

4. Schöpferische Transformation der deutschen Philosophie

Das Beispiel der Interpretation des Begriffs

„Ding an sich“ bei Mou Zongsan

I. MOU ZONGSANS AUSEINANDERSETZUNG MIT KANT

Seit den zwanziger Jahren des 20. Jahrhunderts haben sich in China drei einflußreiche Denkrichtungen herausgebildet – die marxistische, die liberale, und die konservative. Als Reaktion auf den damals in China herrschenden Antitraditionalismus ist die konservative Denkrichtung durch den Versuch charakterisiert, einerseits die Wesenheit des Konfuzianismus zu bewahren und andererseits von der westlichen Kultur die Chinas Modernisierung begünstigenden Bestandteile aufzunehmen. Diese Denkrichtung begann mit Liang Shu-ming 梁漱溟 (1893-1988) und Xiong Shi li 熊十力 (Hsiung Shih-li, 1885-1968), und wurde später als „Moderner Neokonfuzianismus“ – im Unterschied zum Neokonfuzianismus der Sung- und Ming-Zeit – bezeichnet. Nach dem Sieg der chinesischen Kommunisten im Jahr 1949 wurde in Festlandchina der Marxismus zur einzigen Ideologie, und die beiden anderen Denkrichtungen konnten nur in Taiwan und Hongkong weiterbestehen. Zu Beginn des Jahres 1958 gaben die vier Gelehrten Tang Junyi 唐君毅 (T'ang Chün-i, 1909-1978), Mou Zongsan 牟宗三 (Mou Tsung-san, 1909-1995), Xu Fuguan 徐復觀 (Hsü Fu-kuan, 1903-1982) und Zhang Junmai 張君勱 (Chang Chün-mai oder Carsun Chang, 1887-1969) das gemeinsame „Manifest an die Welt über die chinesische Kultur“ ab,¹ das einen neuen Ansatz des „Modernen Neokonfuzianismus“ kennzeichnete. Vor diesem

1 Dieses Manifest wurde zuerst publiziert in: *Minzhu pinglun* 民主評論 [Demokratische Kritik], Jg. 9, Heft 1 (Januar 1958) sowie in der Zeitschrift *Zaisheng* 再生 [Wiedergeburt], Jg. 1, Heft 1 (Januar 1958), später wurde sie aufgenommen in *Tang Junyi quanji* 唐君毅全集 [Tang Junyi Gesamtausgabe], Bd. 4, Taipei: Taiwan xuesheng shuju, 1991, wo sie den veränderten Titel trägt „Zhongguo wenhua yu shijie“ 中國文化與世界 [Chinesische Kultur und die Welt].

Hintergrund möchte ich am Beispiel der Rezeption des Begriffs des „Dinges an sich“ Mou Zongsans Versuch darlegen, die Kluft zwischen chinesischer und europäischer Philosophie durch Kants Philosophie zu überbrücken.

Wegen Mangels an Deutschkenntnissen lässt sich Mou nicht als Kant-Spezialist qualifizieren. Aber er hat auf Basis von englischen Ausgaben die vier wichtigsten Werke Kants, nämlich die drei „Kritiken“ und die *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (im Folgenden zitiert als *GMS*), ins Chinesische übersetzt. Den chinesischen Ausgaben dieser Werke hat er seine eigenen Kommentare hinzugefügt, wobei neben semantischen Kommentaren auch interpretierende Kommentare enthalten sind. Die letzteren sind für seine Kant-Forschung insofern charakteristisch, als sie Kants Gedanken hauptsächlich durch die Kontrastierung mit der chinesischen Philosophie interpretieren. Außerdem hat Mou in seinen eigenen Werken versucht, mit Kants philosophischer Terminologie (wie z.B. „Ding an sich“, „Erscheinung“, „intellektuelle Anschauung“, „Autonomie“) die chinesische Philosophie (vor allem den Konfuzianismus) zu rekonstruieren. Kants Einfluss zeigt sich am klarsten in den Titeln seiner vier Werke *Kritik des kognitiven Subjektes* (*Renshixin zhi pipan* 認識心之批判, 1956/57), *Intellektuelle Anschauung und chinesische Philosophie* (*Zhide zhijue yu Zhongguo zhexue* 智的直覺與中國哲學, 1971), *Erscheinung und Ding an sich* (*Xianxiang yu wuzhishen* 現象與物自身, 1975) und *Über das höchste Gut* (*Yuanshan lun* 圓善論, 1985).

In der Vorrede seines Werkes *Erscheinung und Ding an sich* erklärt Mou, dass seine Kant-Interpretation das Prinzip „nach der Bedeutung, nicht aber nach dem Wort“ (*yiyi bu yiyu* 依義不依語) befolgt, das Buddhisten bei der Interpretation von Sutras angewandt haben.² Mou zielt, in Kants Worten, nicht auf die „historische Erkenntnis“, sondern auf die „Vernunftkenntnis“ der Philosophie Kants.³ Hier kann also von einer Rekonstruktion der Philosophie Kants gesprochen werden. Dies muss man jederzeit vor Auge haben, um Mous Kant-Interpretation gerecht zu werden.

Das bemerkenswerteste an Mous Interpretation des kantischen Begriffes „Ding an sich“ besteht darin, dass er unter diesem Begriff nicht wie gewöhnlich, eine Sache, sondern eine Wertsphäre versteht: „Der Begriff des ‚Dinges an sich‘ ist ein Begriff mit Wertgehalt, nicht aber ein Tatsachenbegriff.“⁴ Trotzdem ist ihm völlig klar, dass Kant diesen Gedanken so niemals deutlich geäußert hat.⁵ Im Folgenden werde ich zunächst die Bedeutung des Begriffs „Ding an sich“ in Kants *Kritik der reinen Vernunft* (im Folgenden zitiert als *KrV*) skizzieren und dann die Gründe angeben, weshalb Mou die-

2 Mou Zongsan, *Xianxiang yu wuzhishen*, in: *Mou Zongsan xiansheng quanji* 牟宗三先生全集 [Gesammelte Werke des Herrn Mou Zongsan], Taipei: Lianjing chuban gongsi, 2003, Bd. 21, Vorrede, S. 10.

3 Ebd., Vorrede, S. (11).

4 Ebd., Vorrede, S. (8).

5 Ebd., S. 12.

sen Begriff neu interpretiert. Zum Schluss werde ich aufgrund der anderen Werke Kants diese neue Interpretation rechtfertigen.

II. KANTS BEGRIFF DES „DINGES AN SICH“

Kants Begriff des „Dinges an sich“ wird gewöhnlich nach seinen Ausführungen in der *KrV* verstanden, wo er den „transzendentalen“ Unterschied von „Erscheinung“ und „Ding an sich“ am vollständigsten dargestellt hat. Von daher sollen zunächst Kants Ausführungen in diesem Werk skizziert werden. Zuvor ist allerdings noch zu bemerken, dass die beiden Termini „Ding an sich“ und „Noumenon“ in der *KrV* mehr oder weniger gleichbedeutend gebraucht werden, insofern sich die beiden Begriffspaare Erscheinung/Ding an sich und Phaenomenon/Noumenon weitgehend decken. Diese Lesart wird durch eine Stelle untermauert, in der Kant ein Noumenon als ein Ding definiert, „welches gar nicht als Gegenstand der Sinne, sondern als ein Ding an sich selbst, (lediglich durch einen reinen Verstand) gedacht werden soll“.⁶ In diesem Sinne werde ich im Folgenden die beiden Termini ohne Unterschied gebrauchen.

Das Begriffspaar Erscheinung/Ding an sich taucht in der *KrV* erst auf als Kant versucht, die empirische Realität und zugleich die transzendente Idealität von Raum und Zeit zu erklären. In den „Allgemeinen Anmerkungen zur transzendentalen Ästhetik“ schreibt er:

Wir haben also sagen wollen: dass alle unsre Anschauung nichts als die Vorstellung von Erscheinung sei: daß die Dinge, die wir anschauen, nicht das an sich selbst sind, wofür wir sie anschauen, noch ihre Verhältnisse so an sich selbst beschaffen sind, als sie uns erscheinen, und daß, wenn wir unser Subject oder auch nur die subjective Beschaffenheit der Sinne überhaupt aufheben, alle die Beschaffenheit, alle Verhältnisse der Objekte im Raum und Zeit, ja selbst Raum und Zeit verschwinden würden, und als Erscheinungen nicht an sich selbst, sondern nur in uns existiren können. Was es für eine Bewandtniß mit den Gegenständen an sich und abgesondert von aller dieser Receptivität unserer Sinnlichkeit haben möge, bleibt uns gänzlich unbekannt.⁷

Hiernach stellen die Erscheinungen diejenigen Gegenstände dar, die wir unter den beiden formalen Bedingungen der Sinnlichkeit, nämlich Raum und Zeit, erkennen. Das „Ding an sich“ bildet hier nur einen negativen Begriff, der die Bedeutung der „Erscheinung“ durch die Aufhebung der beiden

6 *KrV*, A254/B310. Kants Schriften werden nach *Kants Gesammelte Schriften* (Akademieausgabe, nachher bezeichnet als *KGS*) zitiert, unter Angabe des Bandes und der Seitenzahl, bei der *Kritik der reinen Vernunft* unter Angabe der Originalpaginierung. Zur Synonymik beider Termini vgl. auch *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik*, *KGS*, Bd. 312, 315 u. 360; *KrV*, A256/B312.

7 *KrV*, A42/B59.

Erkenntnisbedingungen Raum und Zeit hervorhebt. Was aber das Ding an sich ist, bleibt uns stets unbekannt, da es uns unmöglich ist, irgendeinen Gegenstand unabhängig von Raum und Zeit zu erkennen. Um möglichen Mißverständnissen vorzubeugen, nennt Kant den Unterschied von Erscheinung und Ding an sich einen „transzendentalen“ – im Vergleich zu dem „empirischen“ Unterschied zwischen den „primary qualities“ und den „secondary qualities“ bei Locke, sowie zu dem „logischen“ Unterschied zwischen dem Sinnlichen und dem Intellektuellen bei Leibniz.⁸

Am Schluss der „Transzendentalen Analytik“ der *KrV* taucht ein Hauptstück unter dem Titel „Von dem Grunde der Unterscheidung aller Gegenstände überhaupt in Phaenomena und Noumena“ auf, wo Kant die zweifache Bedeutung des Begriffes „Noumenon“ erklärt:

Wenn wir unter Noumenon ein Ding verstehen, so *fern es nicht Object unserer sinnlichen Anschauung ist*, indem wir von unserer Anschauungsart desselben abstrahiren; so ist dieses ein Noumenon im *negativen* Verstande. Verstehen wir aber darunter ein *Object einer nichtsinnlichen Anschauung*, so nehmen wir eine besondere Anschauungsart an, nämlich die intellectuelle, die aber nicht die unsrige ist, von welcher wir auch die Möglichkeit nicht einsehen können, und das wäre das Noumenon in *positiver* Bedeutung.⁹

Die negative Bedeutung von „Noumenon“ zeigt, dass es sich eben auf das bezieht, was Kant in der „Transzendentalen Ästhetik“ der *KrV* „Ding an sich“ nennt. Obwohl die negative Bedeutung von „Noumenon“ einen bestimmten Gehalt hat, ist dies noch ein erdachter Begriff, da Kant uns Menschen intellektuelle Anschauung abspricht. Das bedeutet: wir können seine Möglichkeit zwar denken, aber nicht begreifen. In diesem Sinne hat jene positive Bedeutung nur die negative Funktion, menschliche Erkenntnisse mit Hilfe dieses Kontrasts auf die Erscheinungen (Phaenomena) zu beschränken.

Diese negative Funktion hat Kant offenbar im Auge, wenn er den Begriff „Noumenon“ als „problematisch“ bzw. als einen „Grenzbegriff“ bezeichnet. Wegen seiner Signifikanz für die weitere Auseinandersetzung möchte ich die entsprechende Stelle ausführlich zitieren:

Ich nenne einen Begriff problematisch, der keinen Widerspruch enthält, der auch als eine Begrenzung gegebener Begriffe mit andern Erkenntnissen zusammenhängt, dessen objective Realität aber auf keine Weise erkannt werden kann. Der Begriff eines *Noumenon*, d.i. eines Dinges, welches gar nicht als Gegenstand der Sinne, sondern als ein Ding an sich selbst, (lediglich durch einen reinen Verstand) gedacht werden soll, ist gar nicht widersprechend; denn man kann von der Sinnlichkeit doch nicht behaupten, daß sie die einzige mögliche Art der Anschauung sei. Ferner ist dieser

⁸ Vgl. *KrV*, A44ff./B61ff.

⁹ *KrV*, B307.

Begriff notwendig, um die sinnliche Anschauung nicht bis über die Dinge an sich selbst auszudehnen, und also, um die objective Gültigkeit der sinnlichen Erkenntnis einzuschränken, (denn das übrige, worauf jene nicht reicht, heißen eben darum Noumena, damit man dadurch anzeige, jene Erkenntnisse können ihr Gebiet nicht über alles, was der Verstand denkt, erstrecken). Am Ende aber ist doch die Möglichkeit solcher Noumenorum gar nicht einzusehen, und der Umfang außer der Sphäre der Erscheinungen ist (für uns) leer, d.i. wir haben einen Verstand, der sich *problematisch* weiter erstreckt, als jene, aber keine Anschauung, ja auch nicht einmal den Begriff von einer möglichen Anschauung, wodurch uns außer dem Felde der Sinnlichkeit Gegenstände gegeben, und der Verstand über dieselbe hinaus *assertorisch* gebraucht werden könne. Der Begriff eines Noumenon ist also bloß ein *Grenzbegriff*, um die Anmaßung der Sinnlichkeit einzuschränken, und also nur von negativem Gebrauche. Er ist aber gleichwohl nicht willkürlich erdichtet, sondern hängt mit der Einschränkung der Sinnlichkeit zusammen, ohne doch etwas Positives außer dem Umfange derselben setzen zu können.¹⁰

Das ist die vollständigste Erklärung des Begriffes „Noumenon/Ding an sich“ in der *KrV*. Hiernach ist dieser Begriff im Grunde ein erkenntnistheoretischer Begriff: er bezeichnet einerseits das Gegenstück der Erscheinung und, andererseits, die Begrenzung derselben. Das scheint die geläufige Ansicht zu bestätigen, dass das „Ding an sich“ ein Tatsachenbegriff sei.

III. MOU ZONGSANS REKONSTRUKTION DES BEGRIFFES „DING AN SICH“

Mous Kant-Interpretation geht von einer immanenten Kritik an dieser geläufigen Ansicht aus. Am Anfang seines Werkes *Erscheinung und Ding an sich* zeigt er zwei Grundvoraussetzungen der kantischen Philosophie auf, nämlich den transzendentalen Unterschied von Erscheinung und Ding an sich sowie die Endlichkeit des Menschen. Dazu erklärt er: „Die erste Voraussetzung impliziert die zweite, und die zweite beinhaltet die erste. Deswegen hat die zweite Voraussetzung Vorrang.“¹¹ Was die erste Voraussetzung anbelangt, so hebt Mou hervor, dass ein erkenntnistheoretischer Begriff des „Dinges an sich“ nicht ausreicht, den transzendentalen Unterschied von Erscheinung und Ding an sich zu untermauern. Die Unzulänglichkeit eines solchen Begriffes zeigt Mou anhand zweier Aspekte, nämlich des Dinges an sich sowie unserer Sinnlichkeit und unseres Verstandes.¹²

Was das Ding an sich betrifft, so offenbart es sich nur der intellektuellen Anschauung, die Kant Gott allein zuspricht. Ihm zufolge ist die intellektuelle Anschauung schöpferisch, und Gottes Anschauung ist also ein schöpferi-

10 *KrV*, A254f./B310f.

11 Mou Zongsan, *Xianxiang yu wuzhi* shen, a.a.O., S. 1.

12 Ebd., S. 8-14.

scher Akt.¹³ Weiterhin ist das, was Gott durch seine Anschauung erschafft, nach Kant nicht Erscheinung, sondern Ding an sich, da jener unausweichlich Zeitlichkeit und Räumlichkeit anhaften.¹⁴ Mou stimmt Kants Konzeption der göttlichen Anschauung zu, bemerkt jedoch, dass Kants Begriff des „Dinges an sich“, wie oben gedeutet, diese Konzeption nicht untermauern kann. Denn ein erkenntnistheoretischer Begriff des „Dinges an sich“ könne nicht die Möglichkeit ausschließen, dass der unendliche Gott endliche Erscheinungen erschaffe. Dies scheint folgerichtig zu sein, wenn man die Endlichkeit, wie gewöhnlich, durch Räumlichkeit und Zeitlichkeit definiert. Widrigenfalls muss man zugeben, dass das Ding an sich, eben so wie Gott, zum Unendlichen gehöre eine These, die Kant widerlegen muss. So schwankt der Begriff des „Dinges an sich“ zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen, ohne Anhalt zu finden.

Vom Aspekt unserer Sinnlichkeit und unseres Verstandes her betrachtet, lässt sich ein erkenntnistheoretischer Begriff des „Dinges an sich“ nicht genau abgrenzen. Denn Sinnlichkeit und Verstand sind zwar insofern beschränkt, als sie von Raum und Zeit abhängen, also nicht das Ding an sich, sondern nur Erscheinungen erkennen können. Da aber der erkenntnistheoretische Begriff des Dinges an sich für uns aller realen Bedeutung ermangelt, kann er kein bestimmtes Kriterium abgeben, um die Tragweite von Sinnlichkeit und Verstand abzugrenzen. In diesem Sinne ist nicht auszuschließen, dass das Erkenntnisvermögen von Sinnlichkeit und Verstand quantitativ, nicht aber qualitativ beschränkt sei; das heißt: wir noch in der Lage seien, das Ding an sich teilweise oder undeutlich zu erkennen. In diesem Falle können wir den Unterschied von Erscheinung und Ding an sich bloß als „empirisch“ oder „logisch“, nicht aber „transzendental“ betrachten.

Aus Rücksicht auf den ersten Aspekt sind wir genötigt, die Abgrenzung zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen neu zu prüfen. Aus Rücksicht auf den zweiten Aspekt stellt sich die Frage, ob der Begriff des „Dinges an sich“ ein bloßer Tatsachenbegriff oder ein Begriff mit Wertgehalt ist. Die beiden Probleme sind logisch miteinander verknüpft.

Was das erste Problem betrifft, so stellt Mou die These auf, dass der Mensch zwar endlich ist, aber auch Zugang zum Unendlichen hat. Seine be-

13 Kant bezeichnet intellektuelle Anschauung als „ursprünglich“, d.i. als eine solche Anschauung, „durch die selbst das Dasein des Objects der Anschauung gegeben wird (und die, soviel wir einsehen, nur dem Urwesen zukommen kann)“. Vgl. dazu *KrV*, B71f.

14 In der *Kritik der praktischen Vernunft* (nachher zitiert als *KpV*) steht: „[...] wenn ich von Wesen in der Sinnenwelt sage: sie sind erschaffen, so betrachte ich sie so fern als Noumenen. So wie es also ein Widerspruch wäre, zu sagen, Gott sei ein Schöpfer von Erscheinungen, so ist es auch ein Widerspruch, zu sagen, er sei als Schöpfer Ursache der Handlungen in der Sinnenwelt, mithin als Erscheinungen, wenn er gleich Ursache des Daseins der handelnden Wesen (als Noumenen) ist.“ (*KGS*, Bd. 5, S. 102)

sondere Aufmerksamkeit gilt einer Stelle aus Kants *Opus Postumum*, die Martin Heidegger in seinem Buch *Kant und das Problem der Metaphysik* zitiert: „Der Unterschied der Begriffe von einem Dinge an sich und dem in der Erscheinung ist nicht objektiv, sondern bloß subjektiv. Das Ding an sich ist nicht ein anderes Objekt, sondern eine andere Beziehung (respectus) der Vorstellung auf dasselbe Objekt“.¹⁵ In dieser Stelle sieht Mou den Schlüssel zur Deutung des „Dinges an sich“. Dazu aber passt ein erkenntnistheoretischer Begriff des „Dinges an sich“ nicht. Denn diesem entsprechend präsentiert sich dasselbe Objekt, das sich vor dem unendlichen Erkenntnisvermögen (der intellektuellen Anschauung) Gottes als Ding an sich präsentiert, vor dem endlichen Erkenntnisvermögen des Menschen als Erscheinung. Das Endliche und das Unendliche sind somit scharf voneinander getrennt. Nun taucht die oben gestellte Frage auf: Wie lokalisiert man das „Ding an sich“? Da es sich vor dem unendlichen Erkenntnisvermögen Gottes repräsentiert und von der Räumlichkeit und Zeitlichkeit unabhängig ist, sollte es zum Unendlichen gehören. Insofern es aber von Gott erschaffen ist und von seiner intellektuellen Anschauung abhängt, sollte es zum Endlichen gehören. Gehört das „Ding an sich“ nun zur Sphäre des Endlichen oder zu der des Unendlichen? Oder ist der Begriff des „Endlichen“ doppeldeutig?

Um Kants Ansicht, dass der Unterschied von Erscheinung und Ding an sich subjektiv sei, zu rechtfertigen, sieht Mou sich gezwungen, den endlichen Dingen Zugang zum Unendlichen zuzusprechen. Dazu schreibt er:

Wenn wir es [sc. das Ding an sich] als etwas bestimmt Endliches (mithin als einen Tatsachenbegriff) betrachten, wie können wir seine Endlichkeit bewahren, da es der Raumzeitlichkeit ermangelt? Wenn es der Raumzeitlichkeit ermangelt und zugleich als etwas bestimmt Endliches an sich bezeichnet (als ein Tatsachenbegriff betrachtet) wird, wie sollte dieses „An sich“ mehr sein als ein leerer Begriff? Um sich also als von Raum und Zeit unabhängig zu bewähren, muss es als etwas Endliches an sich kein Tatsachenbegriff, sondern ein Begriff mit Wertgehalt sein. Nur durch eine solche Transformation kann es nicht etwas bestimmt Endliches sein. Erst dann kann mit Bezug auf das Endliche von Unendlichkeit oder von einer unendlichen Bedeutung die Rede sein.¹⁶

Hiernach setzt ein erkenntnistheoretischer Begriff des „Dinges an sich“ die scharfe Trennung des Unendlichen vom Endlichen voraus – was zur oben dargestellten Schwierigkeit führt. Um diese Schwierigkeit zu beheben, muss man den erkenntnistheoretischen Begriff zu einem Begriff mit Wertgehalt transformieren. Diese Transformation besagt dann, dass es sich bei einem solchen mit Wertgehalt verbundenen Begriff nicht nur um die göttliche Erschaffung, sondern auch um eine Erschaffung durch den Menschen als frei-

15 KGS, Bd. 22, S. 26. Heidegger zitiert diese Stelle in: *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt/M.: Klostermann, 1973, S. 31.

16 Mou Zongsan, *Xianxiang yu wuzhishen*, a.a.O., S. 115f.

es, unbeschränktes Subjekt handelt. So spricht Mou uns Menschen intellektuelle Anschauung zu, durch die das „Ding an sich“ deutlich vor unser Bewusstsein kommen kann. Dann präsentiert sich dasselbe Objekt, das sich vor unserem beschränkten Subjekt (das in der Sinnlichkeit und dem Verstand besteht) als Erscheinung präsentiert, vor unserem freien, unbeschränkten Subjekt (das in der intellektuellen Anschauung besteht) als Ding an sich. Somit finden das Endliche und das Unendliche zugleich im Subjekt einen Anhalt, und auch Kants Ansicht, dass der Unterschied von Erscheinung und Ding an sich subjektiv sei, lässt sich rechtfertigen. Durch diese Rekonstruktion bekommt der Begriff des „Dinges an sich“ eine positive Bedeutung.

IV. EINE SCHÖPFERISCHE TRANSFORMATION DER KANTISCHEN PHILOSOPHIE

Nun erhebt sich unausweichlich die Frage: Ist diese Rekonstruktion in einem hermeneutischen Sinne zu rechtfertigen? Oder anders ausgedrückt: Handelt es sich bei dieser Rekonstruktion um eine beliebige Entstellung der kantischen Philosophie oder um eine schöpferische Transformation derselben? Es lässt sich kaum leugnen, dass es im System der kantischen Philosophie die Tendenz gibt, den bloß erkenntnistheoretischen Interpretationsrahmen des Begriffs vom „Ding an sich“ zu sprengen. Zu denken ist an Jacobis Geständnis, dass er ohne die Voraussetzung des realistisch gedeuteten „Dinges an sich“ in Kants System nicht hineinkommen und mit derselben darin nicht bleiben könne.¹⁷ Ein Hinweis auf diese Transformation findet sich bereits in der „Transzendentalen Dialektik“ der *KrV*, wo Kant nach dem doppelten Gesichtspunkt von Erscheinung und Ding an sich den „intelligiblen Charakter“ des Menschen von seinem „empirischen Charakter“ unterscheidet, um die Antinomie von Freiheit und Naturnotwendigkeit aufzulösen.¹⁸ Denn das Intelligible bzw. Noumenale bezieht sich hier offenbar auf uns als freie Subjekte. Diese Subjekte sind insofern frei, als sie „eine *absolute Spontaneität* der Ursachen“ aufweisen, „eine Reihe von Erscheinungen, die nach Naturgesetzen läuft, *von selbst* anzufangen“.¹⁹ Mit anderen Worten: als das „Unbedingte“ ist es eine „*causa prima*“.

In der kantischen Philosophie besteht zwischen den beiden Begriffen „Freiheit“ und „Ding an sich“ ein Wesenszusammenhang, der sich von drei Aspekten aus betrachten lässt: Erstens ermangeln die beiden der Raumzeitlichkeit, und gehören also zum Unbedingten. Zweitens betrachtet Kant den Begriff „Freiheit“ als „den *Schlußstein* von dem ganzen Gebäude eines Systems der reinen, selbst der speculativen Vernunft“, und postuliert dadurch

17 Vgl. Friedrich Heinrich Jacobi, *David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus*. Breslau: Gottlieb Loewe, 1787, S. 222f.

18 Vgl. *KrV*, A538ff./B566ff.

19 *KrV*, A446/B474; vgl. auch A533/B561.

andere „Noumena“, nämlich das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der Seele.²⁰ Drittens beweist Kant das Dasein unseres Ich als des Dinges an sich durch die Freiheit, wie es aus einer Stelle des 3. Abschnitts der *GMS* hervorgeht. Hier zeigt Kant die Wechselbeziehung zwischen der Freiheit und dem Sittengesetz auf und versucht, Bedenken, dass es sich hierbei um eine *petitio principii* handelt, zu beseitigen: „Eine Auskunft bleibt uns aber noch übrig, nämlich zu suchen: ob wir, wenn wir uns durch Freiheit als a priori wirkende Ursachen denken, nicht einen anderen Standpunkt einnehmen, als wenn wir uns selbst nach unseren Handlungen als Wirkungen, die wir vor unseren Augen sehen, uns vorstellen“.²¹ Der hier genannte doppelte Standpunkt bezieht sich gerade auf den Unterschied von Erscheinung und Ding an sich bzw. von Sinnenwelt und Verstandeswelt. So schreibt Kant:

Es ist eine Bemerkung, welche anzustellen eben kein subtiles Nachdenken erfordert wird, sondern von der man annehmen kann, daß sie wohl der gemeinste Verstand, obzwar nach seiner Art durch eine dunkele Unterscheidung der Urtheilskraft, die er Gefühl nennt, machen mag: daß alle Vorstellungen, die uns ohne unsere Willkür kommen (wie die der Sinne), uns die Gegenstände nicht anders zu erkennen geben, als sie uns afficiren, wobei, was sie an sich sein mögen, uns unbekannt bleibt, mithin daß, was diese Art Vorstellungen betrifft, wir dadurch auch bei der angestrengtesten Aufmerksamkeit und Deutlichkeit, die der Verstand nur immer hinzufügen mag, doch bloß zur Erkenntnis der *Erscheinungen*, niemals der *Dinge an sich selbst* gelangen können. Sobald dieser Unterschied (allenfalls bloß durch die bemerkte Verschiedenheit zwischen den Vorstellungen, die uns anders woher gegeben werden, und dabei wir leidend sind, von denen, die wir lediglich aus uns selbst hervorbringen, und dabei wir unsere Thätigkeit beweisen) einmal gemacht ist, so folgt von selbst, daß man hinter den Erscheinungen doch noch etwas anderes, was nicht Erscheinung ist, nämlich die Dinge an sich, einräumen und annehmen müsse, ob wir gleich uns von selbst bescheiden, daß, da sie uns niemals bekannt werden können, sondern immer nur, wie sie uns afficiren, wir ihnen nicht näher treten und, was sie an sich sind, niemals wissen können. Dieses muss eine, obzwar rohe, Unterscheidung einer *Sinnenwelt* von der *Verstandeswelt* abgeben, davon die erstere nach Verschiedenheit der Sinnlichkeit in manchelei Weltbeschauern auch sehr verschieden sein kann, indessen die zweite, die ihr zum Grunde liegt, immer dieselbe bleibt. Sogar sich selbst und zwar nach der Kenntniß, die der Mensch durch innere Empfindung von sich hat, darf er sich nicht anmaßen zu erkennen, wie er an sich selbst sei. Denn da er doch sich selbst nicht gleichsam schafft und seinen Begriff nicht a priori, sondern empirisch bekommt, so ist natürlich, daß er auch von sich durch den inneren Sinn und folglich nur durch die Erscheinung seiner Natur und die Art, wie sein Bewußtsein afficirt wird, Kundschaft einziehen könne, indessen er doch nothwendiger Weise über diese aus lauter Erscheinungen zusammengesetzte Beschaffenheit seines eigenen Subjects noch etwas anderes zum Grunde Liegendes, nämlich sein Ich, so wie es an sich selbst

20 *KpV*, *KGS*, Bd. 5, S. 3f.

21 *GMS*, *KGS*, Bd. 4, S. 450.

beschaffen sein mag, annehmen und sich also in Absicht auf die bloße Wahrnehmung und Empfänglichkeit der Empfindungen zur *Sinnenwelt*, in Ansehung dessen aber, was in ihm reine Thätigkeit sein mag, (dessen, was gar nicht durch Afficirung der Sinne, sondern unmittelbar zum Bewußtsein gelangt) sich zur *intellektuellen Welt* zählen muss, die er doch nicht weiter kennt.²²

Diese Stelle ist meines Erachtens ein schlagender Beweis für Mous These, dass der Begriff des „Dinges an sich“ ein Begriff mit Wertgehalt, nicht aber bloß ein Tatsachenbegriff sei. Denn hiernach können wir durch das Bewusstsein der Freiheit die Wirklichkeit des Dinges an sich bestätigen, das zu der Verstandeswelt bzw. der intellektuellen Welt zählt. Wenn wir uns in den Vorstellungen, „die wir lediglich aus uns selbst hervorbringen“, unserer Tätigkeit, die als reine Tätigkeit „unmittelbar zum Bewusstsein gelangt“, bewusst werden, ist dies eben das Bewusstsein der Freiheit. In diesem Sinne stellt das „Ding an sich“ offensichtlich nicht einen tatsächlichen status quo ante, sondern einen Standpunkt dar, den wir einnehmen, „wenn wir uns durch Freiheit als a priori wirkende Ursachen denken“. So bemerkt Kant an einer nachfolgenden Stelle in aller Deutlichkeit: „Der Begriff einer Verstandeswelt ist [...] nur ein *Standpunkt*, den die Vernunft sich genöthigt sieht, außer den Erscheinungen zu nehmen, *um sich selbst als praktisch zu denken* [...]“.²³ Wenn wir uns selbst von diesem Standpunkt aus betrachten, werden wir uns bewusst, dass wir als Dinge an sich zur Verstandeswelt zählen. Kant hebt nicht nur einmal hervor, dass dieses Ich allein „das eigentliche Selbst“ bildet.²⁴ Da das Subjekt der Freiheit unser moralisches Subjekt ist, sieht Kant unser moralisches Subjekt als „das eigentliche Selbst“ an. Dies ist offenbar mit seiner Behauptung des Primates der praktischen Vernunft vor der spekulativen bzw. theoretischen²⁵ verbunden. Aus dem oben Gesagten folgt, dass der Begriff des „Dinges an sich“ eigentlich eine Wert-sphäre bezeichnet, die unser moralisches Subjekt durch sein Bewusstsein der Freiheit offenbart werden lässt.

Es fragt sich nun, ob es statthaft ist, hier von einer Art der „intellektuellen Anschauung“ zu sprechen. Insofern die reine Tätigkeit, die die Freiheit des Willens bezeichnet, unmittelbar zu unserem Bewusstsein gelangen kann, lässt sich das Bewusstsein als eine Art von Anschauung verstehen, die intellektuell ist. Wegen der Unmittelbarkeit dieses Bewusstseins soll es eine Art von Anschauung sein; wegen seiner Selbsttätigkeit soll es intellektuell sein. In diesem Sinne hat Kant eigentlich keinen Grund, dem Menschen jegliche Möglichkeit der intellektuellen Anschauung abzusprechen. Wie Heinz Heimsoeth bemerkt, hat der frühe Kant nicht nur einmal von einer eingeschränkten Art der „intellektuellen Anschauung“ des Menschen geredet, die

22 Ebd., S. 451.

23 Ebd., S. 458.

24 Ebd., S. 457 u. 461.

25 Vgl. *KpV*, *KGS*, S. 119ff.

dadurch charakterisiert sei, dass sie nicht erst von außen her empfängt, sondern im rein spontanen Akt den ganzen Inhalt setzt.²⁶

Bekanntlich erkennt Kant in seinen späten Schriften dem Menschen sowohl intellektuelle Anschauung als auch unmittelbares Bewusstsein der Freiheit ab. Er gesteht uns zwar unmittelbares Bewusstsein des Sittengesetzes zu, vermeidet es aber absichtlich, solches Bewusstsein als „Anschauung“ zu bezeichnen. Das Sittengesetz sieht Kant als ein „Faktum der reinen Vernunft“ an, das unmittelbar vor unserem Bewusstsein gegeben ist.²⁷ In diesem Sinne ist das Sittengesetz die „ratio cognoscendi“ der Freiheit.²⁸ Nur durch das Sittengesetz können wir, Kant zufolge, die Realität der Freiheit beweisen, welche für uns, so wie das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der Seele, ein bloßes „Postulat der reinen praktischen Vernunft“ ist.²⁹ Von daher besteht in seinem reifen System eine unüberbrückbare Spannung zwischen dem Sittengesetz und der Freiheit, die er als jenseits des menschlich Erfassbaren setzt.

In der *Kritik der Urteilskraft* zählt Kant zwar nach dem Grad der Sicherheit auf etwas unerwartete Weise die Idee der Freiheit zusammen mit den geometrischen Eigenschaften der Größen und den Gegenständen der Erfahrung zu den „Tatsachen“ (res facti).³⁰ Die Faktizität der Freiheit ist jedoch nicht mit der der beiden anderen gleichzusetzen, da die Faktizität der letzteren entweder durch reine oder durch empirische Anschauung bewiesen werden kann. Die Faktizität der Freiheit lässt sich nicht zureichend bezeugen, insofern Kant uns intellektuelle Anschauung aberkennt.

Eine schwerwiegende Folge dessen ist die Schwierigkeit, im System der kantischen Philosophie das Sittengesetz zu lokalisieren. Denn nach dem oben Gesagten stellt sich folgende Frage: Wozu zählt das Sittengesetz, zur Erscheinung oder zum Ding an sich, bzw. zur Sinnenwelt oder zur Verstandeswelt? Offensichtlich kann es nicht zur Sinnenwelt, sondern zur Verstandeswelt zählen, da Kant in dem 3. Abschnitt der *GMS* mehrfach bemerkt, dass vernünftige Wesen als Dinge an sich nach dem Sittengesetz eine Verstandeswelt bilden. In diesem Falle soll die Verstandeswelt, mithin das Ding an sich, nicht in einem durch kein unmittelbares Bewusstsein erreichbaren „Jenseits“ liegen. Die Freiheit ist also nicht ein bloßes „Postulat“, sondern eine „Tatsache“, derer wir uns unmittelbar bewusst werden können. Da ein freier Wille und ein Wille unter sittlichen Gesetzen, wie Kant bemerkt, einerlei ist,³¹ soll unmittelbar in dem Bewusstsein des Sittengesetzes

26 Vgl. Heinz Heimsoeth, „Persönlichkeitsbewußtsein und Ding an sich in der kantischen Philosophie“, in: ders., *Studien zur Philosophie Immanuel Kants* I, Bonn: Bouvier, 1971, S. 233f.

27 *KpV*, *KGS*, Bd. 5, S. 31; vgl. auch S. 47.

28 Ebd., S. 4 Anm.

29 Vgl. dazu ebd., S. 122ff.

30 *Kritik der Urteilskraft*, *KGS*, Bd. 5, S. 468.

31 *GMS*, *KGS*, Bd. 4, S. 447.

ein Bewusstsein der Freiheit enthalten sein; das heißt: in unserem Bewusstsein, dass wir dem Sittengesetz gemäß handeln, werden wir uns zugleich unserer eigenen Freiheit bewusst. Aus diesem Grunde erkennt Fichte uns intellektuelle Anschauung zu, um sich der Tätigkeit des ursprünglichen Ich unmittelbar bewusst zu werden. Solche Anschauung bezeichnet er als „die Anschauung der Selbstthätigkeit und Freiheit“, die als „Factum des Bewusstseyns“ im Bewusstsein des Sittengesetzes besteht.³² Weiterhin bemerkt er, dass in dem System der kantischen Philosophie das Bewusstsein des kategorischen Imperativs intellektuelle Anschauung sei, die „gar nicht auf ein Seyn, sondern auf ein Handeln“ geht.³³

V. DIE DOPPELTE BEDEUTUNG DES „DINGES AN SICH“

Wie oben bemerkt, bezeichnet Kant die Freiheit des Willens, das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der Seele als „Postulate der reinen praktischen Vernunft“. Die drei Postulate zählt Kant zum Unbedingten, da sie von der Raumzeitlichkeit unabhängig, mithin vom Kausalnexus frei sind. Mou sieht darin eine Ungereimtheit und fragt nach den Beziehungen zwischen ihnen. Denn wenn wir den freien Willen als eine „*causa prima*“ bezeichnen, die von keiner weiteren Ursache bedingt ist, sei es ungereimt, auch Gott als etwas Unbedingtes anzuerkennen, es sei denn, dass die beiden wären einerlei.³⁴ Ebenso verhält es sich mit der Unsterblichkeit der Seele.³⁵ Durch die Freiheit des Willens würden also die beiden weiteren Postulate aufgehoben. Denn da wir durch intellektuelle Anschauung die Freiheit des Willens erfassen können, stelle sie nicht ein bloßes Postulat, sondern eine Vergegenständlichung dar. Folglich bezeichne das „Ding an sich“ nicht nur einen problematischen Grenzbegriff, sondern ein Reich der Freiheit, das sich dem freien Subjekt „*sub specie aeternitatis*“ erschließe. Mou vergleicht sodann dieses freie Subjekt mit „*liangzhi*“ oder „*benxin*“ 本心 (ursprünglicher Geist) im Konfuzianismus und geht auf die konfuzianische Metaphysik ein. Auf ähnliche Weise versucht er, sowohl die buddhistische als auch die daoistische Metaphysik zu rekonstruieren. Aufgrund der enormen Komplexität der Problematik können wir an dieser Stelle nicht weiter auf sie eingehen.

Nun können wir zur oben gestellten Frage zurückkommen: Lässt sich Mous Kant-Rezeption hermeneutisch rechtfertigen? Auch im chinesisch-

32 „Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre“, in: *Fichte Werke*, hrsg. von I. H. Fichte, Berlin: de Gruyter, 1971, Bd. 1, S. 465f.

33 Ebd., S. 472.

34 Vgl. Mou Zongsan, *Zhide zhijue yu Zhongguo zhexue* 智的直覺與中國直覺 [Intellektuelle Anschauung und chinesische Philosophie], in: *Mou Zongsan Xiansheng quanji*, Bd. 20, S. 247f.

35 Ebd., S. 258f.

sprachigen Raum fehlt es nicht an Kritiken von Mous Kant-Interpretation, die sich nicht zuletzt gegen seine Deutung der chinesischen Philosophie mit Hilfe von Kants Terminologie richtet. Fung Yiu Ming 馮耀明 z.B. stellt Mous Rekonstruktion der chinesischen Philosophie durch Kants Philosophie in Frage – aufgrund des sogenannten „begrifflichen Relativismus“, der behauptet, dass die Begriffe verschiedener Systeme unübersetzbar und die Glaubenskontexte dieser Begriffe also unvergleichbar seien.³⁶ So kommt er zum Schluß, dass es weder sinnvoll sei, den erkenntnistheoretischen Gehalt des kantischen Begriffes vom „Ding an sich“ in irgendein System der chinesischen Philosophie aufzunehmen, noch die philosophisch-anthropologischen Konnotation des Materie-Begriffes chinesischer philosophischer Systeme in Kants kritische Philosophie aufzunehmen.³⁷

In gewisser Hinsicht kann ich Fungs Voraussetzung zustimmen, da es im Sinne moderner Hermeneutik nicht sinnvoll ist, nach der vollständig „objektiven“ Auffassung eines Textes zu suchen. Aber seine Folgerung geht von einer fraglichen Auffassung des kantischen Begriffes vom „Ding an sich“ aus, der zufolge es sich bei diesem Begriff im Grunde um einen rein erkenntnistheoretischen handle. Wie oben gezeigt, ist dieser Begriff in Kants Philosophie jedoch doppelsinnig. Im erkenntnistheoretischen Kontext scheint er, wie gewöhnlich gedeutet, ein Tatsachenbegriff zu sein. Im ethischen Kontext aber tritt sein Wertgehalt hervor. Aufgrund des Primates der praktischen Vernunft vor der spekulativen haben wir allen Grund anzunehmen, dass die letztere Auffassung den eigentlichen Sinn des Begriffes bezeichnet. In der *KrV* legt Kant dem Begriff der Freiheit eine erkenntnistheoretische (negative) Bedeutung bei, um dadurch seine ethische (positive) Bedeutung hervorzuheben. Eben so haben wir allen Grund anzunehmen, dass Kant in der *KrV* einen erkenntnistheoretischen Begriff des „Dinges an sich“ mit der Absicht bildet, dadurch seine ethische Bedeutung hervorzuheben. Richard Kroner scheint mir Wesentliches erfasst zu haben, wenn er schreibt:

Kants Ding an sich weist vielmehr über die Erkenntnistheorie hinaus auf den ethischen Subjektivismus. In ihm allein hat es seine Heimat, aus ihm zieht es seine Kraft. Das unerkennbare, die Natur transzendierende Objekt erschließt sich uns als objektives Erkenntnisziel, dem nicht mehr das nur erkennende, sondern das zugleich wollende Subjekt korrespondiert. Damit eröffnet sich ein neues Reich neben dem der Natur, das Reich der Freiheit, in dem der Wille sein Feld der Betätigung findet. Eine neue Objektivität macht sich hier geltend, die Objektivität des Wollens, der Pflicht.³⁸

36 Fung Yiu Ming 馮耀明, „Gainian xiangduilun yu Zhongguo zhexue“ 概念相對論與中國哲學 [Begrifflicher Relativismus und chinesische Philosophie], in: ders., *Zhongguo zhexue de fangfalun wenti* 中國哲學的方法論問題 [Methodologische Probleme in der chinesischen Philosophie], Taipei: Yunchen wenhua gongsi, 1989, S. 289f.

37 Ebd., S. 307f.

38 Richard Kroner, *Kants Weltanschauung*, Tübingen: J.C.B. Mohr, 1914, S. 73f.

Auch Ernst Cassirer scheint eine ähnliche Auffassung zu vertreten, wenn er schreibt: „Erst die *Ethik* ist es, die den eigentlichen Ursprung des Begriffs des Dinges an sich und das Ziel, auf welches er hinweist, in voller Klarheit heraustreten läßt“.³⁹ Jedoch tritt die ethische Bedeutung dieses Begriffes in dem System der kantischen Philosophie insofern nicht deutlich hervor, als Kant dem Menschen intellektuelle Anschauung abspricht. Wie oben bemerkt, schwankte der frühe Kant noch, ob er uns solche Anschauung zuschreiben sollte; dieses Schwanken lässt sich als ein Zeichen dafür lesen, dass in seinem philosophischen System eine verborgene Tendenz in diese Richtung vorhanden ist.

In der Weiterentwicklung der deutschen Philosophie nach Kant zeigt sich ebenfalls ein starkes Bedürfnis zur Transformation seines Begriffs des „Dinges an sich“. Friedrich H. Jacobi, Gottlob E. Schulze, Johann G. Fichte, Friedrich Bouterwek, Georg W.F. Hegel, Friedrich Nietzsche u. a. haben Einwände gegen diesen Begriff erhoben. Jakob F. Fries, Karl L. Reinhold, Jakob S. Beck, Salomon Maimon, Friedrich Schleiermacher, Johann F. Herbart, Arthur Schopenhauer u. a. haben Versuche unternommen, ihn zu rekonstruieren. All diese Einwände und Rekonstruktionsversuche richten sich gegen die Einseitigkeit eines erkenntnistheoretischen Verständnisses des Begriffs vom „Ding an sich“. Sie zeigen, wie schwer ein solcher Begriff sich im System der kantischen Philosophie halten lässt.

Fichte betrachtet das „Ding an sich“ als „eine bloße Erdichtung“⁴⁰ und bezeichnet ein philosophisches System, das von dem Begriff des „Dinges an sich“ als Grundvoraussetzung ausgeht, als „Dogmatismus“. Er hebt den Begriff vom „Ding an sich“ durch den vom „Ich an sich“ auf.⁴¹ Die Aufhebung des „Dinges an sich“ bedeutet aber den Verzicht auf die gesamte Systematik der kantischen Philosophie, für die der Unterschied zwischen Erscheinung und Ding an sich eine unverzichtbare Voraussetzung bildet. Es ist also kein Zufall, dass Kant in seiner Widerlegung von Fichtes Wissenschaftslehre erklärt, der letztere habe ihn missverstanden.⁴² Wir können zwar nicht wissen, ob Kant Mous Rekonstruktion seines Begriffes vom „Ding an sich“ akzeptiert hätte. Jedoch wird Mous Neuinterpretation Kants Philosophie gerecht, insofern sie die ursprüngliche Denkrichtung der kantischen Philosophie entfaltet, ihren grundsätzlichen Rahmen bewahrt und zugleich mögliche Einwände zu entkräften vermag. In diesem Sinne dürfte Mou dem Geist Kants näher stehen als Fichte, der davon überzeugt war, ein echter Kantianer zu sein.

39 Ernst Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1974, Bd. 2, S. 759.

40 „Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre“, in: *Fichte Werke*, Bd. 1, S. 428.

41 Ebd., S. 427f.

42 Vgl. Kant, „Erklärung in Beziehung auf Fichtes Wissenschaftslehre“, in: *KGS*, Bd. 12, S. 370f.