

Aus:

KURT RÖTTGERS

Kritik der kulinarischen Vernunft

Ein Menü der Sinne nach Kant

Mai 2009, 256 Seiten, kart., 26,80 €, ISBN 978-3-8376-1215-8

Kurt Röttgers wertet das gegenwärtige Interesse am Essen und Kochen zum philosophischen Thema sinnlichen Schmeckens auf und führt es bis zu einer *Sozialphilosophie der Mahlzeit* fort.

Der Buchtitel spielt auf Kants drei Kritiken an. Röttgers legt hier eine Beschreibung zum Projekt einer vielfach vermissten vierten Kritik vor, die an Kants Idee einer Verbindung von Sittlichkeit und Wohlleben anknüpft.

In spielerischer Weise wird die Gliederung der »Kritik der reinen Vernunft« aufgenommen und zu einer Ästhetik, einer Analytik und einer Dialektik des Kulinarischen ausgestaltet. Für den Leser ergibt sich damit die Chance, das Geschmacksurteil nicht ganz im Bereich zufälliger Meinungen zu belassen, sondern es zu reflektieren.

Kurt Röttgers (Prof. Dr.) lehrt Philosophie, insbes. Praktische Philosophie, an der FernUniversität in Hagen.

Weitere Informationen und Bestellung unter:

www.transcript-verlag.de/ts1215/ts1215.php

INHALT

Vorwort	9
1. Kants vierte Kritik	11
1.0 Vermissungen: Was „fehlt“ im Kantischen Werk?	11
1.1 Die Kritik der historischen Vernunft	14
1.2 Die Kritik der sozialen Vernunft	18
1.3 Die Kritik der seduktiven Vernunft	21
1.4 Die Kritik des reinen Bildes	24
1.5 3 + 1	25
2. Die Kritik der kulinarischen Vernunft	29
2.1 Kurz-Geschichte der Verfemungen der Kochkunst Die Erfindung der Gastrosophie	30 38
2.2 Inhalte einer Kritik der kulinarischen Vernunft	46
Ästhetik des Kulinarischen: Das Küchengeschehen	46
Analytik des Kulinarischen: Was soll man essen?	90
Dialektik des Kulinarischen	129
Metakritik	195
3. Ansätze im Kantischen Werk	227
4. Nachwort	235
Literaturverzeichnis	237

„[...] durch den vollkommenen Mangel an Vernunft in der
Küche
ist die Entwicklung des Menschen am längsten
aufgehalten,
am schlimmsten beeinträchtigt worden:
es steht heute selbst noch wenig besser.“
(Nietzsche, Jenseits von Gut und Böse § 234)

Vorwort

Dieses ist nicht die Kritik der kulinarischen Vernunft, sondern vielmehr die einigermaßen ausführliche Deskription dessen, was eine solche sein könnte, wenn es sie gäbe. Der Gesamttext steht also im Modus des Konditionalis; eine Kritik der kulinarischen Vernunft wurde nicht geschrieben, sondern sie wurde beschrieben.

Disziplinär gesehen, ist der Text eher undiszipliniert; er ist jedenfalls kein „philosophisches Buch“ (Ulrich Pothast). Noch weniger freilich ist er ein Kochbuch. Philosophen im Text, wie der Autor, werden sich daher zu fragen haben: Wie bin ich hier hineingeraten? Klassifikatoren werden den Text eher den Kulturwissenschaften zurechnen, weil hinreichend unklar ist, was diese sind. Nicht-Philosophen können den ersten Teil („Vermisungen“) vermutlich ohne dramatisch zu nennenden Verlust überschlagen; vielleicht aber haben sie ihn ja auch längst gelesen, nämlich in dem von Iris Därmann in diesem Verlag herausgegebenen Band „Die Tischgesellschaft“ (2008).

Alle, die in den vergangenen Jahren mit mir gegessen und getrunken haben, haben Anteil an dem Text; nur einer von diesen allen möchte ich an dieser Stelle danken, meiner lieben Frau Gabriele, die mich u.a. hat lernen lassen, was der Wein ist und kann.

Hagen, im Winter 2008/09

1. Kants vierte Kritik

1.0 Vermisungen: Was „fehlt“ im Kantischen Werk?

Natürlich gibt es sie nicht, Kants vierte Kritik.¹ Sie wird auch hier nicht nachträglich ediert oder rekonstruiert. Spricht hier also wieder einmal ein Philosoph über nicht-existente Gegenstände? Ja und Nein. Die Philosophie hat sich noch nie auf das dem Augenschein nach Wirkliche beschränken lassen, sie hat immer das Mögliche mitbedacht, wenigstens als Bedingung des Wirklichen, oftmals aber auch als dessen Überschreitung.² Und so gehört zu den Gegenständen des Den-

-
- 1 Vor einigen Jahren veröffentlichte ein kleiner Verlag in Heidelberg eine Studie über jene Schrift über die Zigeuner, die Kants Kollege Christian Jakob Kraus *nicht* geschrieben hat. (Kurt Röttgers: Kants Kollege und seine ungeschriebene Schrift über die Zigeuner, Heidelberg: Manutius 1993). Auch Kant selbst hat vieles *nicht* geschrieben, z.B. seinerseits eine Schrift über die Zigeuner (s. Kurt Röttgers: „Kants Zigeuner“, in: Kant-Studien 88 (1997), S. 60-86) Einiges davon ist von seinen Beobachtern in Nähe und Ferne vermißt worden. Diese vermißte Schrift Kants nenne ich hier „die vierte Kritik“.– Eine solche vierte Kritik könnte einerseits jene Super-Kritik sein, die R. Brandt vermißt, sucht und findet (Reinhard Brandt: Die Bestimmung des Menschen bei Kant, Hamburg: Meiner 2007). Es könnte aber auch eine wesentliche Lücke sein oder schließlich eine *Critica supernumeraria*, die vierte Kritik sozusagen als fünftes Rad am Wagen der kritischen Philosophie. Meine Untersuchung wird alle drei Möglichkeiten prüfen und schließlich bei der These der „*Critica supernumeraria*“ enden.
 - 2 Georg Wilhelm Friedrich Hegel: „[...] die Tat ist dieses, das Unbewegte zu bewegen und das nur erst in der Möglichkeit Verschlossene hervorzubringen und hiermit das Unbewußte dem Bewußten, das Nichtseiende dem Sein zu verknüpfen. In dieser Wahrheit tritt also die Tat an die Sonne,– als ein solches, worin ein Bewußtes einem Unbewußten, das Eigene einem Fremden verbunden ist, als das entzweite Wesen, dessen andere Seite das Bewußtsein, und auch als die seinige, erfährt, aber als die von ihm verletzte und feindlich erregte Macht.“ Werke, Frankfurt a. M.: Suhrkamp

kens seit eh und je dieses Andere des Wirklichen. Dieses macht eine eigene Gegenstandssphäre aus, die der Philosoph jedoch nicht zu erfinden braucht, sondern die auch im Denken des Alltags gegenwärtig ist und dort aufgesucht werden kann. Ernst Bloch hat diesen Impetus des Denkens auf das Mögliche hin zum Grundzug seines Denkens gemacht und es als den Geist der Utopie bezeichnet.

Oft, und gerade auch bei Bloch, erscheint das Mögliche nicht nur als abstrakte oder logische Möglichkeit, sondern als Inhalt eines Wunsches. Es ist genau in diesem Sinne, in dem ich von Kants vierter Kritik sprechen möchte. Für die Geisteswissenschaften generell gilt ja, und hier ist die Philosophie an der Seite der Geisteswissenschaften, daß sie nicht nur das als Gegenstände hat und anerkennt, was es physice und der methodischen Fiktion – bzw. dem Irrtum – nach auch ohne die Menschen gäbe, sondern das, was es nur gibt, weil es Menschen gibt, genauer gesagt, weil es Bewußtsein von Seiendem und Möglichem gibt.

Kants vierte Kritik ist der Inhalt eines Wunsches, ist Effekt einer Vermischung. Hippel, Kants Tischgenosse, der die Kantischen Tischgesellschaften offenbar mehr zu schätzen wußte als dessen Kollege Kraus,³ vermißte unter Kants Schriften eine Kritik der kulinarischen Vernunft.⁴ Nun kann man natürlich im

1969ff., III, S. 347f. – Claire Lejeune: „Das Schreiben und der Baum der Mitte“, in: LE GRIF: Essen vom Baum der Erkenntnis, Berlin 1977, S. 62-75, hier S. 62: „Die Funktion des Textes ist es, das Mögliche an der Grenze des Unmöglichen zu befreien [...]“ Vgl. auch Sebastian Hüsich: Möglichkeit und Wirklichkeit, Stuttgart: ibidem 2004 (im Hinblick auf Kierkegaard und Musil).

- 3 Kraus verließ aus unbekanntenen Gründen und sehr zum Bedauern von Kant diesen gemeinsamen Mittagstisch spätestens 1798, nachdem sie zuvor sogar eine gemeinsame „Ökonomie“ darüber hatten, also Kraus nicht nur einer der 3-9 Gäste von Kants Tischgesellschaft war. Dazu Johannes Voigt: Das Leben des Professor Christian Jacob Kraus. Königsberg:Nicolovius 1819 (= Christian Jakob Kraus: Vern. Schr. Bd. VIII); W. Stark: Kant und Kraus. Eine übersehene Quelle der Königsberger Aufklärung, in: Reinhard Brandt/Werner Stark (Hg.): Neue Autographen und Dokumente zu Kants Leben, Schriften und Vorlesungen. Hamburg: Meiner 1987, S. 165-200; Kurt Röttgers: „Zwei Königsberger ‚Bäume‘“, in: Königsberg-Studien, hg. v. Joseph Kohnen. Frankfurt a. M. u.a.: Peter Lang 1998, S. 273-293.
- 4 Zur Kantischen „Tischgesellschaft“ s. auch Steffen Dietzsch: Immanuel Kant, Leipzig: Reclam 2003, S. 158-170. Hippels Aperçu könnte sich natürlich auch auf die Doppeldeutigkeit des Worts „Geschmacks“ beziehen, so daß er Kants Plan einer „Kritik der Urteilskraft“ mit dem gemeinsamen Mittagstisch in Verbindung gebracht hätte. Felix Groß: Immanuel Kant, Berlin: Deutsche Bibliothek 1912, S. 55. Wörtlich heißt es dort „Kritik der Kochkunst“, warum ich von diesem Alltagsbegriff abweiche und von einer „Kritik der kulinarischen Vernunft“ spreche, wird spätestens im letzten Kapitel klar geworden sein. Einen dem kategorischen Imperativ nachgebildeten „kulinarischen Imperativ“ formuliert der Soziologe Kai-Uwe Hellmann, ohne allerdings viel daraus zu machen. Er meint, aus diesem folge der Vegetarianismus, stellt dann die soziologische Frage, ob moralisch nur das sei, was uni-

Kantischen Werk aus zwei Gründen etwas vermissen. Wenn ein Dentist im Werk Kants Äußerungen über Zahnersatz vermißt, so mag das subjektiv verständlich sein, entbehrt jedoch objektiv im Werk Kants jeglicher Grundlage, d.h. das Fehlen ist nicht als Lücke im Werk darstellbar. Anders der zweite Fall: Wenn im Werk eine Lücke, eine Ausblendung oder Vermeidung eines Themas sichtbar ist oder die Überbrückung der Lücke durch etwas Heterologes, dann darf diese Lücke als im Werk angelegte, aber nicht ausgeführte oder gar vermiedene Möglichkeit angesehen werden und eine gesteigerte Aufmerksamkeit beanspruchen. Denn gerade die vermiedenen Möglichkeiten werfen ein besonderes Licht auf das Realisierte. In diesem Sinne habe ich mich an anderer Stelle bemüht,⁵ das Fehlen der Zigeuner in Kants Werk als signifikant darzustellen. Anders aber als das Thema der Zigeuner, das bisher sonst niemand in Kants Werk vermißt hat, weil eine Beschäftigung mit diesem Thema im Diskurs der Zeit gar nicht vorgesehen war und nur ein Exzentriker an der Seite Kants sich dieses Themas annahm, wurde eine vierte Kritik von vielen, allerdings auf unterschiedliche Weise, vermißt, einige dieser Vermisungen sprechen Lücken im Werk selbst an, andere verlangen ihm etwas ab, für dessen Fehlen es systematische Gründe im Werk Kants selbst gibt. Ich werde im folgenden zunächst einige solcher Vermisungen schildern, um anschließend auf das von Hippel angemahnte Desiderat zurückzukommen, also:

- Die Kritik der historischen Vernunft;
- die Kritik der sozialen Vernunft;
- die Kritik der seduktiven Vernunft;
- die Kritik der bildlichen Vernunft;
- die Kritik der kulinarischen Vernunft.

Schon zu Kants Zeiten allerdings gab es vorübergehend die Annahme, Kant selbst habe eine (avant la lettre) vierte Kritik geschrieben. Im Jahre 1792 erschien anonym in Königsberg die Schrift „Versuch einer Critik aller Offenbarung“. Dort konnte man lesen: „Eine Critik aller Offenbarung überhaupt hat [...] weiter nichts darzuthun, als seine absolute Möglichkeit [...]“⁶ Klang das nicht gerade so, als hätte Kant – unter den Bedingungen der Zensur: anonym – hier seine vierte Kri-

versalisierbar sei, was er verneint und selbst für soziale Dyaden eine je eigene Moral unterstellt, um abschließend ausführlich die (nun allerdings universalisierte) Moral eines Essens bei McDonalds zu verteidigen. Kai-Uwe Hellmann: „Erst das Fresen, dann die Moral?“, in: Ernährung, Kultur, Lebensqualität, hg. v. Irene Antonikomarov u.a., Marburg: Metropolis 2008, S. 93-111.

5 Kurt Röttgers: „Kants Zigeuner“, in: Kant-Studien 88 (1997), S. 60-86.

6 Johann Gottlieb Fichte: Werke, hg. v. Reinhard Lauth u. Hans Jacob, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann 1964 ff., I, 1, S. 50.

tik vorgelegt? Aber die Vermutung erwies sich als falsch, wie man bereits in der 2. Auflage dieser Schrift ein Jahr später sehen konnte, die den Autor benannte, ein der Fachwelt bis dato weitgehend unbekannter Philosoph namens Johann Gottlieb Fichte.

Nicht eine fehlende vierte Kritik mahnen die „Metakritiken“ Hamanns und Herders an, sondern die Notwendigkeit, den Geist der Kritik auch auf die kritische Philosophie selbst anzuwenden. Das ist etwas grundsätzlich anderes, aber es wird darauf unten zurückzukommen sein. Die Einlösungen dieser Forderung des Reflexiv-Werdens der Kritik finden sich dann in F. Schlegels Prinzip der divinatorenschen Kritik und vor allem in Hegels Dialektik.⁷

1.1 Die Kritik der historischen Vernunft

Nach dem religionsphilosophischen Intermezzo, das nicht etwas Fehlendes im Werk Kants indiziert – die Religionsschrift Kants nämlich erschien im gleichen Jahr wie die 2. Auflage des Werks des jungen Ungeduldigen – kommen wir also nun auf die erste benannte Lücke im System zu sprechen, nämlich die einer „Kritik der historischen Vernunft“. Diese ist mit dem Namen Wilhelm Diltheys verbunden. Seine „Einleitung in die Geisteswissenschaften“, erstmals 1883 erschienen, hieß in den ersten Arbeitsentwürfen in der Tat „Kritik der historischen Vernunft“.⁸ Dilthey macht dort geltend, und zwar zunächst durchaus im Sinne Kants, daß Naturerkenntnis nicht empiristisch verstanden werden dürfe, sondern daß auch Naturerkenntnis nur eine Erkenntnis der „Schatten“ ist, „den eine uns verborgene Wirklichkeit wirft, dagegen Realität, wie sie ist, besitzen wir nur an den in der inneren Erfahrung gegebenen Tatsachen des Bewußtseins.“⁹ Jedoch, und die Wortwahl in der Wiedergabe der Kantischen Wende der Erkenntnistheorie verrät es schon ein wenig, Kant berücksichtigt nicht den Gesamtumfang menschlichen Erkennens: „In den Adern des erkennenden Subjekts [...] rinnt nicht wirkliches Blut, sondern der verdünnte Saft von Vernunft als bloßer Denktätigkeit.“¹⁰ Sieht man von der heute etwas anstößigen Metaphorik des Lebens des ganzen Menschen einmal gnädig oder wohlwollend ab, so bleibt als methodisch

7 Dazu im einzelnen Kurt Röttgers: Kritik und Praxis, Berlin, New York: de Gruyter 1975, S. 105-138.

8 Wilhelm Dilthey: Gesammelte Schriften, Leipzig, Berlin: B. G. Teuber 1922ff., I, S. IX.

9 Ebd., S. XVIII; zum „Ding an sich“ s. auch Klaus Peters: Über die Erkennbarkeit der Welt, in: Dialektik 14. Köln 1987, S. 143-156. Nach ihm ist – zu recht – die Auffassung falsch, nach der Kants Lehre von der Unerkennbarkeit des Dings an sich auf einen Erkenntnis pessimismus hinauslaufe.

10 W. Dilthey: Gesammelte Schriften I, S. IX.

gravierender Einwand auf jeden Fall, daß Vernunft und Verstand bei Kant nicht als Prozeß, nicht als Entwicklung oder als ein Werden – oder Dilthey sagte eben als „Leben“ – gedacht werden können. Für Kant ist Zeit eine Anschauungsform des inneren Sinns, aber eben eine apriorische Form und damit nicht selbst wandelbar.¹¹ Mit dieser Schwierigkeit der Wandelbarkeit der Bedingungen von Wandel oder der Zeitlichkeit des Zeitbewußtseins, und zwar seiner Struktur und nicht nur seinen Inhalten nach, hatte wenig später auch Husserls „Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins“ zu kämpfen, so weit ich sehen kann, erfolglos bzw. nur in paradoxer Form.¹² Gegen das Bedenken des Fehlens einer Behandlung historischen Bewußtseins hilft auch nicht der Einwand, der auf Kants kleinere geschichtsphilosophische Arbeiten verweist. Denn diese Arbeiten sind, wie Kant selbst eingesteht, methodisch und erkenntnistheoretisch ungesichert, nämlich als „Mutmaßungen“, kontrolliert durch vergleichbare Erfahrungen, „um Lücken in den Nachrichten auszufüllen“.¹³ Jedenfalls glaube ich nicht, daß Kant im Hinblick auf Geschichte in seiner Rechtfertigung von Mutmaßungen gleich streng war wie in der „Kritik der reinen Vernunft“ im Hinblick auf Naturerkenntnis. Und so nennt er denn selbst seine Überlegungen eine „bloße Lustreise“.¹⁴ Mit

-
- 11 Auf die Unzulänglichkeit der Kantischen Auffassung von Zeit für die für Geschichte konstitutive Narrativität weisen unabhängig voneinander hin: Paul Ricœur: *Zeit und Erzählung*, 3 Bde., München: Fink 1988ff. u. Kurt Röttgers: *Der kommunikative Text und die Zeitstruktur von Geschichten*, Freiburg, München: Karl Alber 1982.
- 12 Die Paradoxie gerinnt in der Formel vom „urtümlich stehenden Strömen“ (Edmund Husserl: *Husserliana XV*, Den Haag: Martinus Nijhoff 1973, S. 637, passim), in der das zeitkonstituierende Bewußtsein zugleich als unzeitlich und als zeitlich gesetzt sein muß, wenn man einen unendlichen Regreß vermeiden will, oder in anderen Worten einer „sich doch alleinheitlich verknüpfenden Selbstzeitigung, in der Zeitigendes selbst nur ist als Gezeitigtes.“ (Ms. C 3 II, S. 7, zit. bei Gerd Brand: *Welt, Ich und Zeit*. Nach unveröffentlichten Manuskripten Edmund Husserls. Den Haag 1969, S. 75) Oder um es ganz deutlich noch einmal mit Husserl zu sagen: „Uroriginal bin ich als Ich der strömenden uroriginalen Gegenwart, zu der schon gehört ein uroriginaler Wandel von urquellender Originalität in verquellende, die als solche schon die Originalität modifizierend die Vorgestalt der Vergegenwärtigung schafft [...] als passiv-urassoziative im stehenden Strömen den sich da konstituierenden Strom in seiner lebendig sich erstreckenden Zeitlichkeit [...] zeitigt [...]“ (Ms. C 16 VI, S. 29, ebd., S. 140, Brand hält das für eine Zusammenfassung der Husserlschen Zeitauffassung) Eine der Paradoxie-Auflösungen, mit der Husserl gedanklich experimentiert hat, ist, den Regreß an dieser Stelle zuzulassen und ihn als unschädlich zu erweisen, eine andere ist die von Klaus Held favorisierte Annahme der Fundierung in einer „lebendigen Gegenwart“, Klaus Held: *Lebendige Gegenwart*, Den Haag: Martinus Nijhoff 1966.
- 13 Immanuel Kant: *Gesammelte Schriften*, hg. v. d. Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin: de Gruyter 1910ff., VIII, S. 109.
- 14 Ebd.

solcher Art von Geschichtsphilosophie geht Dilthey zu recht streng ins Gericht. Die kritische Klärung der Bedingungen historischer Erkenntnis zu überspringen und von einer blinden Akzeptierung der angeblichen Fakten direkt überzugehen zu Mutmaßungen, wo Fakten nicht vorliegen, ist eine erkenntnistheoretische Naivität, die sich Kant im Bereich der Naturerkenntnis und der Metaphysik niemals geleistet hat oder hätte. Deswegen ist die „Kritik der historischen Vernunft“ eine von Kant hinterlegte, aber ungelöste Aufgabe. Fichte, immer noch ein Stück verwegener als Kant, hatte der historischen Erkenntnis gegenüber seine Verachtung bekundet, indem er erklärte, er wolle lieber Erbsen zählen als Geschichte studieren. Wenn Geschichtserkenntnis so etwas Ähnliches wie Erbsenerkenntnis ist, dann lohnte eine „Kritik der historischen Vernunft“ in der Tat nicht. Dabei hatte allerdings schon Herder auf das Defizit des Historischen in der kritischen Philosophie Kants hingewiesen. Seine Metakritik¹⁵ artikuliert sich als Manifestation des unbeendbaren Prozeßcharakters von Kritik. Mit dem Gedanken, daß die kritische Klärung der Bedingungen historischen Erkennens diesen selbst unterliegt, wird Herder zum Ideengeber des Historismus. Dilthey sagte zum Defizit der Würdigung der Bedingungen historischen Erkennens bei Kant: „Kant [...] gibt eine Konstruktion, nicht eine geschichtliche Darlegung, und diese Konstruktion ist von seinem erkenntnistheoretischen Standpunkt, innerhalb desselben von seiner Ableitung alles apodiktischen Wissens aus den Bedingungen des Bewußtseins, einseitig bestimmt.“¹⁶ Die Legitimation einer Redeweise von einer „Kritik der historischen Vernunft“ ergibt sich für Dilthey, wie übrigens auch schon für Herder, daraus, daß er Ansätze von Kant für eine solche erkenntnistheoretische erkenntnistheoretische Systematik, welche von Bedingungen des Bewußtseins ausgeht und durch diese den Gültigkeitsumfang der Erfahrung, weiterhin des Erkennens, abgrenzen will und dann erst zu den Erfahrungswissenschaften fortgeht, indem sie deren Existenz nun erst als gesichert annimmt, ist der Grundirrtum der ganzen Fichteschen Fraktion innerhalb der Erkenntnistheorie.¹⁷ In diesem Sinne würdigt Dilthey, das sei an dieser Stelle en passant gesagt, auch die Willensmetaphysik Schopenhauers als eine Form des Protestes gegen die Fichtesche Abstraktheit in der Erkenntnistheorie.¹⁸ Dilthey formulierte also das Desiderat einer „Kritik der historischen Vernunft“ als etwas, das der Kantischen erkenntnistheoretischen Grundlegung fehlt, das aber als Pro-

15 Johann Gottfried Herder: Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft, hg. v. Friedrich Bassenge, Berlin: Akademie 1955.

16 W. Dilthey: Gesammelte Schriften I, S. 134.

17 Ebd., S. 419.

18 Ebd., S. 397.

gramm nicht gegen sie gerichtet ist, sondern sie ergänzt und vervollständigt. Kant wollte bekanntlich die Metaphysik auf den sicheren Weg einer Wissenschaft schicken, und er schaute als Vorbild einer erfolgreichen Wissenschaft auf die Physik im Sinne der mathematisierten, klassischen Mechanik. Die Aufgabe einer „Kritik der historischen Vernunft“ kann man nach Dilthey als zweierlei begreifen: erstens als die hier bisher besonders akzentuierte Klärung der Bedingungen historischen Erkennens, sie ist aber zweitens auch Kritik der Abstraktheit der Erkenntnistheorie und Metaphysik durch den Nachweis von deren Historizität qua Handlungscharakter des Denkens. Kant hat nicht nur einen Aspekt von Vernunft, nämlich das historische Erkennen übersehen, er hat vielmehr auch ignoriert, daß Vernunft selbst eine sich historisch zur Geltung bringende Instanz darstellt (das Herdersche Argument). Beides macht sich eine „Kritik der historischen Vernunft“ zum Thema.

An Diltheys Problemaufriß anknüpfend, aber stärker der Kantischen Systematik verpflichtet, hat Hans Michael Baumgartner 1976 seine „Thesen zur Grundlegung einer transzendentalen Historik“ vorgelegt.¹⁹ Dort hieß es programmatisch: „Transzendente Historik zielt der Idee nach auf eine Kritik der historischen Vernunft, die analog zu den Kantischen Vernunftkritiken als Elementarlehre eine transzendente Ästhetik (als Theorie der historischen Zeit) und eine transzendente Logik (Analytik und Dialektik), sowie eine transzendente Methodenlehre umfassen müßte.“²⁰ Die so in den Blick genommene „Kritik der historischen Vernunft“ müßte nach Baumgartner auf allen drei Kritiken und ihrer Architektonik aufbauen. Der entscheidende Punkt der Revision des Kantischen Kritik-Unternehmens ist, daß nicht nur die Physik, sondern auch die Geschichtswissenschaft als erfolgreiche Wissenschaft genommen wird und daher eine Kritik im Sinne der Klärung der Bedingungen und Grenzen historischen Erkennens von ihr ausgehen kann, nämlich von den „methodisch reflektierten Verfahrensweisen der Geschichtswissenschaft“.²¹ Das spezifische vorläufige Ergebnis Baumgartners ist es, daß Geschichte als eine Form des Wissens ein spezifisches Konstrukt ist, wie ja auch Kant Natur als ein Konstrukt²² dargestellt hatte: „Sie setzt für ih-

19 Hans Michael Baumgartner: „Thesen zur Grundlegung einer transzendentalen Historik“, in: Seminar: Geschichte und Theorie, hg. v. Hans Michael Baumgartner u. Jörn Rüsen, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1976, S. 274-302.

20 Ebd., S. 274 f.

21 Ebd., S. 276.

22 Immanuel Kant in den „Prolegomena“ § 36: „Erstlich: Wie ist Natur in materieller Bedeutung, nämlich der Anschauung nach, als der Inbegriff der Erscheinungen; wie ist Raum, Zeit und das, was beide erfüllt, der Gegenstand der Empfindung, überhaupt möglich? Die Antwort ist: vermittelst der Beschaffenheit unserer Sinnlichkeit, nach welcher sie auf die ihr eigenthümliche Art von Gegenständen, die ihr an sich

re, Wirklichkeit als Geschichte erdeutende Konstruktion die Konstitution der sinnlich konkreten Lebenswelt des Menschen als Basis und Material voraus, ist aber keineswegs mit ihr identisch.²³ So weit also Diltheys und Baumgartners Ausformulierungen des ersten Typs einer vierten Kritik.

1.2 Die Kritik der sozialen Vernunft

Der zweite Typ ist, wie gesagt, die „Kritik der sozialen Vernunft“. Dieses Desiderat ist prominent formuliert worden von Rudolf Stammler, hat aber ebenfalls seinen spezifischen Vorläufer in der Zeit Kants²⁴ und seine Nachhut in der Gegenwart.²⁵ Rudolf Stammler sagte in seinem Werk von 1896 „Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung“: „Kant hat seine wissenschaftliche Lebensaufgabe, die Neubegründung der Philosophie als systematischer Wissenschaft, auf das soziale Gebiet nicht ausgedehnt. Er hat [...] keine zusammenhängende Sozialphilosophie geschaffen [...]“²⁶ Nun hat aber die „Kritik der sozialen Vernunft“ nach Stammler eine doppelte Aufgabe. Sie hat erstens die

selbst unbekannt und von jenen Erscheinungen ganz unterschieden sind, gerührt wird. Die Beantwortung ist in dem Buche selbst in der transscendentalen Ästhetik, hier aber in den Prolegomenen durch die Auflösung der ersten Hauptfrage gegeben worden. Zweitens: Wie ist Natur in formeller Bedeutung, als der Inbegriff der Regeln, unter denen alle Erscheinungen stehen müssen, wenn sie in einer Erfahrung als verknüpft gedacht werden sollen, möglich? Die Antwort kann nicht anders ausfallen als: sie ist nur möglich vermittelt der Beschaffenheit unseres Verstandes, nach welcher alle jene Vorstellungen der Sinnlichkeit auf ein Bewußtsein nothwendig bezogen werden, und wodurch allererst die eigenthümliche Art unseres Denkens, nämlich durch Regeln, und vermittelt dieser die Erfahrung, welche von der Einsicht der Objecte an sich selbst ganz zu unterscheiden ist, möglich ist.“ Gesammelte Schriften IV, S. 318.

- 23 H. M. Baumgartner: „Thesen zur Grundlegung einer transzendentalen Historik“, S. 277.
- 24 Nämlich bei Moses Dobruschka, alias Franz Thomas Edler von Schönfeldt, alias Lucius-Junius Frey in seiner anonym erschienenen Schrift: *Philosophie sociale dédiée au peuple François, par un Citoyen de la Section de la République Française, ci-devant du Roule, Paris 1793*; zu ihm s. vor allem Gershom Scholem: „Ein Frankist: Moses Dobruschka und seine Metamorphosen“, in: Max Brod. *Ein Gedenkbuch*, hg. v. Hugo Gold, Tel Aviv: La Menu 1969, S. 77-92, mehr dazu s. u.
- 25 Nämlich bei Habermas, Honneth und ähnlichen Versuchen, die Bedingungen sozialer und sozialwissenschaftlicher Erkenntnis mit den Bedingungen sozialen Handelns zu vermengen, d.h. das Vorurteil der sich als wertfrei definierenden Soziologie gegen die Sozialphilosophie bewußt zu bestätigen, s. dazu Kurt Röttgers: *Sozialphilosophie*, Essen: Die Blaue Eule 1997, bes. S. 72ff.
- 26 Rudolf Stammler: *Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung*, Leipzig: Veit & Comp. 1896, S. 197.

in die theoretische Philosophie fallende Aufgabe der Klärung der Erkenntnisbedingungen, durch die wir Gesellschaft zum Gegenstand etwa sozialwissenschaftlicher Erkenntnisse machen können. Oder generell gesagt, und wohl in gewolltem Anklang an Kant, der fragte, wie Natur (nämlich als Inbegriff) überhaupt möglich sei, so fragte Stammler, „in welchem Sinne eine Gesetzmäßigkeit in der Erkenntnis des sozialen Lebens überhaupt möglich ist“,²⁷ d.h. der Forscher hat den „objektiven Grundgesetzen seiner Erkenntnis [nämlich des Sozialen, K. R.] nachzuspüren.“²⁸ Diese Frage hat auch die Form, wie Gesellschaft als einheitlich-zusammenhängender Gegenstand der Erkenntnis möglich sei. Methodisch hätte sie so vorzugehen, daß sie „diejenigen Begriffe und Sätze, in denen wir unsere soziale Erkenntnis vollziehen, in ihrem Inhalte zergliedern und objektiv-logisch analysieren, um daraus die Eigentümlichkeit der sozialwissenschaftlichen Erkenntnis [...] klarzustellen.“²⁹ Aber nach Stammler hat die „Kritik der sozialen Vernunft“ auch die andere, die praktische Frage zu klären, die sich durch die Dringlichkeit der sogenannten „sozialen Frage“ des 19. Jahrhunderts gestellt hatte.³⁰ Nach dieser Richtung ist die kritische Aufgabenstellung die, wie eine wohlgeordnete Gesellschaft „als Sphäre des sozialen Handelns aus Freiheit möglich sei.“³¹ Oder in einer anderen Formulierung: „Es ist [...] mit Hilfe der systematischen Zergliederung unserer sozialen Begriffe derjenige Grundsatz herauszufinden, unter dessen bewußter Festhaltung allein eine Einheit in den wechselvollen Bestrebungen des sozialen Lebens möglich ist.“³² In der Kombination des deskriptiven und des normativen Aspekts der kritischen Sozialphilosophie sieht Stammler keine Vorgänger: „Auch Kant, dessen Erkenntniskritik – wie der Kundige bemerkt haben wird – für die Entwerfung unseres Planes von bestimmendem Einflusse gewesen ist, hat in seiner Metaphysik der Sitten eine grundlegende Theorie des sozialen Lebens nicht geliefert.“³³ Ich möchte jedoch hinzufügen, daß es gute Gründe bei Kant gibt, eine solche Kritik der sozialen Vernunft, als einer Melange aus Deskriptiven und Normativen, zu vermeiden. Die theoretische Vernunft und die praktische Vernunft sind für Kant zwei „Stämme“ unseres Geistes, deren Zusammenhang problematisch bleibt. So etwa nimmt Kant in theoretischen

27 Ebd., S. 14.

28 Ebd., S. 3.

29 Ebd., S. 16.

30 Zu dem Begriff s. Eckart Pankoke: „Soziale Frage“, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie IX, hg. v. Joachim Ritter u. Karlfried Gründer., Basel, Stuttgart: Schwabe & Co AG 1995, Sp. 1129-1134.

31 R. Stammler: *Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung*, S. 17.

32 Ebd.

33 Ebd., S. 22.

tisch philosophischer Perspektive einen durchgängigen Determinismus auch unseres gesamten Verhaltens (durch äußere Ursachen, Motive, Triebe etc.) als möglich an; in praktisch philosophischer Hinsicht geht er uneingeschränkt von der Freiheit menschlichen Handelns aus. Kant hütete sich sehr wohl, beide Perspektiven zu mischen oder Kompromisse schließen zu lassen, etwa in der heute üblichen Art der Quantifizierung der Freiheitsräume etwa im forensischen Gutachterwesen. Man muß daher vielleicht sogar sagen, daß Kant die Sozialphilosophie im neukantianischen Sinne nicht vergessen hat, sondern daß sie in seinen Augen eine unmögliche Unternehmung gewesen wäre. Das Fehlen einer solchen vierten Kritik bei Kant hat also Gründe. Gleichwohl ist bereits zu Kants Zeiten dieselbe Forderung erhoben worden. 1793 nämlich erschien in Paris anonym eine Schrift unter dem Titel „Philosophie Sociale dédié au peuple François [...]“. Ihr mutmaßlicher Autor ist der am gleichen Tage wie Danton (05.04.1794) als vermuteter österreichischer Spitzel guillotinierte Lucius-Junius Frey, alias Franz Thomas Edler von Schönfeldt, alias Moses Dobruschka aus Brünn in Mähren.³⁴ In seinem Unternehmen einer „Philosophie Sociale“ als einer jakobinischen Philosophie des glücklichen Lebens in der Gesellschaft, geschrieben für das Volk und entgegengesetzt der Staatsphilosophie, die die Herrschenden entwerfen, um das Volk zu täuschen, verläßt sich der Autor dieser Schrift auf die große Philosophie des „Immortel Kant“. Was Kant für die Metaphysik und ihre Kritik geleistet habe, das müsse nun im Sinne von Kant auf die „Philosophie Sociale“ übertragen werden. Dieser erste Versuch einer Philosophie Sociale³⁵ blieb allerdings wirkungslos, und ich glaube zu recht. Diese kritische Philosophie des Sozialen will exakte Erkenntnisse (wie in Mathematik und Physik) des Sozialen ermöglichen, um die Menschheit zu lehren, wie sie zu leben hätte. Das wollten nach Dobruschka auch Sokrates, Jesus und Kant, und letzterer habe sich nur durch Unverständlichkeit vor dem Schierlingsbecher und dem Kreuz retten können. – Wenig später lehrt uns Fourier, wie zu lieben und wie zu essen sei, damit eine harmonische Gesellschaft möglich sei, mehr dazu an späterer Stelle.

34 S. o. Anm. 21.

35 Dem Namen nach gab es sie schon vorher: Jean Baptist Durosoy: Philosophie sociale, Paris: Berton 1783, der Sache nach war das jedoch eine Erziehungsphilosophie, die die Wichtigkeit frühkindlicher Erziehung in der Familie betonte; inspiriert sind diese sehr heterogenen Konzepte einer „Philosophie sociale“ offenbar durch die Ausweitung des Begriffs „social“ durch Rousseau.

1.3 Die Kritik der seduktiven Vernunft

Eher auf der Linie der praktischen, denn auf der der theoretischen Philosophie angesiedelt ist die „Kritik der seduktiven Vernunft“, die der rätoromanische Schweizer Iso Camartin mit seinem 1987 erschienenen Buch „Lob der Verführung“ vorgelegt hat, genauer: er hat diese vierte Kritik nicht selbst geschrieben, sondern nur als „überfällig“ gefordert.³⁶ Aber immerhin gibt er diesem Desiderat eine starke These mit auf den Weg: „Verführung und Verführbarkeit: das ist die Garantie für verlässliche Erfahrungen!“³⁷ Das verführbare und verführte Subjekt ist der Konzeption des autonomen Subjekts entgegengesetzt. Das Subjekt der Moderne hatte sich selbst bestimmt als selbstbestimmtes Subjekt. Um sich selbst bestimmen zu können, mußte es sich als frei setzen. Frei zu sein, hieß erstens, in Handlungszusammenhängen als Urheber von Handlungen gelten zu können, zu diesem Zweck hat das Subjekt, bevor es handelte, die Intention zu handeln, so erschien es in seiner Freiheit verdoppelt, nämlich in seiner Intentionsbildung autonom, d.h. selbstgesetzgebend zu sein, und in seiner handelnden Intentionsverwirklichung ungehindert zu sein.³⁸ Aber soziale Prozesse gehen nicht deswegen weiter, weil es Subjekte gibt, die als Urheber von Intentionen zu gelten hätten, die sie verwirklichten, indem sie u.a. in vertragsförmige Beziehungen mit anderen Subjekten eintreten, die im Grunde ihrer Vernunft auch nichts anderes sind als sie selbst und die ihrerseits Urheber von Intentionen zu sein hätten, die sich verwirklichen wollten. Der soziale Prozeß – der kommunikative Text – geht weiter, weil er Anschlüsse schafft, d.h. verführerische Gelegenheiten zur Textfortsetzung. Verführungsprozesse begründen rhizomatische Verknüpfungen; sie unterwandern hierarchische, deduktive und lineare Verknüpfungen. Sie stehen für die Netzstrukturen postmoderner Subjektivität, für das Selbstverständnis des modernen Subjekts freilich ist Verführung eine Bedrohung. Sie wurde immer abgewehrt, und man versuchte, sich gegen sie zu schützen. Verführungen bewegen sich, um mit Deleuze/Guattari zu sprechen, auf Immanenzebenen, kombinieren Heterogenes und repräsentieren nichts.

Die antike Sophistik noch kannte den Aufschlußwert von Verführungen. In seiner Lobrede auf Helena entschuldigt der Sophist Gorgias die Helena durch Verweis auf ihre Verführbarkeit, welche Eigenschaft aber dem Gebrauch der Re-

36 Iso Camartin: *Lob der Verführung*, Zürich, München: Artemis 1987, S. 12.

37 Ebd.

38 Daß bereits John Locke diese Freiheitsverdopplung absurd erschien, hat nicht den Siegeszug dieser Idee verhindern können, daß es hinter der offensichtlichen Freiheit noch eine eigentliche Freiheit des Subjekts gäbe. John Locke: *Works*, Neudr. Aalen: Scientia 1963, I, S. 252.

de als solcher innewohne. Der Mensch ist generell der Verführungskraft der Worte ausgeliefert, sowohl in dem, was er glaubt, als auch in dem, was man über ihn glaubt.³⁹ Da es dem Menschen nicht gegeben ist, die Wahrheit, so wie sie ist, zu sehen, ist er grundsätzlich von der Wirkung der Worte abhängig. So wurde Helena durch die Worte des Paris verführt; aber auch ihr (schlechter) Ruf ist allein ein rhetorischer Effekt, den wiederum der Sophist durch die Wirkung seiner Worte in einer Lobrede auf Helena ändern möchte. So ist die Rede des Sophisten Gorgias das historisch erste Beispiel einer verführerischen Rede über die Verführung. Anders erscheint Gorgias freilich bei Platon. Sokrates nämlich bezweifelt, daß die Rede alles bewirken könne und daß folglich die Überredungskunst die höchste Kunst sei. Während Gorgias ausführte, daß selbst der Sachverstand eines Arztes ganz unnütz wäre, wenn er nicht von der Kunst begleitet wäre, den Patienten mittels der verführerischen Kraft der Worte dazu zu bringen, die Operation vornehmen zu lassen oder die Medizin einzunehmen. Solche Worte müssen schön sein, und sie müssen die richtige Gelegenheit ergreifen, wahr dagegen brauchen sie nicht zu sein; denn bis wir die Wahrheit erkannt haben (wenn sie – nach einem anderen berühmten Fragment des Gorgias – überhaupt erkennbar ist und, falls dieses, überhaupt mittelbar ist)⁴⁰, kann es für den richtigen und entscheidenden Gebrauch der Worte schon zu spät sein.⁴¹ Sokrates wendet ein, daß es doch in einem Gespräch auf den „Kern der Sache“ und nicht auf den Anschein ankomme und daß man, um die Worte wahr erscheinen lassen zu können, doch die Wahrheit als solche schon kennen müsse.⁴² Und schließlich macht der Sokrates des Dialogs „Philebos“ gegen Gorgias geltend, daß es auch eine Rede gebe, der es überhaupt nicht auf die Effektivität ankomme, sondern die allein von der reinen Liebe zur Wahrheit und zum Guten getragen sei.⁴³ Eine solche Rede würde das Kriterium absoluter Unverführbarkeit durch die Schönheit und Kraft der Worte erfüllen.

39 Gorgias, Fragm. B 11, in: Die Fragmente der Vorsokratiker, hg. v. Hermann Diels u. Walther Kranz, 6. Aufl., Berlin-Grunewald: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung 1951f., II, S. 288-294.

40 Fragm. B 3.

41 Genau das ist ja die Situation im Dialog „Kriton“: Sokrates redet und redet ... und erwägt und erwägt, ob eine Flucht aus dem Gefängnis, wie Kriton sie vorschlägt, wohl gerecht sei, und darüber vergeht die Zeit, in der die Flucht noch möglich gewesen wäre: Reden als Handlungsvermeidung; s. auch Jürgen Frese: „Sprechen als Metapher für Handeln“, in: Das Problem der Sprache, hg. v. Hans-Georg Gadamer, München 1967: Wilhelm Fink, S. 45-55.

42 Platon: Gorgias 442-527, hier in der Übersetzung v. Otto Apelt. 2. Aufl. 1922, 453 A.

43 58 C.

Sowohl Sokrates als dann später auch Augustinus gingen dem modernen Subjekt vorbildhaft voraus in ihrem Widerstand gegen die Verführung, der erste, indem er den Dritten als soziale Grundkategorie, die die Sophistik noch kannte,⁴⁴ durchstrich und nur noch die agonale Dialogik der gemeinsamen Bemühung um die Sache kannte, der andere, indem er auch noch den Anderen durchstrich und die Seele mit Gott alleine ließ. Die Moderne, die dieses Erbe antrat, verlor dann auch noch den Glauben an Gott, nämlich in seiner Funktion als Garant praktischer und epistemischer Beziehungen, die das moderne Subjekt jetzt selbst autonom gestalten wollte, indem es Gott darauf reduzierte, Weltenschöpfer und Jenseitsverwalter zu sein und jegliches bisher Unverfügbare in seine Verfügungsgewalt zu bringen versuchte, was aber nichts anderes erbrachte, als daß er fortan Schuldige suchen durfte und natürlich auch fand.

Kant kannte in seiner zweiten Kritik nur die Vorstellung des autonomen Subjekts. Wenn das Subjekt verführbar wäre, so wäre der Wille heteronom bestimmt, und das wäre dann unmoralisch. Insofern ist eine Kritik der seduktiven Vernunft bei Kant systematisch ausgeschlossen. Aber es ist die Frage, ob wir noch in derjenigen Moderne leben, die mit derartigen Konzepten wie dem des autonomen Subjekts⁴⁵ begreifbar gemacht werden könnte. Inzwischen⁴⁶ wachsen doch die Zweifel übergroß; wenn aber dieses Konzept als Gewünschtes und Gewolltes, als normatives Korrektiv gegen das Unheil, das droht, beschworen wird, beweisen doch gerade diese forcierten Beschwörungen, daß wir als diagnostischen Befund von etwas anderem auszugehen hätten. Diese Beschwörer des Geists der Moderne verwenden die Parole: Stärkt die Subjekte in ihrer Autonomie, verwirklicht endlich die Moderne statt an ihr zu verzweifeln! Iso Camartin hat seinem Buch den Untertitel gegeben „Essays über Nachgiebigkeit“. Und es ist in der Tat eine berechnete Frage, ob die Vernunftvorstellung mit Unnachgiebigkeit einhergehen muß oder ob nicht die Rigorosität letztlich zu derjenigen Situation führt, in der

44 Kurt Röttgers: „Der Sophist“, in: *Das Leben denken – Die Kultur denken*, hg. v. Ralf Konersmann, Bd. 1: *Leben*, Freiburg, München: Karl Alber 2007, S. 145-175.

45 Vgl. Kurt Röttgers: „Autonomes und verführtes Subjekt“, in: *Proteus im Spiegel*, hg. v. Paul Geyer u. Monika Schmitz-Emans, Würzburg: Königshausen & Neumann 2003, S. 65-85.

46 Douglas Kellner: „Popular Culture and the Construction of Postmodern Identities“, in: *Modernity and Identity*, hg. v. Scott Lash u. J. Friedman, Oxford: Blackwell 1992, S. 141-177; Stuart Hall: „The Question of Cultural Identity“, in: *Modernity and its Futures*, hg. v. Stuart Hall, Cambridge: Polity Press 1992, S. 273-316; Heiner Keupp: „Ambivalenzen postmoderner Identität“, in: *Risikante Freiheiten*, hg. v. Ulrich Beck u. Elisabeth Beck-Gernsheim, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1994, S. 336-350; Wolfgang Kraus: *Das erzählte Selbst*, 2. Aufl., Herbolzheim: Centaurus 2000.

die diversen philosophischen Standpunkte (im 19. Jahrhundert) sich überheblich und kompromißlos einander gegenüberstehen und jede mit Jakob Sigismund Beck⁴⁷ meint, den „Einzig möglichen Standpunkt“ eingenommen zu haben. Nachgiebigkeit und Verführbarkeit – und zwar bereits in den Grundlagen der Moral – würde zu denjenigen moralischen Experimenten anleiten, von denen und von deren Abgleich untereinander z.B. Friedrich Schlegel allein moralische Objektivität im Sinne eines transzendentalen Wir erwarten zu können glaubt.⁴⁸

1.4 Die Kritik des reinen Bildes

Kristóf Nyíri hat die Frage aufgeworfen, „und wieso gibt es bei Kant keine Kritik des reinen Bildes?“ – Wer so fragt und eine „Kritik des reinen Bildes“⁴⁹ ins Auge faßt, muß sich mit dem Schematismus-Kapitel in der „Kritik der reinen Vernunft“ auseinandersetzen. Leistet dieses Kapitel nicht das, was von einer Kritik der bildlichen Vernunft allenfalls zu fordern wäre? Kant selbst erklärte am Ende seines Lebens den Schematismus als „einen der schwierigsten Punkte“ und das entsprechende Kapitel für „eines der wichtigsten“. Bei Kant selbst findet sich die zunächst lapidar erscheinende Formel, ein Schema sei „ein allgemeines Verfahren der Einbildungskraft, einem Begriff sein Bild zu verschaffen [...]“⁵⁰. Daher muß das Schema weder rein intellektuell noch rein sinnlich sein, sondern als ein Vermittelndes ein Drittes zwischen Sinnlichkeit und Verstand bereithalten. Die Einbildungskraft bringt „das Mannigfaltige der Anschauung in ein Bild“.⁵¹ Dadurch begründet sich eine im Unterschied zur diskursiven Erkenntnis symboli-

47 Jacob Sigismund Beck: Erläuternder Auszug aus den Critischen Schriften des Herrn Prof. Kant auf Anrathen desselben. Bd. III, welcher den Standpunct darstellt, aus welchem die critische Philosophie zu beurtheilen ist. Riga 1796, ND Brüssel: Culture et Civilisation 1970. Dieser dritte Bd. ist auch selbständig erschienen und erhielt den Titel: „Einzig möglicher Standpunct [...]“, vgl. Kurt Röttgers: „Der Standpunct und die Gesichtspunkte“, in: Archiv f. Begriffsgeschichte 37 (1994), S. 257-284.

48 Ausführlicher Kurt Röttgers: „Erfahrungsverluste durch Moral – alles halb so schlimm“, in: Ethik und wissenschaftliche Objektivität, hg. v. Josef Fellsches u. Werner L. Hohmann, Essen: Die Blaue Eule 2001, S. 19-38; die These, daß angesichts radikaler Innovationen, für die niemand verantwortlich sein kann, nur das Modell moralischer Experimente hilft, ist aufgestellt in ders.: „Verantwortung für Innovationen“, in: Verantwortung als marktwirtschaftliches Prinzip, hg. v. Ludger Heidbrink u. Alfred Hirsch, Frankfurt a. M.: Campus 2008, S. 433-455.

49 Kristóf Nyíri: Kritik des reinen Bildes unter: http://www.phil-inst.hu/highlights/pecs_kant/schema.htm

50 KrV B 179f.

51 KrV A 120.

sche oder figürliche.⁵² „Der Inhalt des Wortes ist das Bild.“⁵³ Wenn man das so hört, dann kann man fragen: Fehlt hier eine „Kritik der bildlichen Vernunft“ – oder ist sie nicht schon von Anfang an vorhanden? Wer vermißt hier was? Und so ist denn Nyíris These auch nicht, daß es bei Kant eine Kritik des Bildes nicht gebe, sondern daß diese Ansätze des Schematismus-Kapitels aufgrund des Fehlens einer Bild-Logik, einer spezifischen Logik des bildlichen Denkens im Zeitalter Kants, nicht oder nur verworren ausgeführt worden seien und daß sie – bis auf wenige Ausnahmen (er nennt Heidegger und Stekeler-Weithofer⁵⁴) – in der Kant-Interpretation keine große Rolle gespielt haben. Was für Hegel der Begriff ist, das ist vielleicht für eine Gesellschaft nach der Moderne das Bild, das ist jedenfalls die von dem Situationisten Guy Debord aufgestellte These für die Gesellschaft des Spektakels.⁵⁵

1.5 3 + 1

Die vielleicht raffinierteste Form der Vermisungen einer vierten Kritik ist von Reinhard Brandt formuliert worden. Er zeigt,⁵⁶ daß diese vierte Kritik nötig und unmöglich zugleich ist. Daß sie nötig ist, ergibt sich aus dem Kantischen Denken selbst, insofern eine zusammenfassende Begründung der drei vorherigen Kritiken von Kant selbst als Desiderat erklärt worden sei, und zwar in der „Einleitung zur Kritik der Urteilskraft“. Die Vermisung Brandts zielt also nicht auf etwas ab, das Kant angeblich vergessen oder aus Gründen unterlassen hatte, sondern auf etwas, dessen Bedarf aus der Logik der drei anderen Kritiken heraus darstellbar wäre, ja dessen Nötigkeit Kant selbst empfunden hat, wie Brandt an bestimmten

52 So Steffen Dietzsch: „Schema & Bild“, in: *Perspektive in Literatur und bildender Kunst*, hg. v. Kurt Röttgers u. Monika Schmitz-Emans, Essen: Die Blaue Eule 1999, S. 166-173, hier S. 171.

53 Kristóf Nyíri: *Vernetztes Wissen*, Wien 2004, S. 168; vgl. dort auch den Aufsatz „Bildbedeutung und Kommunikation“, S. 131-156, mit dem Hinweis auf Otto Neuraths Programm einer International Picture Language (der Anstoß für die heute allgegenwärtigen Piktogramme insbesondere dort, wo in der Begegnung vieler Kulturen eine schnelle Verständigung nötig ist, wie z.B. auf Flughäfen) und seine Formel „Worte trennen, Bilder verbinden“, zit. S. 155.

54 Mit Bezug auf Pirmin Stekeler-Weithofer: *Sinnkriterien: Die logischen Grundlagen kritischer Philosophie von Platon bis Wittgenstein*, Paderborn: Schöningh 1995 und Martin Heidegger: *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt a. M.: Klostermann 1998.

55 Guy Debord: *Die Gesellschaft des Spektakels*, Hamburg: Ed. Nautilus 1978; daran anschließend Mark C. Taylor/ Esa Saarinen: *Imagologies*, London: Routledge 1994

56 R. Brandt: *Die Bestimmung des Menschen bei Kant*, S. 497.

Formulierungen meint zeigen zu können. Diese vierte Kritik wäre der krönende Abschluß des kritischen Unternehmens.

Zugleich aber argumentiert Brandt, daß diese vierte Kritik unmöglich ist. Denn Kant verteidige die Dreiteilung, aber praktiziere das Viererschema, das Brandt in der gesamten Kulturgeschichte Europas wiederfindet. Ich werde im folgenden zu zeigen versuchen, wie Brandt argumentiert, um am Ende das genaue Gegenteil zu behaupten: die vierte Kritik ist zwar möglich, aber unnötig, weil in den Metakritiken realisiert. Daher bleibt der Versuch offen, im Werk Kants selbst Ansätze einer nicht Super-Kritik zu suchen, sondern einer ganz anderen Kritik, die – und das ist bei Kant weder angelegt noch gar ausgeführt, sondern wird hier ansatzweise ausprobiert – alle vier Stufen der ersten drei Kritiken durchspielt: Ästhetik – Analytik – Dialektik – Metakritik.⁵⁷

Die bisherigen vier Vermisungen einer vierten Kritik haben also durchaus unterschiedliche Vermisungstypen vor sich: Die Kritik der historischen Vernunft vermißt etwas, das bei Kant tatsächlich fehlt,⁵⁸ weil er alle wissenschaftliche Erkenntnis für Erkenntnis vom naturwissenschaftlichen Typ hielt. Die Kritik der sozialen Vernunft dagegen, jedenfalls im Sinne der von Stammler erfundenen kritisch-normativen Sozialphilosophie, vermißt etwas, das Kant aus gutem Grund unterlassen hat. Die Kritik der seduktiven Vernunft ist etwas, dessen Bedarf erst mit dem Ende der Moderne aufkommt, das Kant also im Unwissen der alternativen Möglichkeiten zur Moderne unterlassen hat. Ein bißchen liest es sich wie eine Selbstkritik R. Brandts, wenn er am Ende feststellt, daß Kant die vierte Kritik als Super-Kritik, die die drei zur Einheit zusammengefaßt hätte, unterließ, um nicht ein Fichte werden zu müssen,⁵⁹ das Schlimmste was der Kantischen Philosophie hätte passieren können. Die hier im folgenden vorgestellte Kritik ist nicht die Einheit aller möglichen Kritik, sondern weist in die entgegengesetzte Richtung einer Pluralisierung von Kritik. Und die vermißte Kritik der bildlichen Vernunft fehlt nicht wirklich, sondern ist in Kants Werk kryptisch vorhanden und bedarf lediglich der Ausarbeitung auf einem erst heute möglichen Niveau. Und

57 Bei Kant heißt es natürlich nicht „Metakritik“, sondern „Methodenlehre“; da diese jedoch ziemlich unergiebig ist und die eigentliche Fortsetzung der Dialektik sich außerhalb des Kantischen Werkes, eben bei den Metakritikern Hamann und Herder, findet und dann vor allem bei Hegel, wird hier diese Metakritik in das kritische Unternehmen integriert.– Eine solche „Kritik der kulinarischen Vernunft“ hat kaum etwas zu tun mit dem Unternehmen, eine eigene „kulinarische Intelligenz“ herauszustellen und ihre Ausbildung zu fordern. So etwa Jürgen Dollase: *Kulinarische Intelligenz*, Wiesbaden: Tre tom 2006.

58 Auch das wird in der Literatur bestritten: Renato Composto: *La Quarta Critica Kantiana*, Palermo: Manfredi 1954.

59 R. Brandt: *Die Bestimmung des Menschen bei Kant*, S. 531.

letzteres trifft auch für die fehlende Kritik der kulinarischen Vernunft zu, das ist meine im folgenden vertretene und erläuterte These.⁶⁰

Würde man uns nun vorhalten, eine Thematisierung des Kulinarischen gehöre doch nun einmal in die Sphäre der Sinnlichkeit, nicht in die der Vernunft, und eine Kritik der kulinarischen Vernunft sei also ein Widerspruch in sich selbst, so würde ich zunächst einmal nicht mit Kant selbst antworten, weil die Explikation des wesentlich komplizierteren als bloß dichotomischen Verhältnisses von Vernunft und Sinnlichkeit bei ihm recht aufwendig wäre, sondern mit Husserl, der Sinnlichkeit als eine „verborgene Vernunft“⁶¹ bezeichnet hat, weil sie sehr wohl auch Regeln der Einstimmigkeit und Unstimmigkeit gehorche, im übrigen aber Vertrauen in die Entwicklung der Gedanken erbitten. Die Kritik des reinen Bildes und die Kritik der kulinarischen Vernunft knüpfen beide an diese „verborgene Vernunft“ an, allerdings, weil sie von verschiedenen Verborgenheiten ausgehen, auf sehr unterschiedliche Weise; denn schließlich: Das Bild eines Apfels duftet nicht.⁶²

60 R. Brandt kommentiert – und ich fühle meinen Versuch mit gemeint – : „Das alles kann man tun, aber auch lassen.“ (Ebd., S. 503).

61 E. Husserl: *Husserliana IV*, S. 276. Kant liebte die Einheit, aber respektierte die Vielheit, am wenigsten vielleicht in der „Kritik der praktischen Vernunft“, am meisten in der „Anthropologie“ und diversen kleineren Schriften.

62 Ralf Konersmann: „Das wahre Stilleben oder die Wirklichkeit der Malerei. Sprachbilder und Bildersprache bei René Magritte“, in: *Zeitschrift für Ästhetik und Allgemeine Kunstwissenschaft* 34 (1989), S. 196-212.