

Einleitung

Es ist still geworden um die Weltanschauung. Das einstmals mächtige öffentliche Wort, das über einen Zeitraum von mehr als hundert Jahren die Geister in Schach hielt, hat sich ins Private zurückgezogen – und einen Scherbenhaufen hinterlassen. Kaum mehr vorstellbar, welche Faszination es einmal ausüben konnte. „Vor Zeiten war jeder Esel auf seine Faust und liesz die Welt in Frieden; jetzt hingegen hält man sich für ‚gebildet‘, flickt eine ‚Weltanschauung‘ zusammen und predigt auf die Nebenmenschen los“¹, spottete Jakob Burckhardt bereits 1844. Der von der idealistischen Spekulation und der Romantik aus der Taufe gehobene Terminus füllte seit dem frühen 19. Jahrhundert ein durch den Positivismus hervorgerufenes Deutungsvakuum und avancierte in kürzester Zeit zum Ermächtigungsinstrument des Bildungsbürgertums. Der Ausgriff auf das Totale, auf ‚Welt‘, schien wieder möglich, jenseits metaphysischer Grundlegungsarbeit. Eine geschlossene Weltanschauung zu ‚haben‘ bzw. eine solche auszuformen verkürzte den Weg zum neuzeitlichen Ziel einer machbaren Geschichte. Strukturell gesehen ermäßigt Weltanschauung Philosophie und Wissenschaft, macht diese billig und für ephemere Zwecke dienstbar. Sie bleibt auf beides bezogen, ohne sich durch sie begrenzen und läutern zu lassen. Der Siegeszug des Ausdrucks war dementsprechend beispiellos. Er schien unbegrenzt aufladungsfähig: ein nur schwer auszumessendes Sammelbecken für unbewältigte Erkenntnisse, diffuse Erwartungen, Sehnsüchte, Willensstellungen. Zuletzt übermächtigte die Weltanschauung den Wahrheitsbegriff der Philosophie, spannte Wissenschaft, Politik, selbst Religion in ihre Koordinaten ein, und zeitigte so, vor allem wegen des maßlosen Anspruchs auf ‚Praxis‘, eine katastrophale Negativdialektik. Die Totalweltanschauungen mit ihrem alles Fragen immunisierenden, Freiheit erstickenden Impetus markieren den unheilvollen Höhe- und damit den geistigen Tiefpunkt einer alles auf Weltanschauung setzenden Epoche.

Der eigenartigen Macht dieses neuen Einstellungszusammenhangs steht seine Vagheit gegenüber, seine Ungreifbarkeit. Weltanschauung – das ist ein Gebilde mit vielen Enden, ein nirgends angebundenes und daher schwer im Zaum zu haltendes ‚Etwas‘. Was das eigentlich ist, wohin sie gehört im Gesamt von Daseinserhellung und Entwurfsgeschehen, was sie ernötigt, ermöglicht und begrenzt, all das wird lange nicht gefragt. Weltanschauung ist Instrument, kaum Reflexionsgegenstand. Erst um die Wende zum 20. Jahrhundert beginnt sich die Philosophie ihres Hegemonialanspruches zu erwehren, indem sie nach weltanschauungsindifferenten, absoluten Bezugsgrößen fahndet wie die Wertgeltung (Rickert), indem sie die Philosophie in ‚reine‘ Wissenschaft zu transformieren sucht (Husserl) oder indem sie die faktischen Weltanschauungsmöglichkeiten auf lebensphilosophisch gewonnene Strukturgesetzmäßigkeiten zurückführt (Dilthey). Gleichwohl: Die Philosophie wird der Weltanschauung nicht Herr, zuletzt auch deshalb, weil sie längst etwas an diesem Ausdruck affirmiert hat,

¹ Jacob Burckhardt an Gottfried Kinkel, zit. in: GRIMM, Deutsches Wörterbuch, Bd. 14, I,1, 1530.

auch dort, wo sie sich gegen ihn aufbäumt. Und auch später noch, wo sie zum Gegenstand der Wissenssoziologie (Mannheim) oder der Systemtheorie (Luhmann) erhoben wird, bleiben die Zugriffe partial. Durchsichtig wird ihr spezifischer Funktionssinn innerhalb wissenschaftlicher und gesellschaftlicher Prozesse, nicht aber ihre den geistigen Raum in toto überformende, normierende und darin nivellierende Potenz.

In jüngster Zeit bleiben philosophische Auseinandersetzungen weitgehend aus, das Interesse an Begriff und Erscheinung ist eingeschlafen. So ist es still geworden um die Weltanschauung, der Ausdruck wirkt bereits leicht angestaubt, besonders nach dem Zusammenbruch des Ost-West-Konfliktes. In Kurs steht er gleichwohl bei Historikern, Religionswissenschaftlern und geopolitischen Analysten; für sie erfüllt er die Funktion einer unverzichtbaren Sortierschablone. Die Rechtsprechung sichert die „Freiheit des religiösen und weltanschaulichen Bekenntnisses“ (GG, Artikel 4,1), die Kirchen engagieren ‚Weltanschauungsbeauftragte‘ zur kritisch abgrenzenden Evaluierung von Anspruch erhebenden Überzeugungsgemeinschaften, und nicht zuletzt überdauert der Ausdruck auch in der Alltagssprache. Hier bleibt der Anspruch auf übergreifende, ‚letzte‘ Deutungen von Welt, Leben und Geschichte bestehen, aber in nun mehr gemäßigeren, weil noch weiter subjektivierten Ausgriffen. Meist dient er zur Markierung des persönlichen Wertbewusstseins. In all diesen Verwendungsweisen hat sich die einstige Hochspannung wieder entladen, ein Purifikationsprozess hat stattgefunden, mehr dem Sprachgefühl nach als im Sinne entschlossener Enttäuschungsverarbeitung.

So hat es den Anschein, als habe sich das ‚Weltanschauungsproblem‘ aufgelöst. In seiner Unschärfe und gemäßigten Gestalt bleibt der Ausdruck begrenzt operabel, darüber hinaus vermag er die Reflexion nicht zu mobilisieren. Wie aber, wenn die auf Weltanschauung zielende Grundorientierung noch immer die Philosophie von ihren Grundmöglichkeiten wegzieht? Wenn sie nachhaltig ein Denken auf der Höhe der Metaphysik untergräbt? Wenn das Problem tiefer liegt, prinzipielleren Charakters ist, als es die sprachgeschichtlichen und wissenssoziologischen Aufarbeitungen vermuten lassen? In der Tat drängt sich die Frage auf, ob die mit dem heraufkommenden Weltanschauungsbegriff einhergehenden geistigen Rahmensetzungen vielleicht sogar mit größerer Macht und Selbstverständlichkeit dann fortleben, wenn sie sich nicht mehr eigens abheben und der Ausdruck selbst aus den wissenschaftlichen und philosophischen Diskursen verschwindet. Die These der vorliegenden Arbeit besagt, dass etwas Unbewältigtes zurückgeblieben ist. Man kann den Ausdruck über-, aber auch unterschätzen. Weltanschauung – das ist weit mehr als eine sprachgeschichtliche Sternschnuppe oder wenn doch, dann eine solche, die nicht recht verglühen will. Mit ihrer Erscheinung hat sich unser geistiger Habitus im Kern modifiziert. Das Kultur- und Wissenschaftsgeschehen bleibt auf problematische Weise auch dort auf sie bezogen, wo man sich in ‚weltanschauungsneutralen‘ Fahrwassern glaubt. Auch heute noch zeitigt Weltanschauung Selbstmissverständnisse, vor allem innerhalb von Philosophie und Religion.

Hauptgesprächspartner der vorliegenden Studie ist Martin Heidegger. Seinem mehrschichtigen, dabei keineswegs einheitlichen Zugriff verdankt sie ihre Perspektive. Heidegger hat, obwohl das Thema prima facie keinen Kernbestandteil im um-

fangreichen Textkosmos darstellt, den Spaten am tiefsten in die Erde getrieben. Mehr als andere spürte er sein eigenes Bezogensein auf Weltanschauung, nobilitierte es in bestimmten Phasen, um es dann umso radikaler abzustreifen. Heidegger hat es sich nicht leicht gemacht mit der Verhältnisbestimmung von Philosophie, Wissenschaft und Weltanschauung, auch wenn er einer prinzipiellen Klärung zunächst ausgewichen ist und die Textgrundlage insgesamt schmal ist. Sein ganzes Werk ringt darum. Zuletzt vermochte er es nicht, theoretische Eindeutigkeit herbeizuführen, weil ihm einerseits die Erfüllungshorizonte ‚Weltanschauung‘ und ‚Wissenschaft‘ permanent im Weg standen, wo er das Eigene zur Geltung bringen wollte, und weil andererseits dieses Eigene nicht *schlechterdings* jenseits ihrer stand und stehen konnte. Doch auch diese Unzulänglichkeit macht seinen Beitrag wertvoll, denn das Beispiel Heidegger zeigt, dass die Frage nach dem Wesen der Weltanschauung kein akademisches Binnenthema ist, dass sie hartnäckiger und vielschichtiger ist, als es zunächst scheinen mag. Heidegger musste immer weiter ausholen, um die Oberhand zu behalten. Und auch seine kurzzeitige Fehleinschätzung bezüglich des nationalsozialistischen Weltanschauungsgebarens wirft ein Licht auf das Unbewältigte seines Zugriffs, offenbart die von ihm abgedrängten Aspekte, wobei genau zu scheiden sein wird, was in den problematischen Texten von 1933/34 jeweils unter Weltanschauung verstanden wird und welche Ebene zur Beurteilung angemessen ist.

Dem Hauptteil dieser Arbeit, der sich Martin Heidegger widmet, ist ein umfangreicher Teil vorangestellt, der die Begriffsgeschichte interpretierend nachzuzeichnen versucht. Schwerpunkte sind der Deutsche Idealismus und die zeitgeschichtlichen Strömungen im 19. Jahrhundert. Der Weg entlang der rasanten Transformationsgeschichte des Ausdrucks führt in die Herzkammern der neuzeitlichen Strukturgenese, und es könnte lohnend erscheinen, eine solche Skizze bis in die Gegenwart hinein auszudehnen. Sie wird jedoch, von Seitenblicken abgesehen, nur soweit entwickelt, als sie dazu beiträgt, die Einsatzstelle Heideggers durchsichtig zu machen.

1. Teil

‚Weltanschauung‘ im Spiegel der Begriffsgeschichte

„Die innere Wesensentfaltung der ‚Weltanschauung‘ ist der Grundvorgang, aus dem die *metaphysische* Geschichte des so rätselhaften 19. Jahrhunderts und der Übergang in das 20. Jahrhundert ihre Aufhellung bekommt.“¹ Diese These Heideggers aus dem Jahre 1938 kennzeichnet den Rahmen, in welchem sich die begriffliche Aufarbeitung zu bewegen hat. Die Geschichte dieses „eigentümlich deutschen Wortes“² ist ein Metaphysikum, aber nicht allein deshalb, weil dieses Artefakt aus der idealistischen Begriffsschmiede stammt. Die Entstehung und Machtgewinnung des Weltanschauungsbegriffes überragt jedes fachphilosophische oder singulär historische Ereignis. In diesem Ausdruck kondensiert der Atem der sich rapide abkühlenden Metaphysikepoche, auch wenn er durch solche Kräfte aus der Taufe gehoben wurde, die das metaphysische Denken noch einmal mit kühner Geste zu restaurieren suchten. Der Deutsche Idealismus spülte das an Land, was der Strom der Zeit längst über das Meer getrieben hatte, und gerade die Tatsache, dass die großen Denker es nicht vermochten, diesem Deutungsinstrument einen sie selbst überdauernden Sinn zuzusprechen, zeigt etwas von seinem unzählbaren, Einzelgeschichte lässig überspielenden Charakter. Im Ausdruck ‚Weltanschauung‘ brechen sich neue Erfahrungen, vor allem aber neue *Erfahrungsformen* Bahn, und so lässt sich an ihm die von langer Hand vorbereitete Zäsur innerhalb des menschlichen Selbst- und Weltverhältnisses in ausgezeichneter Weise ablesen.

Ein geistesgeschichtliches Spiegelbild ersten Ranges ist der Weltanschauungsbegriff aber erst in metahistorischer Perspektive³. Es wird im Folgenden darum gehen, eine solche Perspektive zur Geltung zu bringen und durchzuhalten. Denn nur von ihr aus ist es möglich, hinter die philosophiegeschichtlichen Einordnungsformeln wie ‚das aufkommende neuzeitliche Weltbild‘ oder ‚das Zeitalter der Aufklärung‘ auflockernd und vertiefend zurückzugreifen. Denn die Grenze jener immer wieder bemühten Muster besteht darin, den geistigen Umbruch stets als einen Wandel der ‚Weltanschauung‘ darzustellen. Auf diese Weise wird eine Kontinuität vorausgesetzt, die jedoch, wie die Geschichte des Begriffs deutlich macht, nur in einer unzulässigen Rückübertragung gegeben ist. Demgegenüber gilt es zu zeigen, dass sich mit der Ermächtigung des Begriffs der *äußerste* Deutungsrahmen verschiebt, dass hier eine grundandere Orientierungsform aufkommt, die nicht durch einen spezifischen Anschauungsgehalt gekennzeichnet ist und daher nicht ohne weiteres mit vorauslaufen-

¹ HEIDEGGER, GA 67, 121.

² JASPERS, Philosophie I, 241. Vgl. auch SCHMANDT 1960, 298: „Der Begriff Weltanschauung ist deutschen Ursprungs, dringt von hier ins Dänische, Schwedische, Holländische ein.“

³ Zum Begriff der „Metahistorik“ vgl. MÜLLER 1986, 295ff.

den Geistesgestalten verglichen werden kann. Nur in Bezug auf diese äußerste Rahmenhaftigkeit kommt der ‚Weltanschauung‘ eine herausragende Bedeutung zu.

Zeigen und verstehen lässt sich diese Besonderheit am ehesten im Hinblick auf die Motive, welche die Entstehung und Festigung des Ausdrucks innerhalb der Philosophie veranlassten. Zu fragen ist einerseits nach den Notwendigkeiten, die eine solche Sprechweise im Reich der Reflexion erforderlich machte, andererseits nach den metaphysischen Implikationen einer solchen Setzung. Erst von hier aus erschließt sich jene eigentümliche Ausgriffsweise, die auch noch für den schlagwortartigen, abgeflachten Gebrauch bestimmend bleibt. Daher legt sich eine begriffsgeschichtliche Akzentuierung nahe, die reziprok zur faktischen Verwendungsbreite verläuft: Dem weitgehend unbekanntem Wortsinn der frühen Phase wird trotz seltener Verwendung (im Falle Kants fällt das Wort nur ein einziges Mal) ein unverhältnismäßig großes Interesse entgegengebracht, während die Darstellung der späteren Ausdifferenzierung auf das Nötigste beschränkt bleibt. Aufgrund des eher struktur- bzw. problemorientierten Interesses werden die im engeren Sinne sprachgeschichtlichen Zusammenhänge nur so weit entfaltet, wie es für das Verständnis der begrifflichen Transformationen nötig ist.⁴ Vor allem in Bezug auf die Spätphase des Wortes, in welcher es Volumen und Tiefe verloren hat, verraten die hintergründigen Dispositionen sowie die den Ausdruck umspielenden Erscheinungen mehr vom seinem Wesen als die sprachgeschichtlichen Befunde im Detail. So ändert sich im Verlauf der Untersuchung die Herangehensweise, nicht aber die leitende Fragestellung.

⁴ Eine eingehende, auch philosophische Zusammenhänge berücksichtigende begriffsgeschichtliche Untersuchung unternahm bereits MEIER 1967. Zu den Grenzen seiner Deutung s. u. Teil 2, Kap. 4.2.

1. Die Geburt des Ausdrucks ‚Weltanschauung‘ durch Immanuel Kant

Im Rahmen der Begriffsforschung besteht weitgehend Übereinstimmung darin, dass die Komposition aus ‚Welt‘ und ‚Anschauung‘ erstmalig in Kants „Kritik der Urteilskraft“ (1790) gebildet wurde. Ein älteres Textzeugnis ist nicht nachgewiesen.¹ Die dem Ausdruck in seiner Geburtsstunde zugewiesene Bedeutung wird meist so interpretiert, wie es sich textlich, aber auch vor dem Hintergrund des dualen Konstrukts von Sinnlichem und Intellegiblem nahe legt: Weltanschauung ist zuerst ein Ausdruck der Sinnlichkeit.² Die bei isolierter Betrachtung eindeutig wirkende Stelle findet sich im § 26, der die Überschrift trägt: „Von der Größenschätzung der Naturdinge, die zur Idee des Erhabenen erforderlich ist“³:

„Das gegebene Unendliche aber dennoch ohne Widerspruch *auch nur denken zu können*, dazu wird ein Vermögen, das selbst übersinnlich ist, im menschlichen Gemüte erfordert. Denn nur durch dieses und dessen Idee eines Noumenons, welches selbst keine Anschauung verstattet, aber doch der Weltanschauung, als bloßer Erscheinung, zum Substrat unterlegt wird, wird das Unendliche der Sinnenwelt, in der reinen intellektuellen Größenschätzung, *unter einem Begriffe ganz* zusammengefaßt, obzwar es in der mathematischen *durch Zahlenbegriffe* nie ganz gedacht werden kann“ (B 92, 93).

„Weltanschauung“ scheint die reine Gegebenheit der Welt zu bezeichnen, ihr unmittelbares Erscheinen für die sinnliche Anschauung. Als solche Erscheinung ist sie ungedacht, und nur insofern ‚Welt‘ Gegenstand des Denkens werden soll, muss ein geistiges Vermögen vorausgesetzt werden, ein transzendentaler Überwurf, der die gleichsam sinnliche Rohform ins Begriffliche und damit Denkbare transformiert. Wie „Weltanschauung“ für sich genommen bestimmt werden muss, wird nicht gefragt. Der Begriff schleicht sich unmerklich und ohne Erläuterung in die Philosophie ein. So stellt sich die Frage, was „Weltanschauung“ als ungedachte, „bloße Erscheinung“ bedeuten soll. Wenn einerseits die sinnliche Welt als „das Unendliche“ „gegeben“ ist, andererseits aber die Ganzheit des Seienden aufgrund der Unmöglichkeit einer gleichzeitigen und vollständigen Präsenz niemals sinnlich gegeben sein kann, dann enthält schon der Ausdruck einer *angeschauten* Welt eine *contradictio in adjecto*. Kant unterstreicht in diesem Paragraphen ausdrücklich, dass die Sinnlichkeit kein Maß kennt, welches zum Vergleich herangezogen werden könnte, um auch nur die Totalität von Einzelfnem zu erfassen. Dementsprechend kann im Besonderen ‚Welt‘ niemals sinnlich gegeben sein, höchstens Mannigfaltiges in einer bestimmten Quantität. Innerhalb der theoretischen Philosophie Kants darf deshalb auf der Ebene der Ästhetik strenggenommen nur von Natur, nicht aber von Welt gesprochen werden, wenngleich sich Kant in diesem Punkt zu keinem einheitlichen Sprachgebrauch durchgerungen hat.

¹ Vgl. GRIMM, Deutsches Wörterbuch, Bd. 14, I,1, 1530ff.

² Vgl. u. a. SCHMANDT 1960, 298; MIES/WITTICH 1990, 784; auch Heidegger befragt diese Deutung nicht weiter (HEIDEGGER GA 24, 5f. sowie: Schelling, 21).

³ KANT, Kritik der Urteilskraft, § 26.

1.1. Die theoretische Unversöhnlichkeit von ‚Welt‘ und ‚Anschauung‘

Die Vagheiten im Sprachgebrauch gründen darin, dass der Weltbegriff für Kant traditionell belegt ist, dass er mehrere Bedeutungsenden hat und sich nur eingeschränkt als Systembegriff eignet. An einer zentralen Stelle in der „Kritik der reinen Vernunft“ (KrV) fasst Kant den Unterschied von Welt und Natur vom Woraufhin des Gerichtetseins her. Entscheidend sind die Merkmale, die bei einer Bezugnahme auf Erscheinungen leitend sind: Sofern von Welt gesprochen wird, steht das „mathematisch Ganze und die Totalität ihrer Synthesis“ im Blick, sofern von Natur gesprochen wird, eine „dynamische“ Ganzheit, „die Einheit im Dasein der Erscheinungen“⁴. Der Weltbegriff wäre demnach formaler als der Naturbegriff, weil durch ihn die Erscheinungen rein unter mathematischen Gesichtspunkten wahrgenommen werden (Größe, Quantität, Unendlichkeit), während beim Naturbegriff die Ganzheit hinsichtlich ihrer Seinsweise, hinsichtlich ihres ‚natürlichen‘ Daseins, anvisiert wird.

An anderer Stelle interpretiert er „Welt“ als den „Inbegriff aller Erscheinungen“ (B 446 und B 448). Hier umfasst „Welt“ das Ganze des Erscheinenden, ganz gleich, in welcher Hinsicht es gefasst wird. Unklar bleibt dabei, was das *inbegriffliche* Erfassen kennzeichnet. In der damaligen Verwendung unterscheidet sich der Inbegriff vom Begriff durch die Entschränkung von Zusammengehörigkeitsbedingungen. Inbegrifflich Zusammengedachtes stellt eine Totalität auf der Basis eines indifferenten Überwurfs dar, d. h., die Art des Verbundenseins des Zusammengefassten wird in solchem Erfassen außer Acht gelassen.⁵ Auch in dieser Sprechweise dominiert noch der mathematische Grundsinn. Die philosophische Reflexion springt zwar vom mengentheoretischen Rahmen ab, bleibt aber auf ihn bezogen. Zwar ist es im heutigen Sprachgebrauch möglich, mit der Prädikation von etwas als einem Inbegriff eine qualitative Bewertung auszudrücken, den Gipfel bzw. die höchste Form des Erfassens. Qualitativen Gesichtspunkten kommt jedoch in der Architektur der ersten Kritik noch keine tragende Funktion zu.⁶

Im Ganzen verfolgt die KrV, so in ihr nach dem Weltbegriff gefragt wird, eine Aufdeckung der formalen Bedingungen, welche die mathematische Vollständigkeit des Gegebenen sowie dessen logische Geschlossenheit a priori ermöglichen (vgl. B 443ff.). „Welt“ hat innerhalb der KrV-Systematik den Status einer Idee. Von dieser sagt Kant ausdrücklich: „*Ideen* aber sind noch weiter von der objektiven Realität entfernt, als Kategorien; denn es kann keine Erscheinung gefunden werden, an der sie sich in concreto vorstellen ließe“ (B 595). Erscheinung und Idee kommen strenggenommen nirgends zusammen. Die Vernunft setzt Totalität, und man muss „unausgemacht lassen“, „ob und wie diese Totalität zu Stande zu bringen sei“ (B 444).

So zeigt sich bereits beim ersten Anblick, dass es dem Aufriss der KrV nach widersinnig ist, das Kompositum ‚Weltanschauung‘ zu bilden. Die Unklarheiten im Weltbegriff scheinen sich im Weltanschauungsbegriff fortzusetzen. In jedem Fall geben die

⁴ KANT, Kritik der reinen Vernunft, B 446 (im Folgenden zitiert im Text).

⁵ So etwa in der Verwendung von Mendelssohn und Bolzano; vgl. VERAART 1976, 277.

⁶ Dies ändert sich erst mit der „Kritik der Urteilkraft“.

Umschreibung der Weltanschauung als „bloßer Erscheinung“ sowie die Rede vom „gegebenen Unendlichen“ (s. o.) Anlass, den sachlichen Umkreis, aus dem heraus der neue Ausdruck geboren wird, weiträumiger auszuleuchten. Nur so kann entschieden werden, ob die Geburt des Wortes wirklich marginalen Ursprungs ist, wie die Begriffsforschung dies annimmt – dann handelte es sich letztlich um eine Schlampigkeit in der Formulierung –, oder ob hier eine mehr oder weniger bewusst herbeigeführte Verdichtung von systematischen Gegensätzen vorliegt. In diesem Falle wäre das Auftauchen des neuen Wortes der Index eines Sachproblems.

1.2. Kants frühe Suche nach einem legitimen Begriff von ‚Totalität‘

Die Frage nach dem Weltbegriff bildet für die Exposition der kantischen Systematik einen wichtigen Baustein. Von Anfang an war das Interesse leitend, die Rechtmäßigkeit seiner Verwendung im Spektrum der Philosophie gegenüber solchen Positionen zu sichern, die in der Rede von der Welt eine unerlaubte Überschreitung des empirischen Zugriffs sahen. Mit der Rettung des Weltbegriffs konnte verhindert werden, dass die Philosophie den Anschluss an die Wissenschaft verliert. So dient die Grundunterscheidung ästhetischer und intelligibler Erkenntniskräfte, die er in der Auseinandersetzung mit jenem Verdikt entwickelt, dem Kampf gegen eine apodiktische Verkürzung der wissenschaftlichen Reichweite auf sinnlich wahrnehmbare Tatsachen, d. h., der Impuls für diese erkenntnistheoretische Entmischung ist ein metaphysischer.

Aus der frühen Übergangsschrift „De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principii“ von 1770 lassen sich die Zusammenhänge leicht ablesen. Durch die Behauptung einer streng getrennten Aufgabenteilung innerhalb der unterschiedlichen Erkenntnisvermögen will Kant jenen kurzatmigen Gleichsetzungen begegnen, die von der faktischen Unvorstellbarkeit eines Sachverhaltes (also von der Unvorstellbarkeit der Welt) auf dessen logische Unmöglichkeit schließen. Diese „verkehrte Beweisart“ muss widerlegt werden, „damit nicht der Begriff der Welt bloß willkürlich und [...] erdichtet erscheine“⁷. Sein Weg hierzu verläuft über die Erläuterung einer Ausgangsthese:

„Wie die Zergliederung beim substantiellen Zusammengesetzten nur in dem Teil ihre Grenze findet, der kein Ganzes ist, d. i. dem Einfachen: so die Verbindung nur in dem Ganzen, das kein Teil ist, d. i. der Welt.“⁸

Kant interpretiert diesen Gedanken zunächst so, dass er die Lesart, die sich dem nächsten Zugriff anbietet, aufgreift. Entscheidend an ihr ist der eingeschränkte Umkreis, aus dem heraus die Begriffe der ‚Welt‘ und des ‚Einfachen‘ in den Blick treten, nämlich von der materiellen Wirklichkeit her. In ihr sind nur solche Dinge zu finden, die in einer bestimmten Quantität zusammengesetzt sind. Vom so Zusammengesetzten ausgehend, wird versucht, den Grad der Komplexität gedanklich zu steigern oder zu mindern. Diese progredierenden Vollzüge des Zergliederns und Verbindens aber lau-

⁷ KANT, de mundi sensibilis, 19. Analoges gilt für den Begriff des „Einfachen“.

⁸ Ebd. 13.

fen ins Leere, d. h., sie gelangen gerade nicht zu den behaupteten Grenzen. Weil die Reflexion in mengentheoretischen Überlegungen verharrt, müssen ihr ‚die Welt‘ und ‚das Einfache‘ als bloße Extrapolationen erscheinen. Deren Gehalt bleibt unbewiesen, da die zugrundegelegte Methode, durch Verbinden und Zergliedern auf Allgemeines zu schließen, also vom Besonderen her, nicht gesichert ist. Zusammensetzung kann nicht zu einer Allheit, Zergliedern nicht zum Einfachen führen, denn beides ist in begrenzter Zeit nicht zu erreichen. Angesichts dieser Antinomie wird der Ausgangssatz abgelehnt.

Will man diesem Skeptizismus nicht folgen und an der Richtigkeit des Leitsatzes festhalten, muss gezeigt werden, dass zur adäquaten Aufhellung derartiger Begriffe neben der erfahrungsrelevanten Seite auch solche Erkenntnisaspekte Berücksichtigung finden müssen, deren Verifikation nicht auf Vorstellbarkeit angewiesen ist. Die transzendente Reflexion vermag es, ein Reich von ‚reine[n] Vorstellungen‘⁹ aufzudecken, von geistigen Grundformen, die, entgegen dem Wortsinn, absolut unvorstellbar sind, denen keine Form von ‚Erleben‘ entspricht, die aber in solcher Unterschwelligkeit jeden empirischen Zugriff notwendig mitkonstituieren.

Mit dem Aufweis solcher reinen Formen ist jedoch das Problem noch nicht gelöst, denn dieses besteht zuletzt in der Frage, wie die Interdependenz von Sinnlichkeit und Verstand zu fassen ist. Wie schwierig die Frage nach dem Ineinandergreifen der reinen mit den sinnlichen Vorstellungen ist, zeigt gerade der Weltbegriff. Betont man gegen den Empirismus lediglich das Faktum apriorischer Setzungen, wird das Abkünftighkeitsverhältnis rationalistisch verdreht, und der fragliche Zusammenhang bleibt im Dunklen. Zwar wird der Begriff des Ganzen nicht mehr durch Addition erreicht und aus der Klammer der Mengentheorie gelöst. Es entsteht jedoch die Unklarheit, wie ein rein im Verstand gegebener Gehalt für die empirische Wirklichkeit gelten kann bzw. wie ein unbedingtes Maß für unser bedingtes Wirklichkeitsverständnis relevant sein kann.

Einen vorläufigen Hinweis gibt Kant in den § 14 und 15 dieser Abhandlung. Dort zeigt er, dass schon mit den reinen Anschauungsformen von Raum und Zeit (als den einheitsstiftenden Medien des Sinnlichen schlechthin) Totalität gesetzt ist. Als unendliche Dimensionen konstituieren Zeit und Raum den Horizont alles materiellen Erscheinens, weshalb eine theoretische Konstruktion des Weltbegriffes in Form mengentheoretischer Spekulationen zu spät kommt. Totalität ist längst gegeben, wo von Teilen gesprochen wird, wo gezählt, verbunden und zergliedert wird. Mengentheorie funktioniert nur vor dem Hintergrund eines Ganzheitsverständnisses. Das Problem ist also nicht bewältigt, indem man zeigt, wie die reinen Formen ins Reich des Empirischen hineingreifen können. Es muss vielmehr aus seiner bisherigen Fassung vollständig herausgedreht und ins Transzendentalphilosophische gewendet werden. Da sich Kant hier aber auf die apriorischen Prinzipien der Sinnlichkeit beruft (auf Raum und Zeit), verlagert er die Erklärung wieder in den Bereich der Ästhetik, den er vom Reich der Vernunft geschieden wissen will. Eine Lösung im vollen Sinne ist somit noch nicht gegeben.

⁹ Ebd. 35.