

Der intelligible Charakter bei Kant und die Moral der Wissenschaft

Zusammenfassung:

Mit dem Noumenon 'intelligibler Charakter' löst Kant die dritte Antinomie. Doch diese Konstruktion führt ihrerseits auf Widersprüche. Herausgehobener Testfall für den intelligiblen Charakter ist die von Fichte für die Gelehrtenrepublik verfaßte Moral der Wissenschaft. Werden die materiellen Bedingungen wissenschaftlicher Arbeit ausgeblendet und wird auf einen in supranaturaler Welt erstarrten intelligiblen Charakter eine besondere Moral für Wissenschaftler gegründet, bleibt es bei der schon von Hegel kritisierten äußerlichen Gegenüberstellung von ideeller Wissenschaftsmoral und wirklichem Wissenschaftsbetrieb. Die Analyse muß zurück zu Kants Fassung des intelligiblen Charakters als eines „Grenzbegriffs“. Die damit beinhaltete Vermittlung von sinnlicher und intelligibler Welt ermöglicht, den intelligiblen Charakter als entwickelbar und bezogen auf den Bildungsprozeß der Vernunft vorzustellen.

Mit der Konstruktion eines intelligiblen Charakters löst Kant die dritte Antinomie und versucht so zu erklären, wie Freiheit möglich sei. Die Thesis der dritten Antinomie behauptet, zur Erklärung der Erscheinungen der Welt müsse neben deren kausalen Verknüpfungen nach Gesetzen der Natur noch „Kausalität aus Freiheit“ und damit zumindest eine unbedingte Ursache angenommen werden, die eine Reihe von Erscheinungen von selbst anfangt, ohne daß dieser Ursache eine weitere, sie bewirkende Ursache in den Erscheinungen vorhergehe. Im Widerspruch dazu behauptet die Antithesis, es gebe keine Freiheit, alles in der Welt geschehe lediglich nach Gesetzen der Natur, die von der Thesis geforderte spontan wirkende Ursache verunmögliche die durchgängige und gesetzmäßige Einheit der Erfahrung. Kants Lösung der Antinomie beruht darauf, *zweierlei nach Art der Ursache verschiedene Kausalität anzunehmen*, „Kausalität nach Gesetzen der Natur“ und „Kausalität aus Freiheit“, um eine Erscheinung in verschiedener Weise Wirkung von Kausalität sein zu lassen: Insofern eine Erscheinung mit anderen in der Zeit verknüpft sei, könne sie als die aus den anderen Erscheinungen mit Naturnotwendigkeit erfolgende Wirkung angesehen werden. Dieselbe Erscheinung sei jedoch als frei anzusehen, wenn sie auf eine intelligible Ursache bezogen und als deren Wirkung betrachtet werde. Diese Ursache störe nicht die Verknüpfung der empirischen Zustände untereinander nach einer Regel und breche die Kette von Ursachen und Wirkungen innerhalb der Erscheinungen nicht ab. So konzediert Kant der Thesis die Annahme einer unbedingten Ursache und vermeidet zugleich den dagegen gerichteten Widerspruch der Antithesis. Allerdings stellt sich sofort das Problem, wie in der „Kausalität aus Freiheit“ die

Ursache zu bestimmen sei. Während innerhalb der Erscheinungen jede Ursache entstanden ist und selbst wiederum einer Ursache bedarf, hat die intelligible Ursache keine Ursachen innerhalb der Erscheinungen, steht nicht unter den die Erscheinungen in der Zeit verknüpfenden Naturgesetzen und ist selbst überhaupt kein Gegenstand möglicher Erfahrung, ihre Wirkung dagegen schon.

In der „Kausalität aus Freiheit“ ist im Gegensatz zur „Kausalität nach Gesetzen der Natur“ die Ursache von der Wirkung eminent unterschieden. *Kann diese Ursache Idee sein, die Idee der Freiheit?* Für Kant werden die Ideen von der Vernunft als deren regulative Prinzipien hervorgebracht. Solche schreiben vor, wie die Vernunft mit den Erkenntnissen des Verstandes verfahren, diese ordnen und zu einem systematischen Ganzen zusammenschließen solle. Sie antizipieren aber nicht, was im Gegenstand der Erkenntnisse unabhängig von der reflektierenden Vernunft gegeben wäre; zu einer regulativen Idee kann kein ihr korrespondierender Gegenstand in der Erfahrung aufgewiesen werden. Freiheit ist demnach nicht unabhängig von der Vernunft, die sie als transzendente Idee setzt, ihr dadurch jedoch keine Realität verschaffen kann. Insofern die Menschen vernünftig sind, stellen sie sich vor, ihr Wille wäre nicht nur empirischen Bestimmungsgründen unterworfen, sondern es gäbe eine intelligible Ursache außerhalb der Reihe der Erscheinungen, so daß diese Reihe angesehen werden kann, als ob sie schlechthin durch jene intelligible Ursache, den freien Willen, anfinde. Freiheit ist damit ein ‘als ob’, eine Fiktion, ohne die die Vernunft freilich nicht auskommen kann: Wir sollen so tun, als ob es jene intelligible Ursache gäbe, doch wir wissen, daß eine Fiktion weder real ist noch vermittels aus ihr gefolgter Sätze Realität herstellt. Zugleich aber soll Freiheit dem Subjekt aufgegeben sein, und zwar nicht nur als Richtschnur für die nachträgliche Interpretation, mit der die Vernunft ein Sollen gegen die tatsächlich abgelaufenen Handlungen reklamiert, sondern als unaufhörlich anzustrebendes Ziel für zukünftiges Handeln. Ziel kann Freiheit nur sein, wenn sie das Handeln auf sich hin dirigiert und damit positiv bestimmt, was unmöglich wäre, wenn Freiheit eine der empirischen Realität inkommensurable Fiktion wäre. Positive Bestimmung durch ein präsenten Ziel bedeutet also konstitutive Idee der Freiheit. Kants System der theoretischen Philosophie läßt jedoch nur regulative Ideen zu. Deswegen muß er explizit abweisen, daß die Idee der Freiheit tatsächlich eine Reihe von Erscheinungen setzen könnte und so für diese konstitutiv wäre. Wenn aber die Freiheit regulative Idee wäre und die ihr inkommensurablen Erscheinungen nicht erreichte, dann wäre eine positive Bestimmung des Handelns durch Freiheit unmöglich. Fazit: Die intelligible Ursache in der „Kausalität aus Freiheit“ kann nicht Idee sein. Denn konstitutiv darf Freiheit als Idee nicht sein, regulative Idee kann sie als die bestimmende Ursache für das Handeln nicht sein. Ist die intelligible Ursache weder Idee noch Gegenstand möglicher Erfahrung, so ist sie unbestimmbar und nicht weiter bestimmt, als daß ihr keine Bestimmtheiten zukommen, also ist sie völlig unbestimmt, damit unerkennbar und von Nichts nicht zu unterscheiden - so Kants theoretische Philosophie.

In der praktischen Philosophie dagegen schließt Kant aus dem Faktum des moralischen Gesetzes auf die *Existenz* eines Freiheitsvermögens, das nicht mit der Idee der Freiheit zusammenfalle, sondern durch sie und das vernünftige moralische Gesetz bestimmbar sei. Mit der aus der theoretischen Philosophie stammenden Entgegensetzung von Ding an sich und Erscheinung faßt Kant *die intelligible Ursache des Handelns, jenes Freiheitsvermögen, als Ding an sich*. So wie im allgemeinen jeder Erscheinung ein Ding an sich als ihre unerkennbare Ursache zugrunde liege, so sei im besonderen das durch empirische Bestimmungsgründe bewirkte Handeln der Subjekte Erscheinung, die von der erkennenden Vernunft auf ein Ding an sich bezogen und damit nach zwei Seiten hin betrachtet werden müsse: Insofern das Handeln über die empirischen Bestimmungsgründe des Willens mit anderen Erscheinungen nach Ursache und Wirkung verknüpft sei und in ununterbrochenem Zusammenhang stehe, sei das Gesetz dieser Kausalität der empirische Charakter. Insofern aber die Handlung als Erscheinung in einem Ding an sich gründe, müsse diesem eine Kausalität zuerkannt werden, deren Gesetz der intelligible Charakter sei. Charakter ist hier streng terminologisch zu verstehen als eingprägtes, unzerstörbares Merkmal für das intelligible Ding an sich, das zwar für sich genommen (so die theoretische Philosophie) unerkennbar sei, das aber aus seinem Gepräge, d.i. seinen Wirkungen in den Erscheinungen (so die durch das moralische Gesetz gegebene Erfahrung der eigenen Freiheit des Willens im Bewußtsein), erschlossen werden könne. Die menschliche Willkür ist damit doppelt bestimmt, einmal durch sinnliche Antriebsgründe, die eine Handlung bewirken und die ihrerseits entstanden und Wirkungen anderer Ursachen sind, zum anderen durch ein Vermögen, selbständig gegen den Zwang sinnlicher Antriebe eine Reihe von Erscheinungen von selbst anzufangen. Dieses Vermögen, erschlossenes Ding an sich für die „Kausalität aus Freiheit“, ist ein Noumenon, wobei in Frage steht, ob und wie eine intelligible Ursache jenseits der Erscheinungen überhaupt mit einer Wirkung in der Reihe der Erscheinungen verknüpft werden könne. Reine Verstandesbegriffe wie die Kausalität sind nichts als logische Funktionen, die nur dann Erkenntnis gewähren, wenn sie auf sinnliche Anschauungen bezogen werden, in Kants Terminologie: wenn sie von empirischem Gebrauch sind. Werden sie dagegen auf Noumena bezogen und damit transzendental gebraucht, so überschreitet dieser transzendente Gebrauch die Grenzen unseres Erkenntnisvermögens und hat deswegen „keinen bestimmten oder auch nur, der Form nach, bestimmbar Gegenstand“ (*KrV* B 304). Nun wird in der „Kausalität aus Freiheit“ die Kategorie Kausalität auf ein Noumenon bezogen, nämlich auf unser Freiheitsvermögen. Von dieser intelligiblen Ursache in uns teilt Kant mit, daß sie, wiewohl theoretisch unerkennbar, in praktischer Hinsicht bestimmend sei, daß ihre Existenz aus ihrer Wirkung in den Erscheinungen erschlossen werden könne, daß sie so bestimmbar sei, nämlich durch das ihre Kausalität bestimmende moralische Gesetz, und daß deswegen sie sehr wohl erkannt werden könne. Hier reproduzieren sich die Widersprüche, die mit dem Begriff des Dings an sich als der unerkennbaren Ursache der Erscheinungen gesetzt sind.

Wenn wir die Gegenstände nur erkennen können, wie sie in der uns allein möglichen Anschauung gegeben sind, dann liegt das nicht anzuschauende Ding an sich jenseits unseres Erkenntnisvermögens und ist demnach unerkennbar. Wenn wir Erscheinungen aber als Erscheinungen erkennen, wissen wir, daß Erscheinungen auf etwas bezogen sein müssen, dessen Erscheinungen sie sind und was selbst nicht Erscheinung ist. Durch die Beziehung der Erscheinung auf das, was sie nicht ist, wird das vermeintlich jenseits unserer Erkenntnissschranken liegende Ding an sich bestimmt und insoweit schon erkannt. Das Ding an sich kann jedoch nicht unmittelbar gegebener intelligibler Gegenstand sein, denn ein solcher wäre nur in einer intellektuellen Anschauung gegeben, über welche wir nicht verfügen.

Damit gerät Kant in ein Dilemma: Wenn es Erscheinungen gibt, muß es ein nicht erscheinendes Ding an sich geben; dieses kann weder Erscheinung noch intelligibler Gegenstand jenseits der Erscheinungen sein. Aus dem Dilemma versucht Kant herauszukommen, indem er für den Begriff des Dings an sich wie für alle Noumena einen ausschließlich „negativen Gebrauch“ vorsieht: Erscheinungen werden dadurch begrenzt, daß sie in Beziehung zu etwas gesetzt werden, was sie selbst nicht sind und was ihnen so entgegengesetzt wird: zu den Noumena. Diese Noumena beschränken den Anspruch der Vernunft, Erfahrungserkenntnis unbegrenzt auszudehnen, ein Anspruch, den Erfahrungserkenntnis selbst nicht einlösen kann. Noumena sind „Grenzbegriffe“ (*KrV* B 310 f), denen nach Kants theoretischer Philosophie jede positive Bedeutung fehle, nämlich mit ihnen über die Grenze der Erfahrung hinauszugehen und ihr transzendente Gegenstände positiv zu bestimmen. Jedoch stellt sich die Frage, ob nicht durch den „negativen Gebrauch“ als „Grenzbegriff“ eine positive Bedeutung der Noumena gesetzt werde. Denn Grenze enthält dasjenige, wogegen sie Grenze ist. Wenn die Noumena im Verhältnis zur Sinnenwelt angenommen und nur durch dieses Verhältnis bestimmt werden, dann bewegt sich solch „erlaubter Vernunftgebrauch“ auf einer Grenze, die, wie Kant metaphorisch formuliert, sowohl „zum Felde der Erfahrung, als dem der Gedankenwesen“ (*Prolegomena* A 174) gehört. Also befinden sich die Noumena nicht jenseits vernünftigen Erkennens. Darüber, ob das eminent von den Erscheinungen unterschiedene Ding an sich mit den Erscheinungen überhaupt verknüpft werden könne, und über dieses Verhältnis weiß Kant, daß es durch eine Kategorie der Relation, die Kausalität, bestimmt sei: Das Ding an sich bringe die Erscheinungen hervor. Allerdings sei die Art der Kausalität, wie nämlich dieses Hervorbringen funktioniere, uns ebenso unzugänglich wie das Ding an sich für sich selbst genommen - mit einer Ausnahme: Stehe für das Ding an sich jene intelligible Ursache und handele es sich um „Kausalität aus Freiheit“, dann sei die Art dieser Kausalität erkennbar: Das diese Kausalität bestimmende Gesetz sei das Sittengesetz. Mit der Anwendung der Kategorie Kausalität auf ein Noumenon hat Kant schon seine Behauptung widerrufen, außer dem empirischen Gebrauch, der allein Erkenntnis möglich mache, hätten die Kategorien „gar keine Bedeutung, die irgendein Objekt bestimmte“ (*KrV* B 705). Da die Noumena

als denknotwendig erkannt sind und da das Denken notwendig unter den Kategorien steht, kann die Anwendung der Kategorien auf Noumena weder unzulässig noch ohne Bedeutung sein. Diese Anwendung auf Noumena ist im Unterschied zu der auf Phaenomena eine per analogiam vermittelte. Die Analogie gründet auf einem Vergleich. Verglichen wird die Verknüpfung zwischen der intelligiblen Ursache und ihrer Wirkung innerhalb der Erscheinungen mit der Verknüpfung zwischen Gegenständen möglicher Erfahrung. Die verknüpften Glieder lassen sich ins Verhältnis setzen, und diese Verhältnisse sind vergleichbar, wiewohl eines der Glieder kein Gegenstand möglicher Erfahrung und damit eminent von den drei anderen unterschieden ist. Der logos der beiden Verhältnisse ist gleich: Es verknüpft nämlich dieselbe Kategorie Kausalität, verschieden ist lediglich die Art oder das Gesetz der Kausalität, einmal das Sittengesetz, das andere Mal die Naturgesetze. Kant setzt das Freiheitsvermögen als Ding an sich, seine Darstellung schwankt zwischen zwei unvereinbaren Positionen. Zum einen ist die intelligible Ursache radikal der empirischen Welt entgegengesetzt und damit jeglicher Erfahrung entzogen. Keine positive Erkenntnis soll von ihr möglich sein. Zum anderen wird die intelligible Ursache nach Analogie, d.h. durch den Vergleich der beiden Verhältnisse, gedacht(vgl. *Prolegomena* A 176; *KU* B 448 ff) und, weil dieses Denken nicht ohne Inhalt sein kann, durch die Analogie bestimmt: In der *KpV* sieht Kant in dem Sittengesetz ein „Factum der Vernunft“(A 56), „das auf eine reine Verstandeswelt Anzeige giebt, ja diese sogar *positiv bestimmt*“(A 74). Das Sittengesetz beweise die Realität der intelligiblen Ursache in uns, denn was in praktischer Hinsicht bestimmend wirken soll, müsse existieren und in spezifischer Weise bestimmt sein(vgl. A 83).

Widersprüche in Kants Konstruktion des intelligiblen Charakters

oder: Die Naturalisierung eines „Grenzbegriffs“

Fazit der bisherigen Ausführungen: Die intelligible Ursache in uns, das Freiheitsvermögen, wird von Kant als Ding an sich gefaßt. Damit ist sie zunächst Noumenon und als Noumenon Resultat der reflektierenden Vernunft. Und sie ist „Grenzbegriff“, der die Vermittlung von sinnlicher und intelligibler Welt enthält. Die intelligible Ursache hat aber, und das ist in Ding an sich auch enthalten, noch einen von der Vernunft nicht gesetzten Existenzgrund, der unterschieden werden muß von ihrem Bestimmungsgrund. Die Bestimmung der intelligiblen Ursache fällt in die Vernunft, die zur „Kausalität aus Freiheit“ ein Vermögen erschließt.

1) Kant spricht ungeschützt von einer „*intelligibelen Existenz*“(KpV A 177), einem Dasein ohne die Zeit, das Faktum für die Vernunft sei, und von der Freiheit als der „Eigenschaft“(KpV A 118) dieses intelligiblen Daseins, ganz analog wie von natürlichen Eigenschaften. Das von der Vernunft erschlossene Gesetz der Kausalität dieses intelligiblen Daseins, den intelligiblen Charakter, verwandelt Kant - den Einwänden des Paralogismen-Kapitels zum Trotz - in ein supranaturales Wesen, das, selbst konstant und unerschütterlich, eine ihm gemäße Erscheinung, den

empirischen Charakter, hervorbringe(*KrV* B 568). Gerade die von Kants theoretischer Philosophie urgierte Unbestimmbarkeit des intelligiblen Charakters transformiert diesen, der doch nicht Nichts sein, sondern existieren soll, zu einem unerkennbar Jenseitigen. Wird das Substrat für die vernünftige Bestimmung der Freiheit in ein der Vernunft unzugängliches Jenseits verlegt, rückt Kants politische Freiheitslehre in die Nähe der theologischen Lehre von der Irrationalität der Gnadenwahl(1). Kants Trennung des intelligiblen vom empirischen Charakter und die Annahme der „intelligibelen Existenz“ des ersteren enthalten das Motiv, die Freiheit als Möglichkeit des Subjekts vor den Zwängen des empirisch Daseienden, der empirischen Bestimmungsgründe des Willens, zu retten. Insofern hat „das sich Entziehende, Abstrakte des intelligiblen Charakters [...] etwas von der Wahrheit des Bilderverbots“(2). Kants Ausführung allerdings sabotiert das Motiv: Wird die im „Grenzbegriff“ enthaltene Vermittlung gekappt, wird die „intelligibele Existenz“ des Freiheitsvermögens zu einer supranaturalen und jenseitigen hypostasiert, an die das Subjekt nicht heranreichen kann. Dies widerspricht der Idee der Freiheit. Festzuhalten bleibt, daß es nicht zwingend ist, aus der Unbestimmbarkeit des intelligiblen Charakters durch empirische Bestimmungsgründe auf eine radikal von der empirischen Welt getrennte „intelligibele Existenz“ des intelligiblen Charakters zu schließen.

2) Die Rede von der „intelligibelen Existenz“ wirft die Frage auf, ob die intelligible Ursache *individuiert* sei und, wenn ja, wie diese Individuierung vorgestellt werden könne. Kant nimmt fast durchweg einen für jeden Menschen eigentümlichen intelligiblen Charakter an, der einen ihm entsprechenden empirischen Charakter hervorbringe(*KrV* B 584), also hier die Bösewichter, dort die geborenen Tugendwächter. Wie aber im Intelligiblen eine Spezifizierung nach Individuen, die doch empirisch unterschiedene Individuen sind, oder wie überhaupt neben dem guten noch mindestens einer, ein böser intelligibler Charakter, möglich wäre, bleibt ohne Hereinnahme eines empirischen Moments in die intelligible Welt unaufklärbar. Lehnt man diese Hereinnahme ab, bliebe, die Individuierung der intelligiblen Ursache zu bestreiten, zumal eine Spezifizierung des Freiheitsvermögens nach Individuen mit dem allgemeinen Begriff der Freiheit nicht zu vereinbaren ist. Dann müßten alle Menschen in demselben intelligiblen Charakter übereinstimmen, was diesen zu den Ideen der Vernunft rückte. Er wäre dann allerdings konstitutive Idee, an der die Subjekte teil hätten durch ihr Freiheitsvermögen, das so abhängig wäre von der die Idee der Freiheit hervorbringenden Vernunft.

3) Ebenso wie die von Kant geforderte Individuierung der intelligiblen Ursache nicht auszuführen ist, wenn in dem „Grenzbegriff“ die Vermittlung gekappt und der intelligible Charakter in eine supranaturale Welt verlegt wird, so führt auch die Frage nach der *Veränderlichkeit* der intelligiblen Ursache in eine Ausweglosigkeit. Da die Zeit Bedingung der Erscheinungen, nicht der Dinge an sich ist, stünde eine als Ding an sich angenommene Ursache nicht unter den Bedingungen von früher, später und zugleich. Für eine solche Ursache selbst könnte

es weder Entstehen noch Vergehen geben; sie unterläge keinen Veränderungen, und in ihr geschähe nichts. Dies ist unvereinbar damit, daß sie „tätiges Wesen“(*KrV* B 569) sein und daß dem Subjekt selbst als einem Ding an sich „Spontaneität“(*KpV* A 178) zukommen soll. Spontaneität erfordert Prozessualität, welche einem Ding an sich nicht zukommen kann. Über die Aporie hilft nicht hinweg, diese Ursache zu einem in der Zeit beharrlichen Ansichsein des Menschen zu definieren, wie Kant es anscheinend versucht, wenn er von der Gegenwart einer unveränderlichen, alle Handlungen des Menschen zu aller Zeit begleitenden Vernunft(*KrV* B 584) und damit von einer quasi innerlichen Präsenz des Sittengesetzes ausgeht. Offen bleibt zudem, wie das spontan tätige, intelligible Wesen auf die Erscheinungen einwirkt, nämlich ob es den empirischen Charakter in einem einmaligen, ursprünglichen Akt hervorbringt, was voll entwickelte Vernunft schon im frühkindlichen Stadium voraussetzt, oder ob es den empirischen Charakter fortwährend steuert. In beiden Fällen ist schwer vorzustellen, daß die intelligible Ursache außerhalb der Zeit existiere, ihre Wirkungsweise dagegen, die doch ohne Existenz der Ursache nicht stattfindet, innerhalb der Zeit.

4) Kant unterscheidet zwischen Wirkungsweise und Existenz der Ursache, *was ihre Erkennbarkeit betrifft*. Erkennbar sei, daß die intelligible Ursache existiere und daß ihr Spontaneität zukommen müsse. Unerkennbar sei ihre Wirkungsweise, wie nämlich diese rein intelligible Spontaneität in die empirische Welt sich umsetze und dort den empirischen Charakter hervorbringe(*KrV* B 585) oder auf diesen wirke. In dieser Unterscheidung ist die *Irrationalisierung des intelligiblen Charakters* angelegt. Denn wenn von der moralischen Instanz des Menschen, die in nichts weiter als reiner praktischer Vernunft bestehen soll, nur das schlichte intelligible Existieren gewußt wird, die Wirkungsweise aber jenseits unserer Vernunft bleibt, dann erstarrt diese Instanz, die den empirischen Menschen durch ihre Wirkungen prägt, zu einer prinzipiell unvernünftigen und unbeherrschbaren Macht. Die Menschen wären an ihren intelligiblen Charakter, von dem sie weder Herkunft noch individuelle Spezifikation wissen, ausgeliefert wie an das blinde Schicksal, wo doch die Idee der Freiheit Unabhängigkeit von solchem Zwang reklamiert. Kants Konstruktion verfängt sich in die Paradoxie: Die Autonomie des Willens wird darin gelegt, daß allein das aus Vernunft geschöpfte Gesetz den Willen bestimmt und dabei empirische Bestimmungsgründe des Willens ausgeschlossen werden. Dieser Ausschluß hat das Absolut-Setzen von reiner praktischer Vernunft, die bestimmend, ihrerseits aber nicht bestimmbar(*KrV* B 584) sein soll, zur Folge. Bleiben die Gründe, die ermöglichen, daß und wie Vernunft das Wollen bestimmen kann, der Vernunft prinzipiell entzogen, dann ist jene Autonomie untergraben, und das vernünftige Wollen an heteronome Gründe ausgeliefert. Die Paradoxie kann vermieden werden, wenn der intelligible Charakter als durch die Vernunft nicht nur bestimmt und bestimmbar, sondern auch entwickelbar vorgestellt wird. Er wäre dann abhängig von der Tätigkeit der Vernunft, die auch ihrerseits erst sich bildet, sowohl gattungs- als auch individualgeschichtlich. Dieser Bildungsprozeß der Vernunft und über sie unseres Freiheitsvermögens wäre abhängig von

materiellen, historisch veränderlichen Bedingungen. Wird die den intelligiblen Charakter bestimmende Instanz, die Vernunft, nicht als außerhalb der Zeit befindliches Absolutes, sondern als Werdendes aufgefaßt, so wird dadurch nicht die intelligible Existenz des intelligiblen Charakters, verschieden von empirisch Existierendem, in Frage gestellt. Auch für den intelligiblen Charakter differieren Genesis und Geltung. Die im Intelligiblen gründende Geltung geht nicht in der Genesis auf. Dies korrespondiert damit, daß der Bestimmungsgrund des intelligiblen Charakters, die aus dem moralischen Gesetz auf das Freiheitsvermögen schließende Vernunft, nicht mit dem Existenzgrund zusammenfällt.

Testfall für den intelligiblen Charakter: Die Moral der Wissenschaft

Wissenschaft ist Gattungsunternehmen, das die eine Vernunft unterstellt. Der intelligible Charakter, die Grundlage für Moralität überhaupt, ist durch Vernunft erschlossen. Es liegt nahe, die Moral der Wissenschaft selbst, also die Moral für das Handeln der Vernunft in ihrem Verwirklichungsprozeß 'Wissenschaft', zum herausgehobenen Testfall für die Konstruktion des intelligiblen Charakters zu machen. So hat der Deutsche Idealismus moralische Forderungen an den intelligiblen Charakter von Wissenschaftlern gestellt und begründet:

1) Nicht zu lügen ist allgemeine Pflicht des Menschen gegen sich selbst (*Metaphysik der Sitten, Tugendlehre* A 83). Wissenschaftler haben darüber hinaus die besondere Pflicht, die Wahrheit zu verbreiten und die Lüge anzuprangern⁽³⁾. Jede publizierte Unwahrheit, sei es, daß Versuchsdaten nicht reproduzierbar oder auf einen gewünschten Zusammenhang hin getrimmt sind, sei es, daß verfälschend zitiert wird, sabotiert den Zweck wissenschaftlichen Arbeitens, wahre und objektive Erkenntnisse herauszufinden, und schädigt den Wissensprozeß insgesamt. Denn weil dieser akkumulierend verfährt, d.h. Resultate der einen Forscher, oft ohne die sie stützenden Experimente zu wiederholen, in die Versuchsanordnungen der anderen Forscher eingehen, ist der Schaden nicht auf das eine unkorrekte Resultat beschränkbar.

2) Von der Wissenschaft einen privaten Gebrauch zu machen ist unzulässig. Wissenschaft ist sowohl synchron als auch diachron ein Gattungsunternehmen. „Was einer im Reiche der Wahrheit erwirbt, hat er allen erworben“⁽⁴⁾. Der Einzelne ist nur dann Wissenschaftler, wenn er dieses allgemeine Unternehmen vorantreibt. Da jede neue Erkenntnis die Beziehung auf das Potential des schon akkumulierten Wissens enthält, ist ein davon abtrennbarer und allein dem besonderen Individuum zuzurechnender und dann gar in besondere Gratifikationen umgemünzter Verdienst nicht bestimmbar. Besitz an neuen Erkenntnissen zu reklamieren und einen andere ausschließenden, privaten Gebrauch durchzusetzen widerspricht der idealen, inneren Konstitution von Wissenschaft. 3) Die Wissenschaft heteronomen Zwecken zu unterwerfen ist unzulässig. Wissenschaft ist Zweck an sich selbst; alleiniger Zweck wissenschaftlicher Tätigkeit ist die Beförderung des wissenschaftlichen Fortschritts. Wer zum „Fortgange der Wissenschaft“ beiträgt,

befördert damit zugleich den „Fortgang des Menschengeschlechts“(5). Als Träger des vernünftigen Gattungsunternehmens ‘Wissenschaft’ postulierte der Deutsche Idealismus die Gelehrtenrepublik. Diese kollektive Einheit der um die Wahrheit bemühten Subjekte kennt als ihre republikanischen Mitglieder nur Freie und Gleiche. Diesen müssen die materiellen Bedingungen für ihre Tätigkeit (Freistellung von der Sorge um die eigene Reproduktion, Bereitstellung des Instrumentariums für das wissenschaftliche Arbeiten) garantiert sein, so daß heteronome Zwecke nicht greifen können, die die Wissenschaft zum Mittel für empirische Subjekte (z. B. zum Mittel für deren Karriere) und diese empirischen Subjekte ihrerseits zum Mittel machen.

4) Die Reflexion auf den „Endzweck der menschlichen Vernunft“(Logik A 25; vgl. KrV B 866 f) aus der Wissenschaft auszuschließen - also wenn Wissenschaftler sich der Frage nach der vernünftigen Einrichtung der Gesellschaft und der Verwirklichung des „höchsten Gutes“ entziehen, wenn sie die von ihnen herausgebrachten Resultate als ‘wertneutral’ deklarieren und sich selbst als unzuständig für die Zwecke, denen diese Resultate als Mittel dienen - ist unzulässig. Nach Fichte hängt „von dem Fortgange der Wissenschaft [...] unmittelbar der ganze Fortgang des Menschengeschlechts ab. Wer jenen aufhält, hält diesen auf“. Deswegen sei die „wahre Bestimmung“ des Wissenschaftlers „die oberste Aufsicht über den wirklichen Fortgang des Menschengeschlechtes im allgemeinen, und die stete Beförderung dieses Fortganges“(6). Wenn die Wissenschaft vernünftiges Gattungsunternehmen und wenn Vernunft nicht teilbar und auf Teilbereiche wie Mathematik oder Naturwissenschaften beschränkbar ist, dann verstößt die Reduktion der Wissenschaft auf die Bereitstellung von Mitteln für der Wissenschaft entzogene Zwecke gegen den der Wissenschaft immanenten politisch-moralischen Impuls. Für Fichte ist der Begriff ‘unpolitischer Wissenschaftler’ eine *contradictio in adjecto*.

Die Widersprüche des intelligiblen Charakters und die Konsequenzen für dessen Testfall, die Moral der Wissenschaft

Mit den angeführten vier Forderungen an den intelligiblen Charakter der Wissenschaftler steht ein auf ein Ideal zielendes Sollen gegen die Wirklichkeit des (heutigen) Wissenschaftsbetriebs. Der Fichtesche Entwurf einer Gelehrtenrepublik faßt das der Wissenschaft zugrundeliegende Subjekt ideell, nämlich als die zu einem Bund zusammengeschlossenen intelligiblen Charaktere aller Gelehrten, und unterstellt, die materiellen Bedingungen wissenschaftlicher Arbeit wären für alle in gleicher Weise zugänglich. Doch reine praktische Vernunft kann aus sich die materiellen Bedingungen ihrer Realisierung nicht erschaffen. Diese sind ihr vielmehr vorausgesetzt und keineswegs a priori vernünftigen, sondern zur Gelehrtenrepublik heteronomen Zwecken unterstellt. In den Naturwissenschaften lassen sich neue Zusammenhänge nur herausfinden, wenn man sich das bisherige, beträchtlich angewachsene Wissen angeeignet hat und über ein immer aufwendigeres Instrumentarium, das vergangene wissenschaftliche Arbeit vergegenständlicht enthält, verfügen

kann. Über diese notwendigen Bedingungen ihrer Arbeit werden Wissenschaftler abhängig von einer nicht mehr privat organisierbaren, langjährigen wissenschaftlichen Ausbildung und von Geldgebern, die das Instrumentarium bezahlen. Am idealistischen Konzept ist nicht falsch, daß die Wissenschaft unter für sie konstitutiven, apriorischen Bedingungen steht. Falsch ist allein, daß diese Bedingungen ausschließlich ideell gefaßt worden sind, so als wäre die Wissenschaft die Kommunikation reiner Geistwesen. Werden die materiellen Bedingungen wissenschaftlicher Arbeit ausgeblendet und wird auf einen in supranaturaler Welt erstarrten intelligiblen Charakter eine besondere Moral für Wissenschaftler gegründet, dann hat diese, wird sie von einzelnen Wissenschaftlern gefordert, etwas Verlogenes. Sie beansprucht Allgemeinheit und Autonomie deswegen, weil das Gattungsunternehmen 'Wissenschaft' Zweck an sich selbst sei, und erklärt zugleich sich unzuständig für die partikularen gesellschaftlichen Zwecke, unter denen der Wissenschaftsbetrieb steht und die jenem Anspruch widersprechen. Mit dem Ausblenden der materiellen Bedingungen ist garantiert, daß solcherart Moral genau an diesen Bedingungen scheitern muß. Solcherart Moral stellt die das Fortschreiten der Wissenschaft sich zum alleinigen Zweck setzende Gelehrtenrepublik als „ein absolut unerreichbares Jenseits“(7) vor; die dem einzelnen moralischen Bewußtsein auferlegte Pflicht, diesem Ziel sich anzunähern, wird zur unendlichen Aufgabe, einem zugleich unbedingten und notwendig vergeblichen Sollen. Wenn dem unglücklichen moralischen Bewußtsein dann noch die Unerreichbarkeit des Ziels als „der wahre Anker und der rechte Trost“(8) für das moralische Mühen vorgespiegelt wird, ist die reale Ohnmacht der Wissenschaftler mit jenseitigem Glanz versehen. Diese von Hegel vorgetragene Kritik bringt eine Moral auf den Begriff, die auf der Supranaturalisierung des intelligiblen Charakters fußend die materiellen Bedingungen der Wissenschaft als ihr inkommensurabel ausklammert. Damit wird der Appell an den einzelnen Wissenschaftler zur 'Verantwortung' zum leeren Sollen. Also ist der Versuch verfehlt, dem heutigen Wissenschaftsbetrieb jene Gelehrtenrepublik gegenüberzustellen und ihn an jener aus dem Deutschen Idealismus extrapolierten Moral der Wissenschaft zu blamieren. Diese Moral ist vielmehr funktional als falscher Trost im vergeblichen Sollen. Funktional erwiesen haben sich zudem die elitären, schon bei Fichte sichtbaren Implikationen der Gelehrtenrepublik. Der Bund der Edlen, die sich zu Wächtern über den Fortgang des Menschengeschlechts aufgeworfen haben, bedarf einer besonderen Moral für die durch den Bund selbst auserkorenen Gelehrten. Theoretische Voraussetzungen dafür sind, daß Kants intelligibler Charakter zu einer unzerstörbaren Substanz fixiert wird, die individuiert, unabhängig von den und unveränderlich durch die materiellen Bedingungen existiert, und daß nach diesem am Einzelnen identifizierbaren intelligiblen Charakter eine Sortierung stattfindet: Nur solche mit einem guten intelligiblen Charakter dürfen in jenen Bund aufgenommen werden. Der Bund muß für eine eigene ethische Supervision sorgen, um böse intelligente Charaktere fernhalten und irrtümlich Aufgenommene entdecken und ausschließen zu

können. Nach Fichte verfehle der Student, dem das Studieren nicht einziger und alles andere ausschließender Zweck des Lebens sei, seinen Beruf und müsse aus dem Kreise der Edlen verstoßen werden(9). So paßt Fichte, der eine verglichen mit der heutigen akademischen Wirklichkeit gänzlich andere Universität im Kopf hatte, zur jetzigen Zeit, in der Wissenschaftsminister über die Zwangsexmatrikulation von 'Langzeitstudenten' nachdenken.

Ohne von dieser Kritik an einer besonderen Moral für Wissenschaftler auch nur ein Jota wegzustreichen, kann vermutet werden, daß der Impuls, der immer wieder die Moralität gegen ihre Verletzung vorbringt, auf einen wahren Gehalt hinweist. Die Analyse muß zurück zu Kants Konstruktion des intelligiblen Charakters. Dessen Widersprüche befördern die Einsicht, daß als positiv fixierten man ihn nicht besitzen kann und daß derjenige, der eine individuierte und unveränderliche Substanz sich und anderen zuspricht, Moralität gerade sabotiert. Was bei Kant unausgeführt „Grenzbegriff“ heißt, wäre zu Ende zu führen. „Grenzbegriff“ beinhaltet die Vermittlung von sinnlicher und intelligibler Welt. Die zu entwickelnde Moralität in der Wissenschaft wäre abhängig vom Stand der Reflexion über den Wissenschaftsprozess und die ihn bestimmenden Zwecke, also von der historisch sich bildenden Vernunft. Diese hat ihrerseits auch kontingente Voraussetzungen. So enthielte Moralität ein prozessuales Moment, das entwickelbar ist, aber auch zerfallen oder zerstört werden kann. Wenn die materiellen Bedingungen wissenschaftlicher Arbeit heteronomen, dem „Endzweck der menschlichen Vernunft“ widersprechenden Zwecken unterworfen sind, so daß die reine praktische Vernunft der Wissenschaftler nicht sowohl ohnmächtig ist, als vielmehr wegen der Unmöglichkeit ihrer Realisierung sich selbst widerruft, dann fällt in die Vernunft, die nach Kant durch Reflexion auf das moralische Gesetz den intelligiblen Charakter bestimmt, das Bewußtsein des Widerrufs reiner praktischer Vernunft. Das führt auf die Paradoxie, daß die Vernunft den intelligiblen Charakter, die Grundlage für das Handeln aus Vernunft, als dasjenige bestimmt, was notwendig ist und zugleich unmöglich geworden ist. Die Auflösung der Paradoxie (und damit die Aufhebung der Virtualität des intelligiblen Charakters) liegt in der Entfaltung dessen, was die mit „Grenzbegriff“ bezeichnete Vermittlung von sinnlicher und intelligibler Welt in sich begreift. So falsch es ist, das Intelligible aus dem „Grenzbegriff“ herauszulösen und in immerwährende ethische Richtlinien für Wissenschaftler zu gießen, so falsch ist es, das Intelligible im „Grenzbegriff“ wegen auftretender Paradoxien schlicht zu leugnen. Wenn auch der intelligible Charakter positiv nicht zu fixieren ist, mag er doch als der Impuls bestimmt sein, gegen die Bedingungen sich zu wehren, die ihn verunmöglichen. Für solch negative Bestimmung kann ein subjektives Empfinden Anzeige geben: Gemeint ist das Empfinden desjenigen, der erschrickt, wenn er auf die Anfänge des Gattungsunternehmens Wissenschaft zurückblickt. Was begonnen wurde mit dem Ziel, die Mühseligkeit menschlichen Daseins zu erleichtern, hat Mittel hervorgebracht, mit denen dieses Dasein geschädigt, bedroht und gar ausgelöscht werden kann. Was ist nur - so fragt der wehmütig

Zurückblickende - aus der Wissenschaft geworden? Und, mit dem Blick auf die erfinderischen Zwerge, die für alles gemietet werden können: Was hat die Welt aus den Wissenschaftlern gemacht? Moralität erscheint, wenn der Fragende dann gegen alle Beschwichtigungen sich sicher ist: Das kann doch nicht wahr sein!

Anmerkungen

(1) Theodor W. Adorno: *Negative Dialektik* (1966), in: Theodor W. Adorno: *Gesammelte Werke*, Band 6, Frankfurt am Main 1977, 290 f.

(2) Theodor W. Adorno: *Negative Dialektik*, a.a.O., 293.

(3) „Ich bin dazu berufen, der Wahrheit Zeugnis zu geben; an meinem Leben und an meinen Schicksalen liegt nichts; an den Wirkungen meines Lebens liegt unendlich viel. Ich bin ein Priester der Wahrheit; ich bin in ihrem Solde; ich habe mich verbindlich gemacht, alles für sie zu thun und zu wagen und zu leiden. Wenn ich um ihrer willen verfolgt und gehasst werden, wenn ich in ihrem Dienste gar sterben sollte - was thät ich dann sonderliches, was thät ich dann weiter, als das, was ich schlechthin thun müßte?“ Johann Gottlieb Fichte: *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten* (1794), in: *Fichtes Werke*, hrsg. v. Immanuel Hermann Fichte, Band VI, Berlin 1971, 333 f.

(4) Friedrich Schiller: *Was heißt und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte? Eine akademische Antrittsrede* (1789), in: Friedrich Schiller: *Werke in drei Bänden*, hrsg. v. Herbert Göpfert, Band II, München 1981, 12.

(5) Johann Gottlieb Fichte: *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*, a.a.O., 328.

(6) Johann Gottlieb Fichte: *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*, a.a.O., 328.

(7) Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Wissenschaft der Logik. Erster Band. Die Lehre vom Sein* (1832), hrsg. v. Friedrich Hogemann u. Walter Jaeschke, Hamburg 1985, 225.

(8) Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Wissenschaft der Logik*, a.a.O., 225.

(9) Johann Gottlieb Fichte: *Ueber die einzig mögliche Störung der akademischen Freiheit* (1812), in: *Fichtes Werke*, hrsg. v. Immanuel Hermann Fichte, Band VI, Berlin 1971, 459 ff.