretensions," not arbitrarily and despotically, but according to reason's "own eternal laws." This is not only an inquiry into the first principles of reason, a theoretical uncovering of the quiddity or essence of reason. Reason tries or tests itself so as to disclose its own reliability: What ground lies within reason as the sure basis for making legitimate or "lawful" claims? Reason is seen not just as a power of thinking, arguing and knowing, but a power that makes claims to competence in the range of its knowledge—claims that are often questionable. Since reason has displayed a reckless character in putting forth unsound claims to competence, it must be brought under control or disciplined. The "reason" on trial is not primarily ordinary common reason at work in practical affairs, but theoretical reason which has ventured into metaphysical realms where making cognitive claims is both enticing and problematic.

This situation is expressed in another famous statement of Kant: "Reason has this peculiar fate that in one species of its knowledge it is burdened by questions which, as prescribed" by its own nature, "it is unable to ignore, but which as transcending all its powers, it is also unable to answer."⁵ These unanswerable questions are indeed not arbitrary, since they are grounded in reason's own nature, but this only exposes the fact that reason itself is something questionable and uncanny. The term "fate" (*Schicksal*) also points to a feature of this inquiry that makes it different from a purely theoretical or con-

³ See Hegel's criticism of F. Schlegel's irony, in which "subjectivity regards itself as the ultimate instance" seeing itself as "the master of both law and thing." This shape of subjectivity is "the emptiness of all ethical content of rights, duties, and laws" (Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, par. 140, the remark).

⁴ Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, preface to first edition, A X-XI.

⁵ *Ibid.*, A VII.

templative investigation of the essence of reason. The language of “fate” suggests that reason has a certain historical experience or unfolding. Reason is not simply a natural power, with unchanging features, of a certain species, the human. Reason’s “fate” is the story of reason’s unfolding as a common possession of the species, a fate that is not arbitrary (like a fate inflicted by malignant gods) but grounded in its essence.⁶ But this fate is initially as perplexing as any inscrutable fate, for the unfolding of reason has not issued in clarity and confident knowing, as one might expect from reason, but self-inflicted error and consequently self-doubt. Kant’s inquiry seeks not only to uncover the source of the errors (the unlawful claims or “illusions” of dogmatic speculation) but to assure that the secure ground on which claims to knowledge can be made will be known and respected in the future. Thus the critical inquiry as response to reason’s fate seeks to guarantee a better future for reason as shared possession of the species. At this point one should see a close relation between the tribunal of reason and the three maxims of Enlightenment. On a popular level these three maxims help to actualize reason as liberated from the errors of dogmatic speculation and as resting solely on the authority of its own laws.

Kant’s inquiry surely has predecessors in the modern period. Modern philosophy begins with the experience of a disorder in reason which goes beyond the array of unsolved problems and gaps in understanding. The moral, political and cultural condition of human life as a whole is seen by the founders of modern philosophy as distorted and torn by conflict due to the invasion of all spheres of life by the influence of metaphysical speculation, especially in the theological realm. If philosophy is to advance in ways not only productive for theoretical understanding, but also more in harmony with its social and political circumstances, it must undergo a major self-examination and self-revision. Philosophy cannot take the form of pre-modern ascents from pre-philosophical opinion or *doxa* as given in an alleged natural form, for two reasons: common opinion has been perverted by speculative and theological doctrines, and philosophy must first examine its own house to gain control of its destructive tendencies before marching forward on some cheerful “ascent” to first causes.

Descartes directs his doubt not merely at the senses but also at the speculative doctrines of the Schools and at all traditional opinions.⁷ Reason in divesting itself of all dubious beliefs purifies itself so as to be a reliable instrument of inquiry. Reason undertakes a total self-correction and revision whose aim is not solely theoretical since Descartes, like other major modern figures (both empiricist and rationalist), aims at securing a more reliable form of reason that can function as the common possession of the species in ordering its affairs. In contrast to pre-modern philosophy’s accounts of reason as a power whose concern is to apprehend the principles of an objective, superhuman order (to apprehend the reason or *logos* in nature, Being or the whole), the modern approach purports to actualize reason in a perfected and improved form in the species generally. This involves the promotion of new methods of rightly conducting reason in all inquiries. In contrast to pre-modern philosophy, modern philosophy holds such actualization by the universal use of the right method to belong to the very meaning of reason. For pre-modern philosophy, the rational order of nature or Being is actual whether or not any one comprehends it, and indeed there is no expectation or hope that philosophic principles will be actualized in the human species universally. But if the actualization of a reformed

⁶ *Ibid.*, B VIII-XIV, A 852-56/B 880-84 (Die Geschichte der reinen Vernunft).

⁷ See Descartes, “Author’s Letter to Abbe Picot” appended to Principles of Philosophy.

reason is essential to the meaning or essence of reason, then reason has inherently a moral and practical character. Reason must unfold in a fashion productive of communal order; and the validity of even its theoretical principles must be measured by this standard, as Kant's language of the tribunal determining the "lawful claims" of reason implies. Reason must be criticized so as not to promote fanaticism, despotism and chaos, which has hitherto been its unhappy fate.⁸ Under the guidance of reformed reason that has criticized itself, the human species will receive a new education or formation (*Bildung*) of which the three maxims of enlightened judging form the core.

Another way of describing this project of actualizing reason in a manner inseparably theoretical and practical is to say that modernity hopes to make reason wholly at home in the world of human affairs. As Kant notes, metaphysical speculation tends to wander into dangerous seas full of icebergs, and critical reason discovers for itself a small island where it can be safely at home.⁹

The self-criticism of reason establishes a safe way for reason to dwell with itself and within the human world. Finally, to use another prevalent figure of modern philosophy, reason by self-testing and self-reform comes into possession of itself. It overcomes the inner demons by which erotically it is possessed when it supposes itself capable of insights into the supersensible. For reason to become the owner of itself, not possessed by something allegedly higher and more sublime, is to become autonomous, the lawgiver of itself, capable of self-government, suspicious of all despotic traditions and authorities which mask themselves in magnificent and alluring disguises.¹⁰ One must now ask: How is there a fundamental tension in this project, which strikes one surely as a sound undertaking, both coherent and favorable for human well-being?

3. The fundamental formula of modern reason is this: Reason must undergo a trial which assures the common actualization of reason, or reason's being at home in the world of human affairs.

But a tension exists between the two parts of this formula, reason's self-criticism and reason's being at home, since reason's quest for self-grounding and the common actualization of reason can lead in different directions. Rousseau provided perhaps the most insightful analysis of this problem. The effort to harmonize our judgment with the judgment of others need not further the task of finding a ground within ourselves. Indeed the expansion of ideas by communication of thought, including the results of scientific and philosophic inquiry, entails an expansion of needs that tends to enslave rather than liberate. The enlargement of public discourse does not necessarily promote the most authentic discourse of self-examination and self-criticism. The project of disseminating knowledge abstracts from the question of character and the quality of thought. Philosophical ideas that become common rules of thought and practice cease to be the subject of radical inquiry, serving instead as platitudinous foundations of progress that allegedly has surpassed the need to reconsider its grounds. Rousseau noted that the Enlightenment of his contemporaries neglected the problem of how reason relates to the realm of affect, feeling and passion. He faulted it for assuming that the growth of the public use of reason would necessarily bring about greater happiness and moral improvement without con-

⁸ Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Axi, B XXXIV-XXXV.

⁹ *Ibid.*, A 235-36/B 294-95.

¹⁰ Compare this with the maxim of „Selbstdenken“.

scious efforts to form a harmonious relation of thought and desire in the individual. Kant was keenly attuned to Rousseau's analysis and responded with his many-sided account of education and culture, which includes a central role for aesthetic education, all of this oriented by the moral consciousness as firmly grounded in the structure of reason.

At a more radical level, Rousseau pointed to a problem in self-grounding. What self-grounding seeks, in the end, is genuine unity of the self with itself. Yet to be in quest of such unity is necessarily to be distant from it, to experience it as goal rather than as actuality. The very search for it renders it elusive. Rousseau described self-unity as attainable only when it is no longer desired, but self-unity thus attained is in problematic tension with reflective efforts to give unity a rational basis.¹¹ Kant thought he had resolved such problems by uncovering the ultimate ground of self-unity in the "fact of reason" as the power of self-legislation whose actuality, as the ratio *cognoscendi* of freedom, requires no ulterior ground of demonstration. Through universal awareness of an absolute ground of obligation, humanity has the secure grasp of a highest end to guide the conduct of reason in all affairs, theoretical and practical. Reason thereby forms an internally coherent system.¹² But accepting this position requires observing the strictures of the critique on the limits of reason: the questions about the ultimate grounds of things, including reason itself, must be set aside as beyond reason's powers. Reason achieves secure unity with itself at the expense of inquiries beyond or beneath its fundamental premises, whose problematic status must ever-again provoke philosophic questioning.¹³ As is well known, the publication of the critical philosophy did not prevent the most penetrating thinkers among his contemporaries and the next generation from putting Kant's account of limits—and his own tribunal—on trial.

As a consequence of reason's being driven by "its own need" (*ihr eigenes Bedürfnis*)¹⁴ the premises of Enlightenment will be examined anew and without prejudgment of the outcome, if such examination is truly philosophical. In this regard, all genuine questioning find itself "not at home" with given philosophical positions, whether these be communally shared or just the latest affirmations of one's thought. To suppose that the procedural unity of communicative reason – free debate and deliberation in the public forum – is itself the answer to the primary questions (and Kant did not suppose this) is to treat procedure as the determinant of substantial truth. However, as long as human beings demand and exercise the right to pose questions about the most basic premises of thinking and acting, some form of Enlightenment, if perhaps not the classic modern form, will exist.

¹¹ See Jean-Jacques Rousseau, *Reveries du promeneur solitaire* (1776-1778).

¹² Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A XX, A 832-51/B 860-79.

¹³ See Kant, *Kritik der Urteilskraft*, KgS V, 294, the note: "[...] To be always self-legislative rather than passive in the use of one's reason is a very easy matter for someone who wants only to measure up to his essential purpose, and does not long to know what lies beyond his understanding; yet it is hard to avoid striving for such knowledge [...]."

¹⁴ Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 22.

Globalization and Enlightenment. Bridging the Divide

In the widest sense, my topic concerns the question of whether the relations among modernity, the process of civilization, and violence¹ (which have been observed mainly by social scientists in the course of globalization), are to be interpreted as an act of the Enlightenment. And if so, how one can make the connections among these acts intelligible, even though the order of things has turned entirely upside-down. In this connection belongs the contentious thesis that globalization, which began in the last century and which we celebrate today as a great step forward for human civilization, was above all nearly the opposite: a globalization of power and terror.² Modern sociologists and historians see terror as an immanent effect of modernity.³ Such theses, as they are established currently, contrast with the theories of (for example) Norbert Elias, for whom the long-term development of European history shows pacification and reduction of violence. But they are also opposed to theories in the tradition of Max Weber, according to whom a process of differentiation, i.e. rational management and education, as well as democratic institutions, are to be equated with modernity, so that the excesses of violence seen in the 20th century are actually the opposite of modernization. "The violence-free character of modern civilization," as the Polish sociologist Zygmunt Bauman puts it, "is an illusion, a myth with an apologetic-idealizing function."⁴ In any case, it must be pointed out that the current patterns of explanation treat terror more as an external, empirical, and statistically describable phenomenon. In this way the dehumanization of victimhood belongs to the instrumental rationality of a modernity which is undergoing but has not yet completed enlightenment; ideological frames such as nationalism, racism, and "social hygiene" belong to the aggressive drive to national statehood which originated in the 19th century. Even the lack of control-mechanisms, or rather the lack of a developed democracy with effective separation of powers is not interpretable as the unique precondition of terror.⁵ If one interprets globalization positively as a phenomenon which can only be investigated through empirical facts and statistics, then one must shut one's eyes to terror. Today we have rediscovered globalization primarily in the international financial markets, which constrain national spheres of action and seem to operate in a lawless space; we see globalization in the consequences of high unemployment, the loss of the social state's sphere of

¹ Cf. Hans Feger, Hans-Georg Pott, Chr. Wolf, *Terror und Erlösung. Robert Musil und der Gewaltdiskurs der Zwischenkriegszeit*, Musil-Studien Bd. 37, München 2009. This essay is a critical remark and reinterpretation on Bruce Matthews's article: "Kant's Utopian Imperative and the Global Marshall Plan Initiative", in: *Journal of Globalization for the Common Good* (2006).

² The question about the relation between globalization and violence is currently being debated by a wide range of scholars and theoreticians, including Baudrillard, Enzensberger, Guéhenno and Rancière. For the above-mentioned thesis in the narrow sense, see Rummel, Rudolph J., *Statistics of Democide. Genocide and Mass Murder since 1900*: New Brunswick London Münster 1998; Rummel, Rudolph J., *Death by Government*; New Brunswick, London, Münster 1994.

³ So claims the sociologist Zygmunt Bauman in his book *Modernity and the Holocaust* (1989, deutsch 1992).

⁴ Bauman, 1992, S. 111.

⁵ For a discussion of this thesis, see Hartmut Böhme, "Gewalt im 20. Jahrhundert. Demozide in der Sicht von Erinnerungsliteratur, Statistik und qualitativer Sozialanalyse", in: *figurationen 0* (1999), S. 139–157.

action, and the widening gap between the rich and the poor. "The riches are global, the misery local."⁶ "Globalization" is obviously a myth, it has an order-establishing function for economic liberalism, but at the same time it spreads fear and terror in its victims. It polarizes society into those who participate and those who are merely affected, into workers and consumers. "Thought falls into a globalization-trap when it attempts to get at the whole," says Rüdiger Safranski.⁷ According to him, "globalization" is a worldview which starts from the actual worldwide integration of economies, politics, communications, and information, and derives from these uncontested processes a moral demand to drive this same global integration onward – simply because it is good and worthy of striving after. It is thus a "symptom of excessive demand," which neglects the individual and attacks even his individual sphere of value.

Opposed to this is the Project of Enlightenment, which is driven by concern for the "tradition of the Enlightenment;" that is, concern for an orientation toward universal value systems of human rights, of social justice and of freedom. These values have been weakened through the threatening dominance of other viewpoints such as national identity, friend-enemy polarization, and a view of life opposed to modernity. Terror, particularly in its global manner of action,⁸ is today identified as the greatest enemy of this Project of Enlightenment. It forces us to investigate the idea of the Enlightenment critically. In this context it is helpful to make a distinction within the Project of the Enlightenment as Kant did, that is, to understand that one cannot simply enlighten without having first enlightened oneself. The naïve view that one can simply produce enlightenment is to be criticized, just like the naïve view that globalization is valuable in itself. Kant determined that Enlightenment is not to be understood merely negatively as a freeing from superstition, but should go beyond this skepticism and be understood as a form of maturity that is to be realized in practice. For that reason, enlightenment must be defined as a search and not as a possession: "So if it is asked, 'do we live in an enlightened age?' the answer must be no, but we certainly live in an age of enlightenment."⁹

If one wants to make this new orientation in our understanding of the enlightenment fruitful for our current understanding of globalization, it's worthwhile to consider how Kant himself sketched world-historical utopian perspectives in his later writings. When Kant published his *Idea for a Universal History with Cosmopolitan Intent* in 1784, he could not imagine that his supranational and cosmopolitan thought would be taken up by historiography in the following two centuries. Filled with the optimism of the Enlightenment, he

⁶ Zygmunt Baumann, *Globalization. The Human Consequences*, New York: Columbia, 1998, p. 74.

⁷ Rüdiger Safranski, *Wieviel Globalisierung verträgt der Mensch*, München 2002.

⁸ Modern terrorism recognizes the vulnerability of complex processes of civilization, and it forces countermeasures which can only be tackled (not pragmatically, however) from the position of a cosmopolitan understanding of the law. As an internationally-acting network, these terror groups presumably have their origin in the conflicts which were produced by globalization itself. Therefore it can also only be fought internationally. But precisely here a change in thought from the critical understanding of the Enlightenment is to be noted: To declare war on international terrorism is a *contradictio in adjecto* (self-contradiction, like the sentence: "No freedom for the enemies of freedom"). Fighting terrorism with the military alone forces one to the awkward logic of having to make use of the same means as that of one's enemy. And that means that the perfidy of suicide-terrorism, that is the idea that the end really justifies any means, must in the end also be applied to oneself.

⁹ Immanuel Kant, *Was ist Aufklärung?*, AK VIII, S. 40.

saw an age of rational world-citizens for whom a future cosmopolitan society and world-state drew near, whose development could now be exposed and whose prehistory could now be sketched. Without using the concept of "globalization" Kant proposed that 'the history of the human race as a whole should be regarded as the fulfilment of a hidden plan. - I first of all want to ask for the relationship of this hidden plan to what is obvious - to reality.

1. Reality of Globalization

Kant's idea of globalization is based on the fragile essence of human freedom, especially on the idea that its proper application also includes its thorough misuse, and that only a transcendental legal process of critical ethics protects against this natural misuse of human freedom. The process of globalization (Kant used the expression: cosmopolitan civil state) should be directed not by self-interests and empirical motivations (this is the natural misuse), but on the autonomy of our moral law alone.

Self-interest is not a viable principle to guide us. It has led to our current state of affairs - modern speaking: a consumerist society based on a „universe of me“ that engages in wars to plunder resources and whose over-consumption results in the waste that is sickening us and our planet. We need a new point of orientation to guide us out of our current crisis. Calling to mind the ideas of Kant, such an imperative shows us the way beyond the idolatry of self-interest. Repulsed and disturbed by our unceasing habit of repeatedly engaging in the mass murder of each other in wars, Kant's essay *Perpetual Peace* (1795) argued for the creation of a global confederation of nations that would use the rule of law to replace the rule of the sword, thereby elevating the shared interests of the common good above the competing self-interests of individual nation states. The forum of the world public demands a dimension of thought that involves anybody's standpoint¹⁰ – that is, a dimension that lives up to the maxim of generalization that we should think in the categorical imperative. Like the concept of inalienable human rights, it took around more than 200 years for us to even attempt to realize Kant's vision, first in the League of Nations and then in the United Nations.

So what are the dangers of self-interest? Whoever has doubts about the mandatory nature of a global human rights system or at least a transnational code of ethics, falls back on the values that one's national state provides as orientation and on one's cultural-political conception. The sceptic who contests a global legal system uses an argument that Thomas Hobbes has already proposed in his social contract theory of the state: only that state that, like a dragon (the mythological Leviathan), wages war externally against all other states can internally maintain an artificially organized order which guarantees the freedom of the individual at most. Macchiavelli has already proposed the tenet that it is only possible to manage a form of order that preserves freedom by adopting policies of maximum deterrence. These positions cannot provide a reason for this scepticism with regard to a global law-governed peace. The war of nations has, like the natural state

¹⁰ „Eine Weltöffentlichkeit setzt genau jene Form unbegrenzter Kommunikation voraus, die Kants Ideal des gemeinen Menschenverstandes verlangt“ (James Bohman, „Die Öffentlichkeit des Weltbürgers: Über Kants ‚negatives Surrogat‘“, in: M. Lutz-Bachmann et al., *Frieden durch Recht*, *ibid.* p. 95).

among people, in these theories the status of a self-evident principle. Given this precondition, the domestic ethics of a national state cannot be extended to the intergovernmental level. Kant concludes: the principles that hold good for the peaceful coexistence of people are extendable; they also hold good for the peaceful coexistence of nations. There are not two different codes of ethics, as Hume asserts – one that applies to relations between people, and another to relations between nations – on the contrary, both are in principle the same. The scepticism with regard to a globalizing code of ethics, that exists in the conceptions of Hobbes and Macchiavelli, is transformed by Kant into its opposite: only a code of ethics whose principles hold good beyond the borders of the community and the state are also good for the coexistence of people.¹¹ In the Hobbesian world „the head of state has no contractual obligations towards the people, he can do no injustice to a citizen, but may act towards them as he pleases“; a maxim of action whose results in the political realm Kant found „quite terrifying“, since it inevitably leads to despotism domestically and perpetual war externally.¹²

And with this we come to the heart of the matter: a politics of self-interest, at the most basic level, removes the possibility of any form of cooperative engagement. Yet such cooperation is the condition of any form of peaceful and sustainable coexistence. As an alternative what is required is a politics that exceeds self-interest, becoming instead a politics of principle, which necessitates a redirection of interest away from the self and towards what is bigger than, and thus transcends, the immediate empirical desires of the self. While this redirection of interest does not ignore the desires of the empirical self, it does subordinate them to that which transcends them, which for Kant is the moral law. For according to Kant it is only through a reorientation of the self, whereby it sacrifices self-interest to the obligations of the moral law, that humans will find the possibility of realizing the project of perpetual peace.

To keep a promise demands obligation to the moral law. The categorical power of the verb *ought* expresses this imperative. As a demand, this *ought* not only implies that we have not yet lived up to the moral law, it also speaks to the reverence and awe the moral law generates. Together these emotions supply this demand of duty with the binding power that calls us to live up to our obligations. This is an essential point for Kant: the moral law provides this binding power only through the reverence and awe we have for it, since it is only through reverence and awe that the moral law is capable of compelling action without coercing it, thereby preserving our autonomy. This freely chosen compulsion is the feeling of obligation and duty to the unconditioned demand of the *ought* of the moral law; a feeling of obligation and duty which according to Kant is the necessary condition for all moral acts.

For Kant, obligation to a promise is not conditioned by the empirical will, which, as heteronomous, is driven by the consequences of its decisions, and thus obeys only fear and coercion, since only fear is stronger than desire for sensual pleasures. The rational will on the contrary, is autonomous, since it can freely determine itself to act in accordance with the moral law and not the consequences of an action. What motivates the

¹¹ Cf. in detail the typology of this scepticism proposed by Wolfgang Kersting in a „kosmopolitischen Kognitivismus“, „geltungstheoretischen Kontextualismus“ and the scepticism of the „Sonderethikthese“ (Wolfgang Kersting, *Recht, Gerechtigkeit und demokratische Tugend. Abhandlungen zur praktischen Philosophie der Gegenwart*. Frankfurt am Main 1997, pp. 243-256).

¹² Immanuel Kant, *Political Writings*, trans. by H. B. Nisbet, Cambridge: Cambridge University Press, 1991, p. 84.

rational will is not fear, but rather reverence, attraction, respect, even love of justice. It is not the possible consequences of action that determines the rational will, but rather the allegiance and reverence it has to the moral law.

Thus only those nations who have such a reverence for the moral law would be capable of keeping the promises. Such nations would be guided by leaders who are capable of transcending their self-interest. Unlike the political moralists who, in good Machiavelian fashion, understand „the principles of political prudence“ according to their own self-interest, Kant called those statesmen „moral politician[s]“ who interpret and apply the principles of political prudence so „they can be coherent with morality“¹³. A deeply difficult and almost otherworldly task that forces us now to move to consider the utopian dimension in Kant’s project.

2. Utopian Aspects of Globalization

Kant argued that the moral law which directs us beyond the interests of the self is sacred, and should therefore be revered. Why? Because for Kant, only by obligating our life to be guided by the moral law we can realize the telos and purpose of our existence, which is none other than to be worthy of happiness, where happiness is understood in the Aristotelian sense of Eudaimonia, or human flourishing. Despite a prevalent misunderstanding, Kant’s categorical imperative is not a behavioral guideline which wants to express human insight into the reciprocity of sensible ways of behaving, but rather a condition that must be fulfilled in order to enable one to act morally at all. It is not to be understood in a logically consistent way¹⁴ as a general precept of moral behavior that one applies in certain cases (as it is often misunderstood in the Anglo-Saxon tradition¹⁵); rather, it is a law of self-preservation of freedom that must be fulfilled if one wants to act morally – regardless of how one does this.

Generally speaking: This practical idea of reason provides the metaphysical infrastructure for the rational order and co-operative unity that is the necessary condition for the type of reciprocal political rights and freedoms, which, externalized into the world of global affairs, provides the conditions for a moral world of international right and perpetual peace. In brief, political rights externalize the moral law as a political law requiring duties to others. Here laws are given and enforced by others, they are designed to guide and judge actions, and demand mandatory participation. Consequently, legal systems and social sanctions must be used to make the demands of political law real. Power must be used, but only in accordance with law. This application of power is not a moral problem (of internal self-determination), but rather a political problem (of external determination). Our rights can only be guaranteed by our agreeing to submit to external guidance through laws.

¹³ Kant, *Political Writings* (1991), 128.

¹⁴ In the *Critique of Practical Reason*, Kant explicitly avoids talking about consequences that result from determining the will. The only place where he does, V 24, only serves to reject blissful happiness as a possible consequence of absolutely determining the will.

¹⁵ This doctrine of the transcendental act characterizes the „stumbling block for all empiricists“, Kant writes in the *Critique of Practical Reason* B 13.

Extrapolating to the global level of international relations, in the same way that an individual freely submits to live by the just laws of a nation, Kant's idea of political rights demands nations to freely agree to submit to the binding force of a similar external code, namely that of international law. If the autonomous individual ought freely to submit their self-interest to the dictates of the moral law, then as well ought the nation state freely submit to the requirements of international law. And it is here that Kant's longing for a truly human and humane civilization, in which justice holds sway over brute force and destruction, joins harmony with a longing as old as our species.

For this to work, Kant acknowledges that we must have reason to hope that this is possible. It is „of the utmost importance that we should be content with providence, even if the path it has laid out for us on earth is an arduous one“ (A 23), says Kant in his treatise *Conjectures on the Beginning of Human History* (1786). And for this we require what I want to call a utopian perspective, for as Kant argues, for us to have the hope of this possibility of becoming worthy of happiness we must see our empirical world as if it were a moral world, which he describes „as a corpus mysticum of the rational beings in it“; a world which he further defines as a world in which „the free will of each being is, under moral laws, in complete systematic unity with itself and with the freedom of every other“.¹⁶ Kant claims that practical reasons, which want to generate the reflective idea of a moral world, need to create a moral image of history in order to transcend individual aims. This is of highest importance for his idea of globalization. The crucial problem is that actors in human history, when they want to assert a position of freedom within it, must have a completely different image of history from those who remain trapped within its constraints and who only understand it on the basis of empiricism. The worldview involving actors who are free to make decisions requires a different constitution: a constitution that is not organized according to the principle of causality, but which describes a connection that is purposefully organized around an actor whose actions are unspecified.¹⁷ This idea of a moral world – of a corpus mysticum – applies only to the world of our imagination and thoughts, since it is a „mere idea“ whose function is to help us bring the real world „as far as may be possible, into conformity with the idea“.¹⁸ And it is only to the extent that this idea helps us achieve that this idea has objective reality.

In the 17th and 18th century there have always been a lot of writings which dared to advance imaginative renderings of possible future societies and states, based on principles clearly at odds with the power principles that ruled the real world of historical peoples and lands: First of all Francis Bacon's *Nova Atlantis* (1627), and Leibniz' *Corpus Juris Pentium* (1693). More directly related to our theme, we must not forget the first plan for an international court and league of states, outlined by Abbé de Saint Pierre's in his *Projet de Paix Perpétuelle* (1713) - a writing that was closely studied and imitated by none other than Rousseau, in his own essay entitled *The Plan for Perpetual Peace* (1761). In doing this, utopia confronts us with a vision of life and the world that is far more robust and heavy with meaning than the sober and boring reality of the everyday; indeed, its relation to this reality of the everyday was that of fulfilment to longing. It should test human possibilities and sustains our demand for happiness and beauty. Utopia's point of reference is a future that doesn't yet exist; its power is that of the imagination to critically reject an inhibiting reality in favor of a vision of what could become a reality. And indeed it is precisely this

¹⁶ Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, trans. N. K. Smith, London: Macmillan and Co., 1964, B 836.

¹⁷ See Pauline Kleingeld, *Fortschritt und Vernunft: Zur Geschichtsphilosophie Kants*, Würzburg 1995, p. 91.

¹⁸ *Ibid.*

dimension of irreality in the utopian vision that Kant criticised with the argument that it could not have a subversive and emancipatory power. To integrate a utopian vision of this kind in our own society would not have the power to transcend the concrete restrictions of our empirically real. A utopian vision of this kind could not move our imagination in a way that, at the same time, it also claimed to be promoting moral history itself. In contrast to this, I would like to suggest that the utopian imperative in Kant's writing is the demand of reason to cultivate the „utopian conscience“ without realizing the value and necessity of imagination and yes, even illusion, in creating a future different than our past.¹⁹ The utopian perspective in Kant's concept is the opposite of certainty and naive optimism, since it entails risk and possible disenchantment: hope must be capable of disappointment for it to be hope.

Thus do we demand the idea of a moral world that does not yet exist, for it is only through the belief in the possibility of a morally perfect world that we can have the „hope“ required for us to fulfil our duty to the moral law; a law which demands we believe the human race can make progress towards making „the moral end of its existence“ a reality.²⁰ „I base my argument“, Kant writes, „upon my inborn duty of influencing posterity in such a way that it will make constant progress, and that this duty may be rightfully handed down from one member of the series to the next“.²¹ Following the contours of the categorical imperative, we can say that its utopian perspective is the duty not to envision a more perfect world but to act in such a way as to make a more perfect world real.

3. Bridging the Divide

And with this I would like to move to a very brief sketch on the utopian perspective of these thoughts, for here globalization manifests itself as a prophetic call for a transformation of our consciousness, whereby interest of the self is directed toward that which transcends its own empirical, short-term interests. As with the evolution of human rights, we stand at the beginning of an age when self is guided not by tribe, ethnicity, identity, creed or nationality, but by obligation and commitment. To push this process forward requires a new way of thinking about both ourselves as individuals and as citizens of a world community; a transformation of consciousness that will result in a new player and force in the political arena, namely that of civil society. This new political force will be the result of interconnected associations of citizens who know no limitations such as national identity, religious creed, or ethnic identity. As such, the civil society will even become a political force on a par with the established powers of business and government, but will refuse to be guided by the self-interests of profit and power, choosing instead to act in accordance with the dictates of the moral law. Only the conviction and action of civil society can displace the interests of business and governments, by providing a utopian vision for a world ordered according to moral principles, and not by profit or the power interests of individual nations.

¹⁹ Ibid, 14.

²⁰ Kant, *Political Writings* (1991), 128.

²¹ Ibid.

This sounds very idealistic. So let us go back to the essence of Kant's cosmopolitan idea of 1784.

In his essay *Idea for a Universal History with Cosmopolitan Intent* (1784), Kant proclaims that an „unsocial sociability“ would promote historical progress towards a better society. Kant's historical hopes are based on non-moral motives which should be able to be sublime into moral tendencies. But how do these predispositions to humanity lead to moral improvements? How can we bridge the divide? And how can we be convinced that this progress is a moral one, when our image of history and globalization is always empirically focused on the cruelty of global conflicts? In his later writings, i.e. the essay *Contest of the Faculties* (1798), Kant picks up these questions again and argues: While we cannot empirically experience the moral progress of history and thus verify our hope that history is progressing towards a cosmopolitan end, we might locate a „historical sign“ (Geschichtszeichen) in a modest but accessible event that can demonstrate or „point towards“ a progressive moral tendency. We have to reinterpret historical events steadily as „historical signs“ to be confident that globalization is a process of morality to become real. [to reject a prevalent misunderstanding: It can't be understood as an act of maximization of morality.] And Kant gives us an example: Such a sign revealed in the „universal yet disinterested sympathy“ of observers of the French Revolution. Only aesthetic reflection or an aesthetic „mode of thinking“ – I want to claim – is able to notice the direction of history towards a better society. In his *Critique of Judgement*, Kant interprets this as the aesthetic transfiguration to a „world view“ [Weltanschauung]²²; today we might say – mythological thinking.

Let us take a closer look on this very interesting issue: Not the empirical view of the French Revolution, whose cause appears to be the revolutionary consciousness, but the aesthetic view, that reflects upon it as an indicatory event, can recognize the sense of direction of the historical sign of 1789. The sign that refers to a general and necessary but temporally unidentifiable causality must be defined as a *signum rememorativum*, *demonstrativum* and *prognosticon* in its function of providing evidence in all three temporal ecstasies. As a natural sign, it is at the same time a deputizing expression of human reason in history, and thus it is evidence of the reality of a causality that comes from freedom. „Foretold by natural means“, it marks the sublime turning point in the transition from natural to rational history, or let me say: from violence to freedom. The event of the Revolution manifests that causality through freedom has always been (recollective), is (demonstrative) and always will be (predictive) effective, but only for those people who perceive it and reflect upon it not as a fact itself (after the event of violence), but who look at it as an aesthetic phenomenon with the enthusiasm of spectators. It is not an empirically objective knowledge that leads here to the conviction that the course of globalization is taking a rational direction, but a subjective legitimation that gives this course a rational foundation in a moral image. The approval and partiality felt even by people who are not involved²³

²² Kant, *Critique of Judgement* B 91 (§ 26). The term *Weltanschauung* exists in English, as does the literal translation 'world-view'.

²³ „This revolution has aroused in the hearts and desires of all spectators who are not themselves caught up in it a sympathy which borders almost on enthusiasm (...)“ (Kant, *Contest of the Faculties* A 144, ed. Reiss, p. 182).

indicate that the creation of a goal for everyone suddenly determines the actions of the individual. This „openly expressed universal yet disinterested sympathy for one set of protagonists against their adversaries“²⁴ reveals in history of globalization a public spirit that borders on an enthusiasm that, for Kant, is otherwise only effective in the moment of aesthetic reflection. In the aesthetic reflection on the events of the Revolution, the drama of this history gives the critical philosopher confirmation that independent reason „founds, preserves and executes the hidden order of things“²⁵. It is more than just a course that nature unwinds according to a plan in order to support practical reason through a moral image of history. For him, the drama of history is transformed into a philosophical drama.

Some conclusions: To interpret the awareness of globalization as an act of reflexive judgement can bridging the divide of enlightenment and globalization. The „faintest signs“²⁶ taken together, these signs are to be interpreted as evidence that the process of enlightenment becomes irreversible and that the plan of how a history of globalization must be written even has effects on the outcome of that history. From the perspective of Kant's critique of history, they are the „faintest signs of its approach“²⁷ that are interpretable as evidence that proves to be the heuristic adoption of a plan of nature. Here, the idea of a teleological image of history has already proved itself, „if only indirectly“, to be „supportive of reason“.²⁸

In this way, cultural growth, civil freedom or free trade represent progress as such – only if it is also safeguarded to the extent that steps backward can occur only to the disadvantage of everyone – but this kind of progress does not remain without consequences. Simultaneously, as a consequence, this process produces attempts, which are increasingly independent of traditional ties, to move towards a systematic process of progress, and to constantly create new relationships that are „without precedent in the past“.²⁹ In this process of acceleration that no longer allows the past to be connected to the future, history ultimately reaches that endless break point of natural self reference at a turning point that Kant, with regard to the autonomy of the will, had already described paradigmatically

²⁴ Kant, *Contest of the Faculties* A 143 (ed. Reiss, p. 182).

²⁵ Kant, *Critique of Pure Reason* B 842.

²⁶ In this respect, Kant talks about the hermeneutic cycle of his philosophy of history in terms of a „cycle of events“, which shows „faintest signs of its approach“ in order „to complete“ such a „cycle of events“ after „a long time“ (*Idea for a Universal History with Cosmopolitan Intent* A 404). The dominant metaphoric imagery is also here once again the Copernican Revolution according to which the observer rotates, leaves the stars in peace and so compels nature to answer his questions (*KdV* B XIII). The indications for making progress for the better, that he discovers through the argumentation of „negative wisdom“ (*Contest of the Faculties* A 160) through a „mixture of evil and good (...) in man's natural endowments“, are all just indications that man does not have a firm character, but that he still has to create such a character – *punctum flexus contrarii*.

²⁷ Kant, *Idea for a Universal History with Cosmopolitan Intent* A 405 (= 8th Sentence), ed. Reiss, p. 50.

²⁸ Kant, *Idea for a Universal History with Cosmopolitan Intent* A 404 (= 8th Sentence). In *Contest of the Faculties* Kant asks himself the question: „In welcher Ordnung allein kann der Fortschritt zum Besseren erwartet werden? die Antwort: „nicht durch den Gang der Dinge von unten hinauf, sondern den von oben herab“ [„In which order alone can progress towards something better be expected?“ The answer: „not through the course of events from bottom-up, but from top-down“] (*A* 158), ed. Reiss, p. 188.

²⁹ Kant, *Idea for a Universal History with Cosmopolitan Intent* A 406 (= 8th Sentence), ed. Reiss, p. 51.

in his Critique of Practical Reason³⁰ as an act of self-determination. This act can be conceived as self-referential that is as an act, which is dependent on the form of legislation alone. And this legislation no longer has the character of a permanent natural law; on the contrary, it is a condition, resulting from the future, to adopt the challenge of autonomy. It is in the form of an instruction to behave consciously in such a way as if there were a natural law that is valid and obligatory for everyone. -

In his Opus posthumum finally, Kant still maintains that the source of historical progress is hidden in a natural cause.³¹ Of course, what is discovered is only the capacity for progress. The hope that moral progress in history really is effective – this hope exceeds all concepts. Reason cannot acquire goodness as an extended possession, rather, it can only produce it. This is why reason has to rely on a moral image of history if it wants to become global.

³⁰ See for example Kant Critique of Practical Reason A 131.

³¹ In his Opus posthumum, Kant still holds on to the hidden (perhaps not in its effect, but at least „as the basis of a targeted“) natural cause of historical progress: „Die Zeichen der Zeit entdecken öffentlich am menschlichen Geschlecht im Großen der Gesellschaften, worin sie antagonistisch nebeneinander stehen, eine moralische, sonst niemals im gleichen Grade wahrgenommene Anlage zu einer uneigennütigen Neigung, sich zu dem Zweck zu verbünden, das größte Hindernis des Fortschreitens zum Besseren, den Krieg wegzuschaffen“ (Academy edition 22, p. 623 n.).

Enlightenment and Post-modernism

If Kant's answer to the question "What is Enlightenment?" can be considered as the starting point of modern philosophical reflection, the book of *Dialectics of Enlightenment* (1944), co-written by Horkheimer and Adorno, can be seen as the beginning of contemporary Enlightenment. From their perspective, the concept of Enlightenment not only helps people to get away from their previous status of immaturity, but also eventually helps them to dominate all the external and objective things with subjective consciousness. Under this concept, it seems that the spirit of reason reasonably dominates the human instinctive and innate self in a logic and analytic way.

The system the Enlightenment has in mind is the form of knowledge which copes most proficiently with the facts and supports the individual most effectively in the mastery of nature. Its principles are the principles of self-preservation. Immaturity is then the inability to survive. The burgher, in the successive forms of slaveowner, free entrepreneur, and administrator, is the logical subject of the Enlightenment.¹

Like the general critical attitude of the Frankfurt School toward all of the culture phenomena of modern industry society, Horkheimer and Adorno's attitude to Enlightenment shows obvious hostility. On the surface, they agree with the Enlightenment spirit established by Kant, however, we can feel their negation of the spirit of reason since Francis Bacon from every word of their writings. Although they are not entirely against the function of reason, from their perspective, the spirit of reason in Western culture seldom has positive effects on the development of individual personality and the progress of society. Therefore, their concept of Enlightenment has comparatively negative meanings. This makes us think of Jean Paul Sartre, because Sartre's uncooperative attitude also shows his relinquishment of traditional conceptions of reason and Enlightenment.

Sartre's existentialism has always been considered as a philosophy enlightened by Husserl's phenomenology. In fact, they are completely different theories. No matter whether Sartre interprets existentialism as humanism or subjectivism; it is based on an essential idea, that is, "to make every man aware of what he is and to take the full responsibility for himself"². In his famous article "Existentialism", which was published in 1945, he interprets the essential meaning of existentialism as "man is the way he made himself". "Man", here, is the human being neither as a whole, nor as a member of society, but the single individual, the individual who has basic abilities of thinking and judging. Traditional philosophers consider the whole human being as the object of thinking. The assumption of a capacity for reasoning is not for any certain individual, but is the characteristic of the human being as a whole. The concept of Enlightenment is not the expression of individual consciousness, but the awakening of the human being's autonomous consciousness from mythology and blindness. From Sartre's perspective, the capacity for reasoning or

¹ M. Max Horkheimer and T. W. Adorno, *Dialectics of Enlightenment*, New York: Seabury, 1972., p. 82.

² Jean-Paul Sartre, *Existentialism and Human Emotions*, New York: Citadel, 1985, p. 15.

the concept of Enlightenment is always based on individuals and assumes the individual's consciousness. He said,

Humanism, because we remind man that there is no law-maker other than himself, and that in his forlornness he will decide by himself; because we point out that man will fulfill himself as man, not in turning toward himself, but in seeking outside of himself a goal which is just this liberation, just this particular fulfillment.³

If Sartre adopts a cognitive way through sensibility, then Martin Heidegger's analysis on humanism is an exploration of the ontology of individual existence, which has typically German characteristics. Heidegger's famous piece, *Letter on Humanism* (1946), although it discusses humanism on the surface, actually emphasizes man's value as a thinking being. From his argumentation, we can feel that the essence of man is not existence itself, but his "thinking". On this point, it seems that we can see Rene Descartes' idea of "cogito ergo sum". But Heidegger considers "thinking" as the essence of a human's existence in opposition to the philosophical tradition that mistakenly cares about man in terms of existence rather than as the thinking being in the tradition of Descartes. The existence of a human thinking, here, is not the human's subjective thinking or mental activity, but the pursuit of the truth by the subject. He writes,

Thinking comes to an end when it slips out of its element. The element is what enables thinking to be a thinking. The element is what properly enables: the enabling. It embraces thinking and so brings it into its essence. Said plainly, thinking is the thinking of Being.⁴

Heidegger's thought is everywhere contradictory to traditional philosophy. If we consider the spirit of Enlightenment as helping human beings to recognize their own value of freedom, Heidegger's philosophy then tells us that the human being is not in control of his own fate, an idea which philosophers have explained over the past two thousand years. On the contrary, the existence of human being is based on human being's own creations. These creations include language, science, and all the things that have been materialized. Therefore,

[T]he thinking that is to come is no longer philosophy, because it thinks more originally than metaphysics – a name identical to philosophy. However, the thinking that is to come can no longer, as Hegel demanded, set aside the name 'love of wisdom' and become wisdom itself in the form of absolute knowledge. Thinking is on the descent to the poverty of its provisional essence. Thinking gathers language into simple saying. In this way language is the language of Being, as clouds are the clouds of the sky. With its saying, thinking lays inconspicuous furrows in language. They are still more inconspicuous than the furrows that the farmer, slow of step, draws through the field.⁵

³ Jean-Paul Sartre, *Existentialism and Human Emotions*, New York: Citadel, 1985, p. 51.

⁴ Martin Heidegger, "Letter on Humanism", in David Farrell Krell (ed), *Martin Heidegger: Basic Writings*, trans. Frank A. Capuzzi, with J. Glenn Gray and David Farrell Krell, New York: Harper and row, 1977, p. 195

⁵ Martin Heidegger, *Letter on Humanism*, p. 242.

Compared with the modern spirit of Enlightenment, Heidegger's thought is an alternative Enlightenment in a new sense, which is a counteraction to blind optimism about human being's autonomous capacity.

The new Enlightenment is specially embodied by the thought of Robert Venturi, Jacques Derrida and Ihab Hassan. Robert Venturi, an American architect, put forward a challenge to the modernist style of architecture in his article "Complexity and Contradiction in Architecture", which was published in 1966. This article has been considered as the most important article in architecture after Le Corbusier. It is directed against the famous architect Ludwig Mies van der Rohe's idea "less is more", and claims that "less is a bore". Venturi's symbol is splitting the difference. He opposes considering ordinary commercial buildings as philistinism. His purpose is to approve unified and more complex formats. These formats comprise what he calls a "difficult whole". These methods eventually became basic principles of post-modern architecture. We can understand the meaning of the complexity of architecture from following quotation:

I like complexity and contradiction in architecture. I do not like the incoherence or arbitrariness of incompetent architecture nor the precious intricacies of picturesque or expressionism. Instead, I speak of a complex and contradictory architecture based on the richness and ambiguity of modern experience, including that experience which is inherent in art.⁶

Contemporary architecture that evolves from Bauhaus' Modernism to Post-Modernism in the 1960s, is mainly represented by Venturi's thoughts. His architectural theory and ideas, which are contrary to Modernist theory, are strongly echoed in young architecture. The main characteristic of this postmodernist style is to adopt some practical decorations from the beginning to give architecture symbolic and metaphoric feelings. And the decorations have to match the environment. As Charles Jencks said,

[T]he solution I perceived and defined as Post-Modern: an architecture that was professionally based and popular as well as one that was based on new techniques and old patterns. Double coding to simplify means both elite/popular and new/old and there are compelling reasons for these opposite pairings.⁷

Venturi's architectural idea is that "architecture means covering with symbolic signs, that is to say, architecture means covering with decorations". This is not a revolution against traditional ideas, but is a response in opposition to modernist architectural ideas. In this sense, post-modernism is opposite to modernist architecture, and the post-modernist architectural theory is a negative response to the western thought of the first part of the twentieth century.

We now generally consider Jacques Derrida and Michel Foucault as the founders of western post-modernist thoughts. Indeed, in three important books published in the 1960s, Derrida not only challenges the western spirit of reason in the first half of the twentieth century, but, more importantly, challenged the whole western tradition of reason. In the first chapter of his *De la Grammatologie (Of Grammatology)*, "the ending of book and the beginning of words", he strongly criticizes the logocentrism of traditional rationalism. He discovers an intention to obtain "presence" through the method of representa-

⁶ Robert Venturi, *Complexity and Contradiction in Architecture*, New York: Museum of Modern Art, 1966, p. 16.

⁷ Charles Jencks, *What is Post-Modernism?* London: Academy Editions, 1986, p. 14.

tion. This intention is represented by phonocentrism, which considers that speech is prior to words to express the intention and status of the speakers directly. Derrida, however, finds that when we are thinking rationally, we are facing not speech with the characteristic of sound, but words left by speech. We can find the trace of thinking only in these words. Speech, preserved in words, forms the characteristic of logocentrism. Only when this characteristic has been removed, can the word obtain its new life. He writes that,

What writing itself, in its non-phonetic moment, betrays, is life. It menaces at once the breath, the spirit, and history as the spirit's relationship with itself. It is their end, their finitude, their paralysis. Cutting breath short, sterilizing or immobilizing spiritual creation in the repetition of the letter, in the commentary or the exegesis, confined in a narrow space, reserved for a minority, it is the principle of death and of difference in the becoming of being. It is to speech what China is to Europe.⁸

Although Derrida's explanation is farfetched, it reveals the difference between language and words. His attention to language not only shows the continental post-modernist philosopher's worry about the human living status that indulges in the diversity of languages, but also negates the tradition of logos and the tradition of reason of which the whole history of the west is proud. The reason is that all the requests of reason are expressed and communicated in language. Actually, the philosophical focus on language touches the deepest root of human reason. Precisely because of the importance of the expression of human language, it is not strange for post-modernists to start with language. We can see this from the contemporary American litterateur Ihab Habib Hassan's book *Paracriticisms: Seven Speculations of the Times* (1975) about how the problem of language evolves from modernist critics to post-modernist critics. He writes,

In Modernism – by doctrines of Surrealism (Breton), by ideas of impersonality in art (the masks of Yeats, the tradition of Eliot), by modes of hyperpersonality (the stream of consciousness of Joyce, Proust, Faulkner, Nin, or the allotropic ego of Lawrence). ... In Postmodernism – by authorial self-reflexiveness, by the fusion of fact and fiction (Capote, Wolfe, Mailer), phenomenology (Husserl, Sartre, Merleau-Ponty), Beckett's fiction of consciousness, varieties of the *nouveau roman* (Sarraute, Butor, Robbe-Grillet), and the linguistic novel of *Tel Quel* (Sollers, Thibaudeau).⁹

The list of modernist books that Hassan gives is mostly relevant to language and words, which are all about novels, poems and the works of literary criticism. Of course, Hassan does not aim to give us the reading list of modernist literature. What he wants to do is to reveal the characteristic of this kind of criticism through an analysis of these works, which is post-modernism criticism. This characteristic is to show the behavior of this literature through pursuing and questioning; the self-overthrow and self-exceeding of the form; frequent mutation; soundless language. Just as Hassan said, although we cannot give post-modernism a clear definition, we can feel the unusual functions of post-modernist writers from their works. When Derrida considers the function of reason as a process of "extending" and "trace", the subsequent philosophers, litterateurs, commentators, historians and politicians begin to imitate, and they propose many thoughts that are opposed to traditional rationalism and Enlightenment thought. Or as some commentators have said,

⁸ Jacques Derrida, *Of Grammatology*, translated by Gayatri Chakravorty Spivak, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1974, p. 26.

⁹ Ihab Hassan, *Paracriticisms: Seven Speculations of the Times*, Urbana: University of Illinois Press, 1975, p. 58.

many post-modernist points and accounts are raised as a kind of hypercorrectness in order to oppose modernism. But as history proves, the post-modernism that arises from the 1960s has not returned to modernism through this hypercorrectness. On the contrary, post-modernism has formed a model of thought that is stronger than modernist thought.

Although generating any new thinking will encounter various sorts of animus and attacks, the extreme reaction to post-modernism is due to the lack of understanding of this movement of thought itself. This situation becomes more serious because people think that they know what "modernity" is. At the same time, a manner of thinking that inherently includes different phenomena under a single essential name also prevents people from gaining a proper evaluation of post-modernism. As a result, many different tendencies and accounts have been placed under the name of post-modernism. It is less important to find similarity between these conceptions of post-modernism than to admit that in the world in which we live there are new ideas and new discoveries worth observing and exploring. And the thinkers who are called post-modernists indeed have proposed something worth our reflection. Therefore, we neither need to care about who is considered as post-modernist thinkers and philosophers, nor to consider whether someone's thoughts belong to post-modernism, nor worry that the title "post-modernism" will bring inconvenience to any philosophers since these thoughts have neither saved the west world nor destroyed it. We prefer to say that what they bring to modern society is a kind of new Enlightenment. Their core conceptualization denies any possible knowledge of the objective world; denies that words and texts have only one meaning; denies the unity of human beings themselves; denies any differences between rational exploration and political behavior, literal and metaphorical meaning, science and art; and denies even the possibility of truth. In summary, it abandons most substantive principles of modern western civilization. This trend of thoughts is also connected with some real political movements, such as multi-culturalism and feminism. These movements are usually considered as the abolition of traditional ideologies, and as challenges to established social and political authorities. Certainly, not all philosophers who are called "post-modernist" have a single political tendency, just as not all supporters of multi-culturalism and feminism consider themselves as belonging to post-modernism. But through a "family resemblance" of characteristics, post-modernism has at least considered some traditional western ideas and methods as invalid. In this sense, we can consider post-modernism as a new criticism of Enlightenment in the modern west.

Alasdair MacIntyre is a famous contemporary philosopher who is opposed to post-modernism. Although he also opposes modernism, he develops completely different methods. He is always "after" the past, and does not face the present or the future. From MacIntyre's perspective, modern liberalism considers traditional culture as dispensable. But without this tradition, we cannot identify the ends of rational thinking. For him, tradition provides us the topics and words for narrating and arguing through which we can obtain and state to ourselves certain knowledge of self. In MacIntyre's maintenance of the tradition, a human being is a kind of animal that can tell its history, and just because human beings have their own history to tell, they become different from animals. If we deny the validity of tradition and historic narration, we end in nihilism, which is also the ending of rational narration of human behaviors. By maintaining tradition, MacIntyre clearly expresses his wish to return to Aristotle's "virtue ethics". This wish prescribes individual morality and rejects ignoring personality in the fashion of the general rules of

Kant's categorical imperative or Mill's utilitarianism. Such theories deny the difference between cultures and the continuity of history and tradition. He writes that,

A living tradition then is a historically extended, socially embodied argument and an argument precisely in part about the goods which constitute that tradition. Within a tradition the pursuit of goods extends through generations, sometimes through many generations. Hence the individual's search for his or her good is generally and characteristically conducted within a context defined by those traditions of which the individual's life is a part, and this is true both of those goods which are internal to practices and of the goods of a single life.¹⁰

The meaning of tradition is not only pursuing virtue, but more importantly is proving the function of reason that is the soul of tradition.

Jürgen Habermas is a most important contemporary philosopher, whose defense of reason and Enlightenment provides an important basis for the validity of modernity. In his work *Theory of Communicative Action*, he proposes new perspectives for answering the question of validity in contemporary western philosophy that emphasize the indispensable function of Enlightenment in modernity. His concept of "communicative rationality" is different from Weber, Horkheimer and Adorno's concept of "instrumental rationality". The latter consider that instrumental rationality leads to "the dialectic of Enlightenment". Habermas's rebuilding of the concept of modernity is based on the following ideas. First, the characteristic of reason is essentially linguistic and social, or, it is regulated through linguistic activity and social communication. Secondly, when human beings talk, they need to make sure that what they say is real. This requires that all speakers cannot only consider all acts of saying as means to pursue self-interest. In this way, Habermas rejects the pessimism of Horkheimer and Adorno, together with the post-modernist transcendence of general norms. He admits unconditional truth and freedom in human relations, although contemporary finance and systems of power have ruined this truth and freedom. He worries about the reliance of post-modernist critics on subjectivism and non-social concepts of rationality in his article of 1985. At the same time, he proposes to complement instrumental rationality and to overcome the paradox of Enlightenment thought since Kant with communicative rationality. He writes:

Kant had carried out his critique of reason from reason's own perspective, that is to say, in the form of a rigorously argued self-limitation of reason. If, now, the production costs of this self-confining reason (which places anything metaphysical off limits) are to be made clear, we require a horizon of reason reaching beyond this drawing of boundaries in which the transcending discourse that adds up the bill can operate. This further radicalized critique of reason would have to postulate a more far-reaching and comprehensive reason.¹¹

This reason is his "communicative reason", which "makes itself felt in the binding force of intersubjective understanding and reciprocal recognition. At the same time, it circumscribes the universe of a common form of life."¹²

¹⁰ Alasdair MacIntyre, *After Virtue*. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1984, p. 224.

¹¹ Jürgen Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, translated by Frederick Lawrence, Cambridge: MIT Press, 1987, p. 298.

¹² *Ibid.*, p. 324.

However, from a post-modernist perspective, especially from a feminist perspective, the traditional concept of reason is just a masculine or man-centric way of thinking that is characterized by the dominance of Descartes' masculine way of thinking. The American philosophers Sandra Harding and Susan Bordo developed this kind of feminism. In her book *Scientific Problems in Feminism*, Harding points out that the past epistemology always excludes females and ignores the difference between man and woman. Feminist epistemology, however, places a feminist scientific emphasis on theories with sexual characteristics and social experience. This epistemology requires that women have the same rights as men in experiential and social activities. In opposing the idea of women as attachments in society since the Enlightenment, Harding analyzes five aspects of the function of feminist epistemology in understanding nature and our social life in which the male cannot substitute for the female. These five aspects are: the unity of hand, brain and mind in hand-laboring; the activities in which women are oppressed; the retreat of the oppressed; the split idea of alienation researchers; and new persons and the hand hidden in history. Bordo even more strongly objects to the tradition since Descartes. She uses psychodynamics to bind Descartes' modernity and scientific explanation with outside nature, inside nature and women. She considers that Descartes' modernity is an escape from the female in a kind of fear of uncertainty. For in this tradition, the female is usually considered as having more bodily characteristics than men. From this point of view, Bordo criticizes the tendency of fundamentalism in modern times and objects to Descartes' pursuit of certainty. She carefully analyzes the characteristics of Descartes' masculine thinking in her book of *The Flight to Objectivity: Essays on Cartesianism and Culture*, 1987. By analyzing the general attitude of the philosophers in the Middle Ages, Renaissance, seventeenth century and nineteenth century, she points out that the purpose of emphasizing the female way of thinking is to help the female way become as important as the male way of thinking. From Bordo's perspective, neither man's nor woman's thinking completely obeys rational logic and mathematic rules. She holds that the sensible and lively way should be chosen as the proper way to understand the world.

If we consider feminism as the central strand of post-modernist thought because of its close relation with political thought, David Griffin's discussion of science and theology are a significant exception. He combines many important discoveries in modern sciences with Alfred North Whitehead's organic philosophy, and proposed a positive and amendatory post-modernism: post-modernist cosmology. This cosmology denies some philosophical and scientific concepts with modern characteristics, especially mechanism, atomism, determinism and the Cartesian dualism of body and soul. He considers that contemporary science itself becomes post-modernist when it chooses to exclude these concepts and adopts holism and uncertainty. He claims that

[I]n disenchanting nature, the modern science of nature led to its own disenchantment. This happened because the mechanistic, disenchanted philosophy of nature, which was originally part of a dualistic and theistic vision of reality as a whole, eventually led to the disenchantment of the whole world.¹³

This is a kind of post-modernist explanation of the meaning of science. From Griffin's perspective, post-modernist concepts of science and universe consider human beings as a whole which can be combined with nature. This thought has been approved by Charles

¹³ David Ray Griffin, *The Reenchantment of Science*, Albany: State University of New York Press, 1988, p. 2.

Jencks, for whom post-modernism is a general cultural movement that is not only manifested in contemporary science, but is also presented in contemporary art works. In his book of *What is Post-modernism?* (1989), he defines post-modernist architecture as “double token”, because it expresses two different tokens and languages, one modernist, and the other not. He makes some profound remarks on post-modernism:

One of the key shifts to the Post-Modern world will be a change in epistemology, the understanding of knowledge and how it grows and relates to other assumptions. Not only will it emphasize the continuities of nature, but the time-bound, cultural nature of knowledge. Instead of regarding the world and nature as simply there, working according to immutable laws that are eternally true, the Post-Modern view will emphasize the developmental nature of science – its perspectival distortion in time, space and culture. It will not embrace an absolute relativism and contend that one scientific hypothesis is as good as another, or as Jean-Francois Lyotard has argued, a complete skepticism and an end to all master narratives and beliefs. Rather, it will support relative absolutism, or fragmental holism, which insists on the developing and jumping nature of scientific growth, and the fact that all propositions of truth are time- and context-sensitive.¹⁴

In many contemporary discussions on post-modernism, there is a phenomenon which is especially worth our attention, that is, they happen to coincide in considering Chinese traditional thought as an important resource of post-modernism. They hold that we can find an efficient way to resolve post-modernist problems in Chinese philosophy. David Hall has clearly embodied this tendency. In the article “Modern Chinese and Post-modern West”, he points out that, “classical China is in a very real sense postmodern”. He writes that,

Two benefits may come from such an investigation as this. First, since it is rather obvious that the postmodern critique is neither an atavistic nor luddite enterprise, one can hope that there may develop from out of the postmodern impulse alternative strategies for engaging and accommodating the practical consequences of the modern world. This means that China should be free to reflect upon the very difficult problems of modernization in terms of its own postmodern past.

A second benefit of the postmodern connection is that Anglo-European thinkers can discover in classical China supplemental resources for the development of a vision of cosmological difference and the language which articulates that vision. Certain of those resources may be found, as I now shall attempt to show, in the original Taoist and Confucian sensibilities.¹⁵

He carefully analyzes Daoist philosophy and the concept of “Becoming” in cosmology and the honorific in Confucianism, and he considers that the basis of Daoism is the confirmation of the orderless, rather than the negation of it. In western traditional culture, “orderless” means empty, splitting and chaos, which should be overcome. But in Daoist philosophy the orderless has been permitted to evolve freely. He also considers Daoism and Confucianism to be very different in Chinese culture. In western thinking they indeed belong to the same school, because both provide the precondition for the difference of

¹⁴ Charles Jencks, *What is Post-Modernism?*, p. 59.

¹⁵ David Hall, “Modern China and the Postmodern West”, in: *Culture and Modernity: East-West Philosophic Perspectives*, ed. Eliot Deutsch. Honolulu: University of Hawaii Press, 1991, p. 67.

the universe before the presence of the noumenon through aesthetic cognition and aesthetic discourses prior to rational cognition and rational discourses comes into being.

We should say that this western philosophical understanding and application of Chinese traditional thought has provided a useful way to reflect and understand the function of our cultural tradition in contemporary society. This is also the final stage for us to research the development of western philosophy and culture from modernism to post-modernism.

(Translated by Li Shi, revised by Jiang Yi)

The Paradox of the Enlightenment

The aim of this article is to critically reexamine the paradox of the Enlightenment which has left behind in the modern world varied problematic contraries (Enlightenment vs. mythology, reason vs. faith, Enlightenment vs. anti-Enlightenment, etc.). By looking at many philosophers' reflections on those problems as our frame of reference (Horkheimer, Adorno, Habermas, Foucault, Derrida, etc.), we will try to find out an ethical approach to the paradox and its problems, hoping to avoid any trick of making alternative choices in and for the Enlightenment (such as, to choose exclusively between reason and unreason). In the end, Jean-Jacques Rousseau's life and thought in his late years will be introduced as a case into the investigation on the paradox for re-understanding Aristotle's "phronèsis" and its significance of the "Enlightenment" in our times.

For those modern thinkers of the Enlightenment, Reason as the lawmaker must establish its domains all by itself. Maintaining that Reason is the impetus of the evolution and liberation of human society, the thought of the Enlightenment canonizes reason and science as the superior function and power of man. "The light of Reason" of the Enlightenment does not only illuminate the blindness and darkness of the Middle Ages, but also shadows its own disadvantages: man's fetish about the force of reason has turned reason itself into unreason. Reason becomes more and more impertinent, guileful, furious, bloody, degraded, and even wicked. Reason has come to a crisis. It is so sick that a diagnosis, a reflection or a retrieval is desiderated. Should the spirit of the Enlightenment be carried forward or criticized? Should we inherit or abandon the heritage of the Enlightenment? This is the very question that the post-Kantian philosophy has been reflecting on for more than two hundred years, which is also the Ariadne's thread of Western philosophy in 19th and 20th century. In fact, all the discussions on these questions will converge at one point, namely the paradox of the Enlightenment.

On the one hand, the Enlightenment has indeed upgraded the culture, science and knowledge in the Western society. On the other hand, it pulled the occidentals back to barbarism. This is the paradox of the Enlightenment, which has three main aspects: the paradox between the Enlightenment and mythology; the paradox between reason and faith; the paradox of the Enlightenment and anti-Enlightenment. To clarify the relationship between the public use and the private use of reason is also dependent on resolving these paradoxes. There might be no paradox. The so-called paradox reveals nothing but the wholeness, the indetermination and the ambiguity of human spiritual life.

Whereas the traditional thinkers always place the Enlightenment and the mythology in opposition, Horkheimer and Adorno link them to each other. Actually the motif of Dialectic of Enlightenment is to investigate into the dialectic between the mythology and the Enlightenment: the former is the latter, and the latter withdraws to be the former. Horkheimer and Adorno assert this conception because they think the totalitarian Enlightenment, aiming at a universal truth, bases the mythology on anthropomorphism, which means the mythic characters are always reduced to human subjects in order to reflect nature. In this way, nature becomes a pure object. "The Enlightenment treats everything

on earth as the dictator treats his people.”¹ The subject must take power as the principle of all the relations so as to obtain its autonomy, awakening and its *Selbsterhaltung*. The expansion of the subject’s autonomous power leads itself to an incessant alienation while exercising its powers. Just as the way that mythology has actualized the Enlightenment, the Enlightenment has also been involved deeply into mythology.

Habermas cannot agree with Horkheimer and Adorno. “The permanent mark of the Enlightenment is to govern the objectified exterior nature and the repressed interior nature.”² For Horkheimer and Adorno, the *Selbsterhaltung* that the reason of the Enlightenment emphasizes, distorts reason itself. The *Selbsterhaltung* requires nothing but instrumental reason, expelling reason from the domains of morality and law. Habermas criticizes Horkheimer and Adorno for their improper simplification of modernity, associating all the problems of validity (“right”/“wrong”, “goodness”/“badness”) with the finite purpose-oriented reason that the subject of *Selbsterhaltung* possesses. This is why they are unable to appropriately take account of the rational meaning of the instrumental cultural modernity established in the bourgeois ideal. Habermas also criticizes their negative and pessimistic attitude towards the salvation power of the Enlightenment. For Horkheimer and Adorno, the Enlightenment is an unsuccessful attempt of breaking away from the power of fate. Habermas points out that *Dialectic of Enlightenment* does not tell us anything at all about how to get rid of the mythical violence of purpose-oriented reason. For Habermas, the theory of communicative action implies the instrumental reason, cognitive reason and its forms of rationality between subjects and objects. Moreover, the theory is subordinate to the theory of intersubjectivity, which means the subject must accord with intersubjectivity so as to achieve a mutual understanding and harmonious actions. It is quite obvious that Habermas is much more optimistic towards the Enlightenment than Horkheimer and Adorno are.

Does the spirit of the Enlightenment indeed oppose religion? What is the general characteristic of the age of Enlightenment? Is it really the criticism and suspicion of religion? This is not the entire truth. Although the French Encyclopedists in the age of Enlightenment argued overtly against religion and its validity and verity, for Cassirer, “the strongest mental impact and the true spiritual force of the Enlightenment consist in the new ideals of religious belief that it proposed and the new religious forms that it embodied, not in abandoning the established beliefs.”³ The reason of the Enlightenment is not only connected with the problems of religion, but also inspired profoundly by them. No faith, no creativity and no vigor. That is why almost all the thinkers of the Enlightenment have a certain devotion to religion. Unlike the traditional metaphysics and theology, the Enlightenment in 18th century does not demonstrate its validity by the notion of God any longer, but determinates the notion of God according to its own concrete forms. The notion of God cannot come into existence without the explanations and understandings of human beings who dare to exercise their reason (*sapere aude!*). This does not imply that we do not need faith any more. On the contrary, it indicates that we need a new and positive force of religious belief that can give birth to and nurture a new kind of religious consciousness. This consciousness, with its intellectual actions inside the religion itself, affects and molds the religion. That is to say, faith is no longer imposed from the outside. The human beings that follow the ideal of “*sapere aude*” will upgrade themselves to reli-

¹ Theodor Adorno and Max Horkheimer, *Dialectic of Enlightenment*, New York 1972, p. 9.

² Jürgen Habermas, *Le discours philosophique de la modernité*. Éditions Gallimard, Paris 1988, p. 133.

³ Ernst Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung*. Felix Meiner Verlag, Hamburg 1998, p. 180.

gious believers who believe in religions with their own free wills. Hereon, the paradox of the Enlightenment is the following: on the one hand, the thinkers of the Enlightenment persist in a purely intellectual point of view in order to discover "a religion in the area of pure reason"; on the other hand, they try their best to break religion away from intellectuality so as to give prominence to the force of moral practice that religion possesses.

By criticizing Christianity for its fraudulence, the thinkers of the Enlightenment do not only achieve certain purposes via the religious faith in God, but also build up and defend the faith in reason, constituting a religion of reason, which turns reason into a new fetish. In this way, reason becomes unreason. The end of reason runs counter to its motif. The liberating and unbinding reason has been transformed into chains. The lawmaker of reason is self-alienated. The Enlightenment resorts to general will in order to pursue the absolute freedom, but the result comes close to the absolute autarchy, terror and demoralization. In this way, the heritage of the Enlightenment has become quite suspicious. We might as well agree with Foucault's conclusion: the Enlightenment has never made humans become mature. Man has not become an adult.

To a large extent, to criticize reason and modernity is to criticize the Enlightenment. The controversy between the Enlightenment and the anti-Enlightenment is chiefly connected with the problem of the relationship between reason and unreason. Since the rational Enlightenment has become irrational, will the irrational anti-Enlightenment become rational? Do those thinkers of anti-Enlightenment have a rational base and groundwork while criticizing reason and modernity? In other words, for those who criticize reason, can their groundwork of criticism evade being criticized while criticizing reason? This is what Habermas assails concerning Nietzsche, Horkheimer, Adorno and Foucault in his *The Philosophical Discourse of Modernity*. Habermas accuses them for their refusals to give up their own rationalities which lead themselves to a self-contradictory situation, since it is impossible that the criticism of reason can be critical without its own criteria being criticized. But we should have noticed that Foucault's rational criticism of rationality does not mean that he spurns reason. What he really wants to do is to clarify a contingent history of rationality, to elucidate and analyze those varied forms of rationality that dominate the epistemes, technical forms and governance modes in certain periods. The sum of the forms of rationality is not reason, neither is it any individual form of rationality. Although the forms of rationality should not be confused with reason, they cannot be identified with unreason, since the forms of rationality are based on human practice and human history. We cannot indicate one unique form of rationality for many aspects. The multiple relationships of power with varied forms have their specific forms of rationality.⁴ Foucault maintains that he is not what Habermas calls an "irrationalist". Foucault does not only oppose to reckoning reason as the hope of man, but also refuses to treat it as a formidable enemy. For him, if saying "reason is the enemy that we have to annihilate" is rather dangerous, so is the assertion that "any criticism and doubt of such rationality may plunge us into the irrational". Unreason is what has constituted a certain form of rationality. Sense and sensibility, reason and unreason, they are born to be a unity. At the point of the historical origin where reason and unreason have not been differentiated, we can prevent the reason of the Enlightenment from over-expanding, resume their own roles and positions in their unification where reason and unreason supplement each

⁴ Michel Foucault, 'Structuralisme et poststructuralisme'. *Dits et écrits*. IV, 1980-1988, Éditions Gallimard, Paris 1994, pp. 439-440, p. 447, pp. 449-450.

other. In this way, there will not be any so-called paradox or contradiction between the Enlightenment and anti-Enlightenment.

For Foucault, the Enlightenment should not only reflect on our relation to the present, on the style of our historical existence, but also explore the way in which we can constitute and become autonomous subjects by ourselves. Nevertheless, the thinkers of the Enlightenment have neglected to some extent this important task of the Enlightenment. Accordingly, we have not broken away from the immature status that we imposed upon ourselves. We are still „under age“. We have not been enlightened completely.

Derrida's fundamental attitude towards a new Enlightenment in future is rejecting an alternative between reason and unreason, refusing to make an exclusive choice among the three: the American hegemony, China's growing up, and the Arabian-Islamic theocracy. Unlike Foucault who extremely queries the heritage of the European Enlightenment, Derrida demands that Europe should not only be the honored descendant of the past Enlightenment, but should also become the avant-courier of a new Enlightenment in the future. The difference between the two philosophers lies in their distinct understandings of the heritage of the Enlightenment. When Derrida asserts that the European heritage of the Enlightenment is irreplaceable and extremely important for the future, he actually means Europe must paddle its own canoe, and prevent itself from becoming Common Market, Common Currency or a Neo-Nationalistic group or military force. Whereas for Foucault, the heritage of the Enlightenment itself has been rather suspicious. Foucault warns us of those who want to eternalize the Enlightenment and to completely conserve its heritage. This is mainly because Foucault regards the Enlightenment as the first age that names itself after a certain event subject to a kind of universal history concerning thought, reason and knowledge.

From the ancient Greece to present, the mainstream of Western thought is a historical transition from "blindness" via the "Enlightenment" to "disclosure". It is also a history of the conflict and harmony between reason and unreason. There is a reciprocity between the two. For reason cannot walk even a single step without imagination, intuition, affection and volition. Sometimes, the truth may be claimed by the irrationalists. "Reason, or unreason", such an alternative way of thinking has mastered the philosophers' theoretical constitutions for such a long time. They artificially fabricate a thinking mode of binary oppositions and an arena for theories. We should go back to the historical point of origin where reason and unreason are one integrated wholeness. Philosophy has not been mature, neither has man.

The evolution of the Enlightenment reveals a truth: the use of reason or unreason, which are integrated in one unity, has its own problem of "moderation". In order to avoid the paradox of the Enlightenment, we should adhere to the precondition that reason and unreason are two different aspects of the same wholeness, and their distinct and reciprocal functions should be considered in a "prudent" way. Going too far is as bad as not going far enough, and success profits from golden means. In *The Nicomachean Ethics*, Aristotle maintains that prudent people should steer their own life through prudence (*prudentia*), namely the "phronēsis". In Paul Ricoeur's *Soi-même comme un autre*, by referring to Aristotle's "phronēsis", Ricoeur constructs a dialectic synthesis of Aristotle's teleology, Kant's deontology, moral universalism and moral situationism. Besides, by the references to Kant's *Moralität*, Ricoeur wants to conciliate Aristotle's "phronēsis" and

Hegel's *Sittlichkeit*.⁵ In my opinion, we can resort to Aristotle's "phronēsis" as "prudentia", so as to resolve the paradox of the Enlightenment, to avoid the thinking mode of binary oppositions of the modern philosophy of the Enlightenment and the awkward situation of "reason or unreason" adopted by contemporary philosophers.

(translated by Wang Wei)

⁵ Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*. Éditions du Seuil, Paris 1990, p. 337.

Neue Wege einer „erweiterten Denkungsart“ . Aufklärung nach der Kritik der Aufklärung

Um eine Kritik der Vernunft, wie sie zur Aufklärung mit hinzugehört, von einer Kritik der Vernunft, die sich gegen die Aufklärung wendet, zu unterscheiden, muss man drei verschiedene Bedeutungen des Begriffs „Aufklärung“ berücksichtigen:

- eine engere philosophische Bedeutung, welche die Aufklärung als Zerstörung von Vorurteilen und Traditionen begreift.
- eine weitere philosophische Bedeutung, für die die Kritik der Vernunft die Vitalität der Vernunft ausmacht.
- eine historisch-kulturelle Bedeutung, welche die Aufklärung mit dem Schicksal der europäischen, insbesondere westlichen Kultur identifiziert.

Mein Vortrag wird zwei Paradigmen der Kritik der Aufklärung einander entgegensetzen, um zur Frage des zeitgenössischen Verständnisses von Aufklärung hinzuführen. Das erste Paradigma ist kantisch, da der Kantianismus selbst eine Kritik der Aufklärung erzeugt hat, deren Wirkung darin bestanden hat, die echte Bestimmung der Vernunft erkennen zu lassen, nämlich diejenige, die praktisch ist. Das zweite Paradigma, das sich selbst zu einem antimodernen erklärt und in Europa in der Folge des Zweiten Weltkrieges entstand, besteht darin, den Totalitarismus mit dem Scheitern der westlichen Aufklärung zu verbinden. Daraus entsteht die folgende Frage: Kann eine dermaßen radikale Kritik zu einer Regeneration der Aufklärung führen, oder führt sie nur zu ihrem Ruin? Ich werde, um darauf zu antworten, drei zeitgenössische Lektüren des Schicksals der Aufklärung erwähnen, die der Aufklärung nach der Kritik der Aufklärung widerfahren:

- die Selbstkritik als allerletztes Schicksal der europäischen Aufklärung,
- der kommunikative Wiederaufbau der praktischen Vernunft,
- die neue ethische Entfaltung der Vernunft als „erweiterte Denkungsart“.

1. Zwei Paradigmen der Kritik der Aufklärung

A. Das kantische Paradigma:

Der Kritik der Urteilskraft (§ 40) stellt sich die Aufklärung, da sie mit der Befreiung vom Aberglauben identifiziert wurde, als ein bloß negatives Moment in der Denkungsart¹ dar. Kant bezeichnet damit eine einfache skeptische Praxis der rein vernichtenden Kritik der

¹ Immanuel Kant, Kritik der Urteilskraft, AK, V, S. 294.

Vorurteile; skeptische Kritik zerstört, ohne wieder aufzubauen. Allein, während die skeptische, oberflächliche Aufklärung nur einen externen Feind, wie Religion, Tradition oder soziale Macht angreift, führt Kant das Bedürfnis der Kritik weiter auf sein echtes Tiefenniveau: Indem er die Aufklärung als den „Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit“² definiert, macht er Selbstkritik (handelt es sich um die eines Individuums oder eines Volkes) zum Prinzip einer Revolution der Denkungsart – eine Selbstkritik, die fähig ist, gegen den inneren Feind zu kämpfen, d.h. gegen die Bereitwilligkeit und das spontane Einverständnis von jedem für seine eigene Sklaverei. Keine Freiheit ohne Verantwortung. Freiheit beginnt für jeden mit dem Mut beginnt, in sich selbst die Neigung zu bekämpfen, seine eigene Vernunft in den Dienst der Macht von anderen zu stellen.

Sicherlich hat die konservative Kritik ebenfalls den Negativismus der Aufklärung in Frage gestellt, aber allein mit dem Ziel, die dogmatischen Praktiken des Glaubens und der Tradition aufrechtzuerhalten: den Negativismus der Vernunft zu leugnen, heißt in diesem Fall, die Macht der Emanzipation und das Licht der Aufklärung zu leugnen. Das kantische Vorgehen ist offensichtlich ganz anders, denn während Kant die auflösende Macht des Verstands kritisiert, bringt er die Vernunft zu ihrer echten Bestimmung zurück, die praktisch ist. Kant hat das Risiko der Entartung der Aufklärung in einen zügellosen Sziensismus, die jede ethische Rücksicht auf Leben und Natur zerstört, deutlich wahrgenommen: da der Verstand darauf abzielt, seine Macht durchzusetzen, ist es also notwendig, dass die kritische Philosophie eine Kritik der negativen Aufklärung durchführt, damit die Vernunft den Ehrgeiz einer Gesamtmacht des Verstands beschränkt. Das Wissen muss begrenzt werden, um dadurch die Priorität des praktischen Vernunftinteresses anzuerkennen. Von solcher Art ist das kantische Paradigma: jede Selbstkritik der Vernunft hat notwendigerweise eine deontologische Quelle und kann nur darauf abzielen, den Glauben an Vernunft wiederaufzubauen; jede Niederreiung setzt einen Wiederaufbau voraus, jeder Verdacht setzt einen Glauben voraus. Deswegen muss die Modernität als eine Suche und nicht als ein Besitz definiert werden: „ Wenn denn nun gefragt wird: Leben wir jetzt in einem aufgeklärten Zeitalter? so ist die Antwort: Nein, aber wohl in einem Zeitalter der Aufklärung“³.

B. Das antimoderne Paradigma

Eine ganz andere kritische Tonalität lässt sich im 20. Jahrhundert nach den Katastrophen hören, die durch die zwei Weltkriege verursacht wurden. Die westliche Modernität wird als utilitaristisch, individualistisch, technisch, westzentriert und damit verheerend angeprangert. Die Aufklärung wird selbst angeklagt, im Keim die totalitären Abweichungen des 20. Jahrhunderts getragen zu haben. „Die Vernunft ist totalitär“ dachte Adorno: sie verhält sich hinsichtlich der Sachen so wie ein Diktator hinsichtlich der Menschen: er kennt sie, so weit er sie manipulieren kann⁴. Dieser Text ist im Jahre 1947 erschienen. Er wird lange Zeit den schrecklichen Verdacht auf der Vernunft ruhen lassen, dass mit dem aus

² Immanuel Kant, Was ist Aufklärung?, AK, VIII, S. 35.

³ Immanuel Kant, Was ist Aufklärung?, AK, VIII, S. 40.

⁴ Theodor W. Adorno, Max Horkheimer, La Dialectique de la Raison, Paris 1974, S. 27.

der Aufklärung entstandenen Rationalitätsideal die totalitäre Rationalisierung des Massenmords verbunden sei.

Die neue Kritische Theorie erklärt durch eine dialektische Umkehrung der Vernunft das, was sie als das verhängnisvolle Schicksal der Modernität der Aufklärung ansieht: die Rationalisierung der Mittel hätte die Vernünftigkeit der Zwecke übertroffen. In kantischen Worten: es ist nicht die Vernunft, sondern der Verstand, der überwogen hat. In adornischen Worten: das Freiheitsprojekt hat sich in ein Beherrschungsprojekt verwandelt. Beginnt man, sich von der Natur zu befreien, indem man die Natur beherrscht, wird die ganze Gesellschaft wiederum zu einem Manipulationsinstrument der Menschen. Dementsprechend ist der Sieg des Humanismus nicht humanistisch, sondern nur bürgerlich: er stellt die Staatsmacht in den Dienst des Vorgangs einer unbeschränkten Warenbeschaffung.

Kann man, ohne den besonderen Inhalt dieser radikalen Kritik zu beurteilen, nicht die Kohärenz derselben auf formaler Ebene schätzen? Ohne Frage wechselt man mit der adornischen Kritik das Paradigma: man geht von einer philosophischen Kritik zu einer soziologischen Kritik der Aufklärung über, und somit auch von der Selbstkritik der Vernunft zur Selbstkritik der Gesellschaft über, die die Vernunft fördert. Trotzdem bleibt die philosophische Frage: ist es möglich, dass die Selbstkritik der Vernunft sich in eine Selbstzerstörung der Vernunft verwandelt? Führt eine radikale Kritik der instrumentellen Vernunft zu einer Gesamtzerstörung der Aufklärung oder zu einer anderen Praxis der Aufklärung? Mit anderen Worten: was kann Aufklärung nach einer solchen Entwertung der Aufklärung werden?

2. Drei verschiedene Figuren der Kritik der Vernunft

A. Zunächst zur Selbstkritik als allerletztem Schicksal der europäischen Aufklärung. Diese Kritik folgt dem Urteil der kritischen Theorie als negativer Dialektik: sie muss „Selbstreflexion der Dialektik“ sein, das heißt „eine Negation der Negation, welche nicht in Position übergeht... Es liegt in der Bestimmung negativer Dialektik, dass sie sich nicht bei sich beruhigt“⁵. Mit anderen Worten: eine permanente Selbstkritik muss als das allerletzte Schicksal der europäischen Aufklärung geübt werden. Dies ist der Weg, den zum Beispiel in Frankreich Denker wie Derrida oder Lyotard eingeschlagen haben. In ihren Augen illustriert die Geschichte der Vernunft von der Aufklärung bis zum Marxismus dieselbe Hoffnung auf Totalisierung, und das rationalistische Ideal der Aufklärung wäre schließlich in der Erfahrung des Totalitarismus gescheitert⁶. Lyotard setzt die adornosche Kritik der identitären Rationalität fort und erwartet von der Postmoderne einen therapeutischen Skeptizismus, der eine Selbstzensur des Schriftstellers erfordert. Dieser muss auf das intellektuelle Lustprinzip verzichten (welcher der Traum oder die imaginäre Vorstellung von der Ganzheit, d.h. der Versöhnung des Menschen und der Welt ist), um ein neues philosophisches Realitätsprinzip anzunehmen: die Unversöhnbarkeit als kritischen Stand zu akzeptieren und nur von einer erhabenen, aber unvorstellbaren Freiheit, von einer nicht darstellbaren Einheit Zeugnis abzulegen.

⁵ Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt am Main, 1973, S. 398.

⁶ Jean-François Lyotard, *Moralités postmodernes*, Paris, 1993, S. 93.

Man könnte diese Übung der Vernunft eine „paradoxe Aufklärung“ nennen, die darauf abzielt, aus Furcht vor einer totalitären Wirkung die Verwirklichung der Vernunft zu verhindern. Es ist die Praxis einer „permanenten Dekonstruktion“, die darauf abzielt, die Vernunft aufzuklären, über das, was sie vor sich selbst verkennt, um sie erkennen zu lassen, dass sie unbewusst der Technik (heideggerianische Fassung) und dem Kapitalismus (marxistische Fassung) mit unterworfen ist. Die zweite Hälfte des europäischen 20. Jahrhunderts ist durch diese dekonstruktive Praxis der Kritik geprägt worden, die der negativen und skeptischen Aufklärung ähnelt. Heute findet man davon eine Fortsetzung in der Art, wie die Europäer einen selbstkritischen Pluralismus ausüben. Bei Denkern wie Ulrich Beck oder Axel Honneth zum Beispiel ist dieser Pluralismus ein Weg, der negativen Dialektik eine Fortsetzung zu geben. Der europäische Pluralismus ist selbstkritisch, wenn er sich zu akzeptieren entscheidet, dass die Kritik der Aufklärung, als Kritik des europäischen Humanismus und Universalismus heute zur Forderung des Rechts auf die kulturellen Differenzen jener gehört, die nicht westlich geboren wurden. Ein solcher Pluralismus soll als eine europäische Selbstkritik Europas gelten und sich als die vorbeugende Ablehnung jeder hegemonialen Versuchung öffentlich erweisen.

B. Eine andere Dialektik aber kommt ebenfalls in Spiel: jene, welche die Maßnahme der Katastrophe ergreift, die eine Selbstvernichtung der Vernunft (eine „Euthanasie der Vernunft“, in kantischen Worten) in einer wieder gefährlich gewordenen Welt sein kann. „Es wäre eben so viel, als ob jemand durch die Vernunft beweisen wollte, dass es keine Vernunft gebe“, schreibt Kant. Habermas gibt diesem kantischen Argument seinen Sinn wieder, wenn er zeigt, dass die totale Selbstkritik der Vernunft sich in einen performativen Widerspruch verwickelt: sie kann die Vernunft im Hinblick auf die These ihres eigenen autoritären Charakters nur überzeugen, indem sie Rückgriff auf dieselben Mittel dieser Vernunft nimmt⁷. Wie kann man dann aber die Frage beantworten: welches höchste Interesse die Kritik der Vernunft leitet?

Denn eins von beiden muss gelten:

- entweder ist dieses Interesse theoretisch, dann ist die Kritik der Vernunft eine externe Kritik, welche die Vernunft nach den Erkenntnissen beurteilt, die von den Geisteswissenschaften geleistet wurden, was aber schließlich den Sieg des Positivismus gewährleistet, und die Macht desselben, zu beherrschen, ausdehnt.
- oder es wird die Suche nach Selbsterkenntnis von Vernunft durch ein praktisches Interesse geleitet, welches nur ein Interesse der Emanzipation sein kann.

Ein Interesse der Emanzipation, dessen Sinn und Einsatz aber heute geändert werden muss: es handelt sich nicht mehr so sehr darum, Individuen durch die Verbreitung des Wissens vom Aberglauben zu befreien, wie es im 18. Jahrhundert noch der Fall war; es handelt sich bevorzugt und besonders dringend darum, das praktische Bedürfnis der Vernunft von seiner reinen und einfachen Reduzierung auf eine Ideologie zu befreien, welche die theoretische und historistische Kritik der Aufklärung im 20. Jahrhundert zuletzt als selbstverständlich aufgedrängt hatte. Was immer man auch über den bloß verfahrensartigen Charakter der Diskursethik und ihrer Grenzen auf ethischer Ebene denkt, dank ihrer wird der praktischen Vernunft eine Erbschaft übergeben, die den Herausforderungen entspricht, die durch die Globalisierung erbracht wurden. Kommunikative Intersubjektivität ist gerade bei Apel und Habermas als ein rationaler und wesentlich praktischer Bedarf für die Einrichtung eines weltweiten öffentlichen Raums nach Nor-

⁷ Jürgen Habermas, *Le discours philosophique de la modernité*, Paris, 1988, S. 219.

men definiert worden, die angenommen und geteilt werden können; ein solches Bedürfnis überschreitet sicherlich das Gebiet der instrumentellen Rationalität, die es gar nicht erzeugen kann. Also, die neue kommunikative Grundlegung der praktischen Vernunft belebt die universalistische (nicht nur kulturalistische) Art wieder, die Kant selbst in der Nachfolge der Aufklärung verstand: „Allein und mit welcher Richtigkeit würden wir wohl denken, wenn wir nicht gleichsam in Gemeinschaft mit andern, denen wir unsere und die uns ihrer Gedanken mittheilen, dächten“⁸, eine Meinung, die in der dritten Kritik mit dem Ausdruck „erweiterte Denkungsart“⁹ wieder aufgenommen wurde: „An der Stelle jedes andern denken“.

C. Heute ändert sich wieder unser Verhältnis zu der Aufklärung und ein anderer Weg öffnet sich für die Ausbildung der erweiterten Denkungsart. Ein neues Bild der westlichen Modernität zeichnet sich zwar ab: nicht mehr das Bild einer kolonisierenden und imperialistischen Zivilisation, sondern das Bild einer intellektuell relativierten Kultur unter anderen (Huntington), die sowohl äußerlich (durch den Terrorismus) als auch innerlich (durch die nihilistische Fassung seines eigenen Relativismus) ontologisch bedroht wird. Somit ist eine neue Art, Freiheit und Wissenschaft zu verbinden, notwendig geworden, um die Zukunft zu denken; und diese führt dahin zurück, die ursprüngliche Berufung der Aufklärung ohne Vorurteil von neuem zu überprüfen, die von einem (mit husserlschen Worten) „unendlichen Aufgabenhorizont als Einheit einer unendlichen Aufgabe“¹⁰ gekennzeichnet wird.

Um diese neue ethische Entfaltung der universalistischen Berufung der Aufklärung in Kürze zu beschreiben, wird man eine Eingebung von Emmanuel Lévinas benutzen können, die aus seinem Buch *Humanismus des anderen Menschen* entnommen wurde, weil sie der husserlschen Inspiration treu sein will. Die Kritik der Aufklärung, sagt Lévinas im Wesentlichen, hat zur Zerstörung des Platonismus geführt; diese Zerstörung aber beweist durch sich selbst die ethische Vitalität des westlichen Universalismus:

„Es war notwendig, dass die Philosophie der zeitgenössischen Ethnologie folgte. So wird der Platonismus besiegt! Er wird aber gerade im Namen der Großzügigkeit des westlichen Denkens besiegt, welches, indem es den abstrakten Menschen in allen Menschen einsieht, den absoluten Wert der Person verkündet hat [...] Der Platonismus wird durch dieselben Mittel besiegt, wie diejenigen, die das aus Plato entstammte universale Denken geliefert haben“¹¹.

Dieser Text ist zu sinnreich, um auf oberflächliche Weise erklärt zu werden. Man wird ihn also der weiteren Interpretation überlassen, indem man verschiedene Arten angeben wird, ihn zu interpretieren, welche auch verschiedenen Versuchen entsprechen, für die Zukunft das Erbe der Aufklärung zu übernehmen.

Der „besiegte Platonismus“ erwähnt den Erfolg der Prognosen von Nietzsche in Bezug auf die westliche Zivilisation sowie der heideggerianischen Lektüre von Nietzsche. Man kann zwar die Entstehung der Aufklärung in einer einfach historistischen Hinsicht behandeln, und kann so die Entstehung der Aufklärung als ein einfaches Zeitalter der Geschichte der Welt isolieren und relativieren, die, wie jede andere Zivilisation, zum Opfer der Werte wird, die sie selbst geschaffen hat. Wenn somit die westliche Ethnologie

⁸ Immanuel Kant, *Was heißt: sich im Denken Orientieren?*, AK, VIII, S. 144.

⁹ Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, AK, VIII, S. 40.

¹⁰ Edmund Husserl, *Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie*, Paris, 1977, S. 42.

¹¹ Emmanuel. Lévinas, *Humanisme de l'autre homme*, Paris, 1972, S. 55.

selbst behauptet, dass alle Kulturen von gleichem Wert sind, vollendet sie nur eine Umkehrung der Aufklärung, die Aufklärung selbst programmieren kann.

Trotzdem findet dann keine Reduzierungs- und Selbstvernichtungshandlung statt, sondern eine Schenkungshandlung, eine Gabe. In der ethnologischen Zerstörung ihrer selbst übt die Philosophie der Aufklärung ihre eigene kulturelle Kreativität aus, indem sie die Vitalität der Kulturen anerkennt, die ihr fremd oder feindselig sind. So wird offenbar die authentische Berufung auf den Universalismus der Aufklärung eine Berufung, die der kulturelle Reduktionismus zerstört, bevor er sie begreift: ihre allerletzte Zweckbestimmung ist nicht die Beherrschung, sondern die Ausstrahlung, da die Wirkung einer Philosophie sich nie durch Beherrschung, sondern nur durch Großzügigkeit entfaltet. Dies war die Großzügigkeit der Aufklärung, eine Großzügigkeit, die ein enger und dogmatisch kultureller Egalitarismus in Vergessenheit bringt, und von nun an unverständlich macht. Freiheit, Gleichheit und Würde jedes Einzelnen rational begründet zu Grundrechten zu machen, ist eine „Generosität“ der Aufklärung, die dank dem Wirken der Abstraktion möglich ist: alle Kinder werden abhängig geboren, man weiß es aus Erfahrung, aber die Vernunft sieht sie als frei an, genauso wie sie in einem Feind dem Recht nach ihresgleichen erkennt. Die Vernunft, die die Abweichungen der Vernunft selbst verurteilt, ist kein Inhalt, sondern eine reine Energie¹², die sich nur verwirklicht, indem sie sich unendliche Aufgaben gibt, das heißt unaufhörliche neue Anfänge.

Schluss

Das Schicksal der Vernunft hat unterschiedliche Bedeutungen, je nachdem ob man auf die Entwicklung der Rationalisierung oder auf die Zukunft der Rationalität verweist. Die Entwicklung der Rationalisierung bezieht sich auf die Mittel und reduziert jede Aktivität auf ihr instrumentelles Verständnis, um daraus eine mögliche technische Beherrschung zu erzeugen. Rationalität ist eine Vertiefung des Gewissens, die nur im Horizont einer allen Völkern gemeinsamen Zukunft entstehen kann. Sie führt nicht zur Instrumentalisierung der Tätigkeit, sondern erweitert die Kapazität zu begreifen, zu wollen und Ziele zu bestimmen. Es muss nicht sein, dass das Schicksal der Vernunft dem Werden des technizistischen Rationalismus folgt. Die ehemalige Warnung Husserls an Europa ist auch heute noch zutreffend: „Der Grund des Versagens einer rationalen Kultur liegt nicht im Wesen des Rationalismus, sondern allein in seiner Veräußerlichung, in seiner Versponnenheit in ‚Naturalismus‘ und ‚Objektivismus‘.“¹³

¹² Ernst Cassirer, *La Philosophie des Lumières*, Paris, 1970, S. 48.

¹³ Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Menschentums und die Philosophie*, Paris, 1977, S. 102

Rival Enlightenments, Counter-Enlightenments and Anti-Enlightenments: The Status of a Period Concept in 21st Century Historiography

In the context of intense philosophical discussions of the meaning of Enlightenment, this paper seeks to consider the recent development in historiography concerning the period. In particular, I suggest that there is, in the English-language discussions, a significant nuance of difference between the terms “Anti-Enlightenment” and “Counter-Enlightenment” that get blurred in the common German term, *Gegenaufklärung*. That shade of difference animates divergent impulses in recent historiography. Over the last two decades, such new trajectories in the interpretation of the Enlightenment have raised substantial issues not only for its historical reconstruction but for its present reception and future relevance. After briefly setting a backdrop for these new impulses, I will argue for a starkly inverse relation between their cultural notoriety and their historical plausibility.

When I began my graduate studies in the early 1970s, the grand historical concern was with the relation of Enlightenment to the French Revolution, or to what Marx called its German equivalent, philosophical Idealism.¹ Mainly, we were taught that the Enlightenment was a determinate phase in the historical development of modern Europe as a whole. We focused on grand synthetic accounts – eminently the works of Ernst Cassirer and Peter Gay.² Cassirer construed Enlightenment in all-too-Kantian terms, while Gay adopted the model of “the party of humanity,” the French philosophes. Gay construed himself as carrying forward Cassirer’s general interpretation, though he sharply inflected it in a French direction.³ To be sure, disturbing recent narratives suggested the Enlightenment culminated rather in the Marquis de Sade, but these seemed idiosyncratic rather than seminal at the time.⁴

Meanwhile an alternative view emerged, suggesting we could learn more by disaggregating the Enlightenment into national manifestations – and this not merely out of a nominalist anxiety about period-concepts generally – as in Lovejoy’s famous disparagement of “Romanticisms” – but out of the sense that there were rich differences in the na-

¹ Daniel Mornet, *Les origines intellectuelles de la Révolution française, 1715-1787*, Paris 1933; Karl Marx, *The German Ideology*, New York 1947.

² Ernst Cassirer, *Philosophy of the Enlightenment* (orig. German, 1932). Eng. tr. Princeton: Princeton UP, 1951; Peter Gay, *The Enlightenment: An Interpretation*, 2 vols; New York 1966-69.

³ See Gay, *The Party of Humanity: Essays in the French Enlightenment*, New York 1964. Gay’s *bête noire* was Carl Becker’s *The Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers*, New Haven: Yale University Press 1932 – itself a grand synthesis of Enlightenment in the West, albeit not one Gay appreciated.

⁴ Lester Crocker, *An Age of Crisis: Man and World in Eighteenth-Century French Thought*. Baltimore: Johns Hopkins UP, 1959; Crocker, *Nature and Culture: Ethical Thought in the French Enlightenment*. Baltimore: Johns Hopkins UP, 1963. The publication locus is not insignificant: it was at Johns Hopkins University that poststructuralism established its successful beachhead in North America in the mid-1960s, to sweep the academic humanities up into what was called “postmodernism.”

tional trajectories of Enlightenment that called for more attention.⁵ The flagship publication of this revisionism, *The Enlightenment in National Context*, appeared only in 1981, but many of us recognized in that work what we were already doing.⁶ In particular, the “Scottish Enlightenment” took off as a major growth sector, setting a model that historians of other national contexts – for example, the German – could emulate.⁷ Indeed, some historians have come to the view that the Germans of the eighteenth-century self-consciously emulated the Scots. Thus, this approach has also allowed us to consider transnational connections within the epoch in a more discriminating manner.⁸ In the German case, as well, the ideas of a “public sphere” of “political culture” have allowed us to clarify the particular tenor and ambition of the German Enlightenment: its effort to extend from an academic to a civil intellectual community – from the *Gelehrten* to the *gebildeten Stände* – to achieve a *Philosophie für die Welt*, cultivating among all the literate the essential Enlightenment ideal of *Selbstdenken*. The peculiarities of political disunity thus found counterweight not only in the defense of traditional religious communities but in the construction of new cultural and even political ones (e.g., the new *Lesegesellschaften* but also the new *patriotische Gesellschaften*).⁹ The historiographical gain was not simply on the peripheries. The traditional core areas of Enlightenment also benefitted. Even the French Enlightenment gained from reconsideration as a distinctly national phenomenon.¹⁰ And, for the first time, one could ask intelligibly about a uniquely English Enlightenment.¹¹ The harvest has been substantial.

The most recent discussions of Enlightenment return to the grand European scale, but they make radically different constructions. The most culturally salient conception, emanating from poststructuralism and postmodernism, has been adamantly anti-Enlightenment, accusing it of having fomented all the evils of “modernity” and “Eurocentric” rationalism. This reached its apogee shortly before the turn of our century, with a spate of books anxiously exploring the relation.¹² Its origins lay in the ideas gestated in

⁵ Arthur Lovejoy, “On the Discrimination of Romanticisms”, in: *Essays in the History of Ideas*, Baltimore: Johns Hopkins Press, 1948.

⁶ Roy Porter and Mikulas Teich (eds.), *The Enlightenment in National Context*, Cambridge/New York: Cambridge UP, 1981.

⁷ See, e.g., Richard Sher, *Church and University in the Scottish Enlightenment: The Moderate Literati of Edinburgh*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1985; John Robertson, *The Scottish Enlightenment and the Militia Issue*. Edinburgh: John Donald Publishers, 1985.

⁸ For example, Michael Maurer, *Aufklärung und Anglophilie in Deutschland*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1987; Norbert Waszek, *The Scottish Enlightenment and Hegel's Account of Civil Society*, Dordrecht/Boston: Kluwer, 1988; Fania Oz-Salzberger, *Translating the Enlightenment: Scottish civic discourse in eighteenth-century Germany*, New York: Oxford University Press, 1995. See, also: Uwe Steiner, Brunhilde Wehinger, Barbara Schmidt-Haberkamp (eds.), *Europäischer Kulturtransfer im 18. Jahrhundert. Literaturen in Europa – europäische Literatur?* Berlin: Berliner Wissenschafts-Verlag, 2003.

⁹ For references to the relevant literature and an effort to synthesize it, see my book: *Kant, Herder and the Birth of Anthropology*, Chicago/London: U of Chicago Press, 2002, ch. 1, pp. 15-42.

¹⁰ See, e.g.: Dena Goodman, *The Republic of Letters: A Cultural History of the French Enlightenment*, Ithaca: Cornell University Press, 1994; Daniel Gordon, *Citizens without Sovereignty: Equality and Sociability in French Thought, 1670-1789*, Princeton: Princeton University Press, 1994; and David Bell, *The Cult of the Nation in France: Inventing Nationalism, 1680-1800*, Cambridge: Harvard University Press, 2001.

¹¹ Roy Porter, *Enlightenment: Britain and the creation of the modern world*. London/New York: Allen Lane, 2000.

¹² See, e.g.: John Gray, *Enlightenment's Wake: Politics and Culture at the End of the Modern Age*, London/New York: Routledge, 1995; Sven-Eric Liedman, *The Postmodernist Critique of the Project of Enlightenment*, Amsterdam/Atlanta: Rodopi, 1997; Daniel Gordon (ed.), *Postmodernism and the Enlightenment*, New York/London:

Paris, 1968. The American reception was mediated especially by Lyotard's *The Postmodern Condition* (1984), assimilating the terms poststructuralism and postmodernity into the hodge-podge that still circulates in American academia (now known as "cultural studies").¹³ The controversy associated with Jürgen Habermas and Michel Foucault brought Enlightenment particularly into dispute.¹⁴ For Habermas, modernity was simply the unfinished project of Enlightenment.¹⁵ For postmodernists, this very project needed to be aborted.¹⁶ A presentist quarrel over the direction of global society occasioned crudely partisan historical reconstructions of the epoch of Enlightenment. As Daniel Gordon aptly puts matters:

Postmodernism has oversimplified matters by blaming the Enlightenment directly for what it regards as history's worst disasters. But it would be equally simplistic to maintain that the Enlightenment is entirely disconnected from the contradictions and calamities of modern history.¹⁷

Such "a stereotyped, even caricatural, account of the Enlightenment" is not the stuff from which to fashion viable history – nor, it must be said, to fashion viable politics.¹⁸ But Gordon points out, as well, that "up to now, the accusations of postmodernist thinkers against the Enlightenment have been ignored, or have been dealt with only in a most superficial or contradictory way" by historical specialists on the Enlightenment.¹⁹ His own anthology, like that of Baker and Reill, seeks to redress this failing. In doing so, I submit, they are part of a larger revisionism in professional history which is shaking off the *fin de siècle* stupor of postmodernism.²⁰

Routledge, 2001); Keith Michael Baker and Peter Hanns Reill (eds.), *What's Left of Enlightenment? A Postmodern Question*, Stanford: Stanford UP, 2001.

¹³ Lyotard, *The Postmodern Condition*. Minneapolis: U of Minnesota Press, 1984. See, e.g.: K. K. Ruthven (ed.), *Beyond the Disciplines: The New Humanities. Papers from the Australian Academy of the Humanities Symposium 1991* (= Australian Academy of the Humanities: Occasional Paper No. 13, 1991); Lawrence Grossberg, Cary Nelson and Paula Treichler (eds.), *Cultural Studies*. New York: Routledge, 1992.

¹⁴ See Ehrhard Bahr, *In Defense of Enlightenment: Foucault and Habermas*, in: *German Studies Review* 11 (1988), pp. 97-109; and especially Michael Kelly (ed.), *Critique and Power: Recasting the Foucault/Habermas Debate*, Cambridge: MIT Press, 1994.

¹⁵ See: John Tate, "Kant, Habermas, and the 'philosophical legitimation' of modernity", in: *Journal of European Studies* 27 (1997), pp. 281-322; Maurizio Passerin d'Entreves and Seyla Benhabib (eds.), *Habermas and the Unfinished Project of Modernity* (Cambridge: MIT Press, 1997); and Axel Honneth, Thomas McCarthy, Claus Offe and Albrecht Wellmer (eds.), *Philosophical Interventions in the Unfinished Project of Enlightenment*, Cambridge: MIT Press, 1992.

¹⁶ See, e.g.: David Hiley, "Foucault and the Question of Enlightenment", in: *Philosophy and Social Criticism* 11 (1985), pp. 63-83; Harold Mah, "Phantasies of the Public Sphere: Rethinking the Habermas of Historians", in: *Journal of Modern History* 72 (2000), pp. 153-182.

¹⁷ Daniel Gordon, "On the Supposed Obsolescence of the French Enlightenment", in: Gordon (ed.), *Postmodernism and the Enlightenment*, p. 219.

¹⁸ The phrase is from Keith Baker and Peter Reill, 'Introduction' to Baker and Reill (eds.), *What's Left of Enlightenment?*, p. 1.

¹⁹ Daniel Gordon, "Introduction: Postmodernism and the French Enlightenment", in: Gordon (ed.), *Postmodernism and the Enlightenment*, p. 4.

²⁰ I have argued this in several forthcoming essays in historical theory: "Historians and Philosophy of Historiography", in: *Blackwell Companion to the Philosophy of History*, ed. Aviezer Tucker (Oxford: Blackwell, 2008 est), pp. 63-84; "Toward a Robust Historicism: Historical Practice in a Post-Positivist Environ-

The postmodernist view resonates with a somewhat older conception in historiography, “counter-Enlightenment,” identified with Isaiah Berlin, according to which even in its own epoch the Enlightenment was not uncontested. This was not simply a matter of traditionalist foes (e.g., the Jesuits or the Parlements in France); rather, there were foes who were innovative, but in different directions. Berlin’s “Counter Enlightenment” was a conception of proto-Romanticism. He proposed it in 1973, almost a decade after individual essays on Vico, Herder and Hamann, and just as he began to take up the consideration of Friedrich Heinrich Jacobi. It was by weaving these four figures together – and sketching out a formidable reception-history in their wake – that Berlin conceptualized “Counter-Enlightenment.”²¹ To justify it, he developed a simplistic caricature of Enlightenment which he certainly knew to be insufficient. As his sympathetic critic, Robert Wokler, writes,

For those of us who work in diverse fields of eighteenth-century studies and also greatly admire his achievement, Berlin’s invention of a monolithic Enlightenment with just three legs is more than a trifle embarrassing, particularly since it was only assembled so that it might be deconstructed in the manner of Procrustes and thereby point the way to a richer understanding of the diverse threads that constitute its opposite.²²

Even if it was motivated by his sincere desire to restore Vico’s stature in European intellectual history, his overstatement of the affinities of Herder with Hamann and Jacobi point, in my view, in a misleading direction.²³ Frederick Beiser offers a more balanced view:

in the end it was the influence of Kant that proved victorious [...] Herder was won over to the cause of the Aufklärung by the young Kant. All his life, though, Herder was a deeply self-critical Aufklärer, and he was so largely due to the influence of Hamann.²⁴

If we are to reconstruct Enlightenment itself and the complex transition from Enlightenment to the ensuing epoch of Romanticism, it will need to be via a far more subtle and intricate web of affiliations than Berlin allows us.

Neither “anti-Enlightenment” nor “Counter Enlightenment” offers a sound understanding of the epoch of Enlightenment or its potency for the future, in my view. Quite different is a third impulse in recent historiography, the idea that the Enlightenment was internally differentiated, that there were rival Enlightenments. Two versions have achieved considerable prominence: Jonathan Israel’s case for the tension between “radical” and

ment”, in: *Handbook of Historical Theory*, ed. Nancy Partner and Sarah Foot (Sage Press); “What is to be done? – Manifestos for History and the Mission of History Today”, in: *Historically Speaking*, est. 2008.

²¹ Berlin, *Counter-Enlightenment* [1973; reprinted in: *Against the Current*, Harmondsworth: Penguin, 1979, 1-25]. This synthesis was elaborated and defended in *Vico and Herder*. Berlin, *Vico and Herder*, New York: Viking, 1976. In 1977 a crucial piece was added: *Hume and the Sources of German Anti-Rationalism*, 1977; reprinted in *Against the Current*, 162-187, elaborating the role of Jacobi in his narrative.

²² Robert Wokler, “Isaiah Berlin’s Enlightenment and Counter-Enlightenment”, in: *Isaiah Berlin’s Counter-Enlightenment*, ed. Joseph Mali and Robert Wokler. *Transactions of the American Philosophical Society*, 93:5 (2003), pp. 13-33. Citing p. 18.

²³ Wokler comments: “Although the tone of Aarsleff’s objections to Berlin’s account of Herder strikes me as excessively severe, I feel more than a little inclined to agree with his contention that the intellectual gulf between Herder and Hamann is vast [...]” (Wokler, *Isaiah Berlin’s Enlightenment and Counter-Enlightenment*, p. 20). See Hans Aarsleff, “Vico and Berlin”, in: *London Review of Books* 5-18 November 1981, pp. 6-7.

²⁴ Frederick Beiser, “The Political Theory of J. G. Herder”, in: *Beiser, Enlightenment, Revolution, and Romanticism*, Cambridge: Harvard UP, 1992, esp. p. 192.

“moderate” Enlightenment impulses (anticipated in many ways by Margaret Jacob), and Ian Hunter’s case for an administrative, “natural law” Enlightenment as contrasted with a metaphysical and “free-thinking” Enlightenment.²⁵ Jacob, in stressing the connection between the rise of free masonry and the emergence of democratic social practices, showed the continuities from late 17th century Britain to continental movements up through the French Revolution, bringing into sharper prominence such early “radicals” as John Toland.²⁶ In reconstructing this archaeology of Enlightenment and Revolution, Jacob tied into a parallel historiographical tradition, drawing on Jürgen Habermas and the notion of the “public sphere.”²⁷ Israel, by contrast, stresses the accommodation between the old regimes and the “moderate” Enlightenment from Newton and Locke in England through Voltaire and D’Alembert in France to Immanuel Kant in Germany. Hunter provocatively tries to argue that even the Prussian Minister of Culture, Wöllner, was pursuing an “enlightened” agenda with his notorious Edict of 1788.²⁸ One comes away far less assured as to who really bore the banner of Enlightenment.

In many ways, what links all these initiatives is the recognition of the importance of the early Enlightenment in shaping the intellectual landscape of modern thought. Israel concentrates inordinately on retrieving one to-be-sure underestimated figure, Benedict Spinoza.²⁹ For Hunter it is a larger tradition of social contract and natural law theory centered in the thought of Pufendorf and Thomasius. Pufendorf has now been recognized as crucial for Rousseau and for the Scottish Enlightenment, not just for German Cameralism, and Thomasius was a theorist not only of administrative reform from above, but of the creation of a public sphere, of popular philosophy in Germany. These complicate the initiative of Hunter, but demonstrate its fruitfulness.³⁰ I have made a more modest venture along these lines, within the German Enlightenment, in stressing the rivalry between school philosophy and popular philosophy.³¹ I have also supported my colleagues in the International Herder Society – against both Berlin and an overweening

²⁵ Jonathan Israel, *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, Oxford: Oxford UP, 2001; Margaret Jacob, *The Radical Enlightenment: Pantheists, Freemasons and Republicans*. London/Boston: Allen & Unwin, 1981; Ian Hunter, *Rival Enlightenments: Civil and Metaphysical Philosophy in Early Modern Germany*, Cambridge: Cambridge UP, 2001.

²⁶ Jacob, *Living the Enlightenment: Freemasonry and Politics in eighteenth-century Europe*, New York: Oxford University Press, 1999).

²⁷ Benjamin Nathans, “Habermas’s ‘Public Sphere’ in the Era of the French Revolution”, in: *French Historical Studies* 16 (1990), pp. 620-644. Keith Baker (ed.), “The French Revolution and the Creation of Modern Political Culture”. Vol. I.: *The Political Culture of the Old Regime*. Oxford/New York: Pergamon, 1987; Ferenc Fehér (ed.), *The French Revolution and the Birth of Modernity*, Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 1990.

²⁸ Hunter, “Kant’s Religion and Prussian Religious Policy”, in: *Modern Intellectual History* 2 (2005), pp. 1-27. While Hunter is not alone in this view (see Michael Sauter, *Visions of the Enlightenment: The Edict on Religion of 1788*, Diss, UCLA, 2002), I am not convinced by it.

²⁹ Israel, *Radical Enlightenment*, pp. 157-328.

³⁰ See Knud Haakonssen, *Grotius, Pufendorf and Modern Natural Law* (Aldershot, UK, etc: Ashgate, 1999) and his extensive series on “Natural Law and Enlightenment” from Liberty Fund Press, on the vital role of natural law in Enlightenment discourse generally. See also, T. J. Hochstrasser, *Natural Law Theories in the Early Enlightenment*, Cambridge/New York: Cambridge University Press, 2000.

³¹ Zammito, *Kant, Herder and the Birth of Anthropology*, Chicago: Univ. of Chicago Press 2002.

Kantian reconstruction of the age – in seeing even Sturm und Drang as a part of the Enlightenment, not its antithesis.³²

Both Israel and Hunter have led historiography to revise its earlier over-concentration on the late Enlightenment. But the danger is clear in Israel, who goes so far as to argue that all the important ideas of the Enlightenment had been articulated before the 1740s, rendering everything thereafter derivative.³³ Hunter, while not guilty of this, embraces a bit too eagerly the “progressive” self-estimation of German “enlightened absolutism” based on its early success in diffusing religious conflicts, and thereby underestimates the historical need for a critical public opinion to challenge and redirect this “revolution from above” later in the epoch. Still, what these scholars have done is to make us far more acutely aware of the developmental change and internal complexity within the Enlightenment – in Gerhard Sauder’s apt terms, *Dynamisierung und Binnenkritik* – both in singular national contexts and across them. That has resulted in a far more nuanced understanding of the historical Enlightenment. While the resulting pluralism in Enlightenment interpretation may seem less pungent than the denunciations or celebrations of the alternative discourses, it is, I believe, sounder on both historicist and presentist grounds.

³² In particular, see Gerhard Sauder, “The Sturm und Drang and the Periodization of the Eighteenth Century”, in: *Literature of the Sturm und Drang*, ed. David Hill, Rochester: Camden House, a Division of Boydell & Brewer, 2003, pp. 309-332. I treat these questions in: “Herder, Sturm und Drang, and ‘Expressivism’: Problems in Reception-History”, in: *Graduate Faculty Philosophy Journal* 27:2 (November, 2006), pp. 51-74.

³³ Israel, *Radical Enlightenment*, p. 6.