

Kant und die Zukunft der europäischen Aufklärung

Herausgegeben von
Heiner F. Klemme



⊗ Gedruckt auf säurefreiem Papier
das die US-ANSI-Norm über Haltbarkeit erfüllt.

ISBN 978-3-11-020272-4

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© Copyright 2009 by Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, D-10785 Berlin.

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany

Einbandgestaltung: Christopher Schneider, Laufen
Druck und buchbinderische Verarbeitung: Hubert & Co. GmbH & Co. KG, Göttingen

Inhalt

Siglen VIII

Heiner F. Klemme

Einleitung 1

Begriff und Perspektiven der Aufklärung 5

Wolfgang Bartuschat

Kant über Philosophie und Aufklärung 7

Oliver R. Scholz

Kants Aufklärungsprogramm: Rekonstruktion und Verteidigung 28

Gunnar Hindrichs

Die aufgeklärte Aufklärung 43

Axel Hutter

Kant und das Projekt einer Metaphysik der Aufklärung 68

Günter Zöller

Aufklärung über Aufklärung. Kants Konzeption des selbständigen,
öffentlichen und gemeinschaftlichen Gebrauchs der Vernunft 82

Claudio La Rocca

Aufgeklärte Vernunft – Gestern und Heute 100

Lothar Kreimendahl

Kants vorkritisches Programm der Aufklärung 124

Maximilian Forschner

Idee und Anschauung in Kants Religionsphilosophie 143

<i>Bernd Dörflinger</i> Kants Projekt der unsichtbaren Kirche als Aufgabe zukünftiger Aufklärung.....	165
Kontexte, Kritik und Interpretationen	181
<i>Rainer Forst</i> Toleranz, Glaube und Vernunft. Bayle und Kant im Vergleich.....	183
<i>Paul Guyer</i> Ist und Soll. Von Hume bis Kant, und heute.....	210
<i>Birgit Reckei</i> „Allein die <i>Vernunft</i> fing bald an sich zu regen“. Kants Kabinettstück zu einer aufgeklärten Mythologie	232
<i>Marcus Willaschek</i> Rationale Postulate. Über Kants These vom Primat der reinen praktischen Vernunft.....	251
<i>Volker Gerhardt</i> Die Menschheit in der Person des Menschen. Zur Anthropologie der menschlichen Würde bei Kant.....	269
<i>Christel Fricke</i> Passt der Mensch in die Welt?	292
<i>Andrea Marlen Esser</i> Aufklärung der Praxis. Kantischer Konstruktivismus in der Ethik	319
<i>Herlinde Pauer-Studer</i> Rechtfertigungen der Normativität. Eine Verteidigung David Humes gegenüber Christine M. Korsgaards Neo-Kantianismus	336
<i>Heiner F. Klemme</i> John McDowell und die Aufklärung. Eine Kritik der neo-aristo- telischen Ethik	369

<i>Manfred Baum</i>	
Politik und Moral in Kants praktischer Philosophie	386
<i>Christoph Horn</i>	
Was ist falsch an einer moralischen Deutung von Kants Politischer Philosophie?	400
<i>Katrin Flikschuh</i>	
Kant's Non-Individualist Cosmopolitanism.....	425
<i>Jan C. Joerden</i>	
Kants Lehre von der „Rechtspflicht gegen sich selbst“ und ihre möglichen Konsequenzen für das Strafrecht	448
<i>Georg Mabr</i>	
„nur weil er verbrochen hat“ – Menschenwürde und Vergeltung in Kants Strafrechtsphilosophie	469
<i>Reinhard Brandt</i>	
Immanuel Kant – Was bleibt?	500
Die Autoren	543
Personenregister	551

Siglen

Die Siglen beziehen sich auf den Abdruck der Schriften in der Akademie-Ausgabe von Kants *Gesammelten Schriften* (AA); nur die *Kritik der reinen Vernunft* wird nach der Paginierung der ersten (1781, A) und zweiten (1787, B) Auflage zitiert. Schriften Kants, für die keine Siglen angegeben sind, werden z.B. zitiert: AA IV 421.

AA	Immanuel Kant, Gesammelte Schriften (= Akademie-Ausgabe), hrsg. von der Preußischen / Deutschen / Göttinger / Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1900ff.
Anth	Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, in: AA VII.
GMS	Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, in: AA IV.
KpV	Kritik der praktischen Vernunft, in: AA V.
KrV	Kritik der reinen Vernunft (A: 1781; B: 1787), in: AA III u. IV.
KU	Kritik der Urteilskraft, in: AA V.
MAM	Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte, in: AA VIII.
MS	Metaphysik der Sitten, in: AA VI.
MSI	De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis, in: AA II.
Prol	Prolegomena zur einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können, in: AA IV.
RGV	Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, in: AA VI.
SF	Der Streit der Fakultäten, in: AA VII.
TP	Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis, in: AA VIII.
UDGTM	Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral, in: AA II.
WA	Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?, in: AA VIII.
WDO	Was heißt sich im Denken orientieren?, in: AA VIII.
ZeF	Zum ewigen Frieden, in: AA VIII.

Einleitung

Heiner F. Klemme

Mit seinem Ende 1783 in der *Berlinischen Monatsschrift* publizierten Aufsatz „Ist es rathsam, das Ehebündniß nicht ferner durch die Religion zu sanciren?“¹ gelingt dem Pfarrer und Mitglied der Berliner Mittwochsgesellschaft Johann Friedrich Zöllner nahezu *en passant* der große Wurf: in einer Anmerkung eine Frage zu formulieren, die die auch innerhalb der Aufklärungszirkel kontrovers geführte Debatte über ein Zuviel und ein Zuwenig an Aufklärung auf den Punkt bringt. Diese Frage versucht seitdem jeder zu beantworten, der sich in historischer Absicht mit der Philosophie der Aufklärung in ihrer Vielheit und Einheit beschäftigt oder ein plausibles Urteil über ihre Relevanz für die Gegenwart und Zukunft philosophischer Reflexion treffen möchte: „*Was ist Aufklärung?*“ Diese Frage, die beinahe so wichtig ist, als: was ist *Wahrheit*, sollte doch wol beantwortet werden, ehe man aufzuklären anfinge! Und noch habe ich sie nirgends beantwortet gefunden!“² Weil Zöllners Überzeugung nach eine konsequent säkular verstandene Aufklärung die „Köpfe und Herzen der Menschen“ verwirrt, „die ersten Grundsätze der Moralität“ ins Wanken bringt und „den Werth der Religion“³ herabsetzt, deutet sich bei ihm eine Kritik bestimmter Erscheinungsformen der Aufklärung an, die uns bis heute vertraut ist: Wer mit Verweis auf die innerweltliche Autorität der Vernunft für die kompromisslose Aufklärung der Menschen plädiert, die Alternativlosigkeit ihrer eingespielten sozialen Rituale und die Evidenzen ihrer tradierten Überzeugungen hinterfragt, führt uns nicht in eine bessere Zukunft, sondern vernichtet ihre Grundlage. Vernunft und Freiheit, Wissenschaft und Technik sind nicht die Vorboten einer Welt selbstbestimmter Lebensführung, sondern stellen Symptome eines Denkens dar, das uns in ein Zeitalter der

1 Reprint in: *Was ist Aufklärung? Beiträge aus der Berlinischen Monatsschrift*. In Zusammenarbeit mit Michael Albrecht ausgewählt, eingeleitet und mit Anmerkungen versehen von Norbert Hinske. 4., um ein Nachwort erweiterte Auflage, Darmstadt 1990, 107-116.

2 Zöllner 1990, 114.

3 Zöllner 1990, 114.

Kant und das Projekt einer Metaphysik der Aufklärung

Axel Hutter

I.

Der Begriff der Aufklärung besitzt einen systematisch-historischen Doppelaspekt. In rein systematischer Hinsicht verweist er auf das eigentümliche Streben nach freiem Wissen, d.h. nach vorurteilsloser Erkenntnis, das für das Selbstverständnis der Wissenschaften grundlegend ist. In rein historischer Hinsicht bezeichnet „Aufklärung“ eine Epoche in der Geschichte der europäischen Neuzeit, die sich zeitlich weitgehend mit dem achtzehnten Jahrhundert deckt. Diese historisch sehr spezifische Bedeutung kann freilich dadurch erweitert werden, dass man andere Geschichtsepochen in einem besonderen Verwandtschaftsverhältnis zur Aufklärung des achtzehnten Jahrhunderts begreift. In diesem Sinne hat sich etwa die Bezeichnung „griechische Aufklärung“ für das fünfte vorchristliche Jahrhundert Griechenlands eingebürgert.

Die folgenden Überlegungen werden an diese Grundbedeutungen des Aufklärungsbegriffs unmittelbar anknüpfen. Zugleich werden sie sich aber sehr entschieden gegen die ebenfalls weit verbreitete Ansicht wenden, der Begriff der Aufklärung ließe sich noch genauer durch seine historische wie systematische *Opposition zur Metaphysik* bestimmen. Es ist zwar richtig, dass die Kritik an der alten, überkommenen Metaphysik ein wichtiges Moment in der aufklärerischen Kritik des achtzehnten Jahrhunderts darstellt; wichtiger aber – und für das angemessene Verständnis der Aufklärung letztlich entscheidend – ist der Umstand, dass aus der Kritik des achtzehnten Jahrhunderts nicht zufällig, sondern mit innerer Konsequenz das große Unternehmen der kantischen Transzendentalphilosophie hervorgeht, eine

neue Metaphysik zu begründen, die sich gleichermaßen von der alten Metaphysik und einer pauschalen Metaphysikverwerfung abgrenzt.¹

Damit ist die Leitthese des Vortrags vorab angedeutet: Das kritische Unternehmen der kantischen Philosophie kommt nur dann vollständig in den Blick, wenn es in den übergreifenden Kontext einer kritischen Metaphysik der Aufklärung gestellt und aus ihm heraus begriffen wird. Denn die Metaphysik ist wesensmäßig ein philosophisches Unternehmen, das der Aufklärung nicht vorangeht, sondern aus dem Aufklärungsprozess selbst mit innerer Folgerichtigkeit hervorgeht; deshalb wird der Begriff der „Aufklärung“ verkürzt und am Ende sogar verfehlt, wenn man ihn der Metaphysik einfach pauschal entgegensetzt. Vielmehr ist der Aufklärungsbegriff erst dann angemessen bestimmt, wenn einsichtig wird, wie aus ihm die kritische Idee einer Metaphysik erwächst, die das Anliegen der Aufklärung fortführt und zugleich gegen eine Dialektik schützt, die im Aufklärungsprozess selbst angelegt ist.

Der folgende Gedankengang gliedert sich deshalb in zwei Teile: Im ersten Teil wird die Problematik einer Dialektik der Aufklärung exponiert und gezeigt, inwiefern Kants Philosophie an diese Problematik anschließt; der zweite Teil will dann den systematischen Grundriss von Kants Metaphysik der Aufklärung etwas genauer darlegen.

II.

Ein erster, zur anfänglichen Orientierung dienender Begriff von Aufklärung lässt sich aus seiner normalen Alltagsverwendung gewinnen. So spricht man von der notwendigen „Aufklärung“ des Patienten durch den Arzt vor einer anstehenden Operation. Hier ist die Aufklärung im Kern eine *Aufklärung des Unwissens*. Der Patient weiß nicht oder nur unzureichend, was ihm bevorsteht; der Arzt – als der Experte in dem fraglichen Wissensgebiet – klärt den Unwissenden auf, indem er ihm sein Wissen mitteilt.

Das von diesem Beispiel nahe gelegte Modell der Aufklärung ist einfach: dasjenige, was aufzuklären ist, ist das Nicht-Wissen oder (ein dem Nicht-Wissen gleichzusetzendes) falsches Wissen im Sinne eines sachlich

¹ Die Erkenntnis, dass Kants Vernunftkritik nur angemessen verstanden werden kann, wenn sie *zugleich* als Kritik der überkommenen Metaphysik und als Begründung einer neuen Metaphysik begriffen wird, beginnt sich in letzter Zeit auf breiterer Front durchzusetzen. Eine wichtige Station in dieser Befreiung vom Diktat eines vermeintlich „nachmetaphysischen“ Denkens markiert der Kongressband Henrich/Horstmann 1988.

unzutreffenden Vorurteils; beides – Unwissen und Vorurteil – wird in der „Aufklärung“ durch ein sachlich angemessenes Wissen ersetzt. Aufklärung ist somit im Kern Wissenszuwachs.

Die Lichtmetaphorik, die im Zusammenhang der „Aufklärung“ so wichtig ist, wird dann ebenfalls leicht verständlich. So wie die Dunkelheit die Abwesenheit des Lichts ist, so ist das Unwissen die Abwesenheit des Wissens. Die Aufklärung bringt Licht ins Dunkle, indem sie die nächtliche Leere des Unwissens mit dem kontinuierlichen Wissenszuwachs der Forschung anfüllt. Der Prozess der Aufklärung bewegt sich also in dieser Hinsicht auf einer linearen und kontinuierlichen Skala zwischen dem absolut dunklen Nullwert des reinen Nichtwissens und dem absolut lichten Maximalwert des Allwissens, der freilich vom Menschen niemals erreicht, sondern nur angestrebt werden kann.

Für ein angemessenes und unverkürztes Verständnis der Aufklärung ist es nun entscheidend, von diesem ersten und unmittelbaren Begriff der Aufklärung einen zweiten, reflexiven Begriff der Aufklärung zu unterscheiden. Diese reflexive Form der Aufklärung ist nicht länger eine *Aufklärung des Unwissens*, sondern eine *Aufklärung des Wissens*. Genau deshalb stellt sie eine genuine Form der Reflexion dar, weil sich in ihr das Wissen, als Wissen des Wissens, auf sich selbst bezieht.

Offenkundig kommt es hier nun vor allem darauf an, das Problem richtig zu kennzeichnen, auf das die reflexive Form der Aufklärung eine Antwort zu geben versucht. Denn es leuchtet zwar unmittelbar ein, dass das *Unwissen* ein Problem darstellt, welches mit Hilfe von Wissenszuwachs, also mit Hilfe des ersten Aufklärungsbegriffs zu lösen ist; genau deshalb leuchtet es aber zunächst überhaupt nicht ein, dass die Problemlösung, also das Wissen, selbst zum dialektischen Problem werden kann.

III.

Eine noch ganz vorläufige Exposition der nun zu thematisierenden Möglichkeit einer Dialektik der Aufklärung lässt sich – vor dem Hintergrund des soeben exponierten Begriffs der Aufklärung – im Ausgang vom Begriff des Wissens gewinnen. Die Souveränität und Macht, die das Wissen verleiht (oder zumindest verspricht), kann nämlich in eine neue Form der Ohnmacht umschlagen, wenn der Wissensfortschritt die Menge der Einzelerkenntnisse derart anwachsen lässt, dass der Überblick verloren geht. Gerade der mengenmäßige Zuwachs an Wissen – der als solcher nicht bezweifelt, sondern gerade vorausgesetzt wird – kann auf diese Weise auch als ein Weniger an Wissen, nämlich als ein Weniger an *bewusst angeeignetem* Wissen betrachtet werden. Die übergroße Menge an Teilerkenntnis-

sen verhindert die Einsicht in den Zusammenhang, verhindert also die Erkenntnis des Ganzen oder das Wissen des Wissens: Man sieht – wie es sehr treffend heißt – den Wald vor lauter Bäumen nicht mehr.

Historisch tritt diese Einsicht in die Möglichkeit einer Dialektik des Wissens und der Aufklärung beim platonischen Sokrates auf, dessen kritische Reflexion auf das überbordende Wissensangebot der Sophisten reagiert. So warnt Sokrates im Dialog *Protagoras* ausdrücklich nicht vor den Gefahren des Unwissens, sondern vor den Gefahren des „falschen“ Wissens. Und es ist bezeichnend für die reflexive Form der sokratischen Aufklärung, dass hier das „Falsche“ des Wissens nicht im Sinne einer sachlichen Unrichtigkeit verstanden wird, sondern in dem Sinne, dass für sich genommen richtiges Wissen auch dann schädlich sein kann, wenn es dem nach Wissen Strebenden für seine bewusste Lebensführung unbrauchbar ist und dergestalt die Seele von der Beschäftigung mit dem für sie wahrhaft brauchbaren Wissen abhält oder ablenkt.

Sokrates vergleicht den Sophisten mit einem Kaufmann oder Kleinrämer, der Kenntnisse (d.h. Nahrungsmittel nicht für den Körper, sondern für die Seele) verkauft und feilbietet. Er fährt dann fort:

Daß also nur nicht der Sophist uns betrüge, Freund, was er verkauft uns anpreisend, wie Kaufleute und Krämer mit den Nahrungsmitteln für den Körper tun. Denn auch diese verstehen selbst nicht, was wohl von den Waren, welche sie führen, dem Körper heilsam oder schädlich ist, loben aber alles, wenn sie es feil haben; noch auch verstehen es die, welche von ihnen kaufen, wenn nicht einer etwa ein Arzt ist [...] Ebenso auch die, welche mit Kenntnissen in den Städten umherziehen und jedem, der Lust hat, davon verkaufen und verhökern, loben freilich alles, was sie feil haben; vielleicht aber, mein Bester, mag auch unter ihnen so mancher nicht wissen, was wohl von seinen Waren heilsam oder schädlich ist für die Seele, und ebenso wenig wissen es die, welche von ihnen kaufen, wenn nicht etwa einer darunter in Beziehung auf die Seele ein Heilkundiger ist. (*Protagoras* 313c-e)

Es ist offenkundig, dass diese kritische Reflexion unmittelbar auf Wissen, nicht auf Unwissen reagiert: Sie reagiert auf einen kommerziellen Wissensmarkt, auf dem eine unüberschaubare Menge von Informationen angeboten wird. Die wahre Unterweisung oder Aufklärung ist deshalb für Sokrates jene subtile Kunst, die – wie die Heilkunst des Arztes – gerade dadurch zu helfen versteht, indem sie – wie eine Diät – dem Menschen etwas *nimmt* (während der Sophist marktschreierisch verspricht, immer neues Wissen zu *geben*).² Diese kritische Wende überführt die unreflektierte Aufklärung, die einfach dadurch zu nützen vermeint, dass sie Wissen

² Vgl. *Sophistes* 229-30. Das hier angedeutete Verständnis der sokratisch-platonischen Aufklärung findet sich ausführlich dargelegt in Wieland 1999.

vermehrt, in eine reflektierte Aufklärung, die nicht länger eine Kritik des Unwissens, sondern eine Kritik des Wissens ist.

Freilich ist diese Kritik des Wissens am Ende ebenfalls eine Kritik des Unwissens, jedoch eines Unwissens, das überhaupt erst durch das Wissen (und seine überbordende Quantität) möglich wird: So reagiert Sokrates kritisch auf die Unfähigkeit zu entscheiden, welches Wissen unter all dem angebotenen Wissen für die „Seele“, d.h. für die bewusste Lebensführung des Einzelnen förderlich oder schädlich ist. Der spezifische Sinn der sokratischen Aufklärung würde daher verkannt, wollte man sie bloß als Moralisierung des Wissens verstehen. Vielmehr wird in der moralischen Selbsterkenntnis nur eine selbstbezügliche Dimension des Wissens besonders deutlich, die letztlich jedem Wissen zu Grunde liegt.

Die reflexive Aufklärung reagiert mithin auf eine Gefahr, die in jeder unreflektierten Aufklärung des bloßen Unwissens angelegt ist; die Gefahr, durch die bloße Anhäufung von Einzelkenntnissen, die sich in kein verantwortbares Wissen mehr integrieren lassen, eine neue Unmündigkeit zu befördern. Eine solche Unmündigkeit, die durch die blinde Wissensakkumulation einer unreflektierten Aufklärung überhaupt erst möglich wird, droht jedoch den eigentlichen Zweck der Aufklärung, die reflexive Dimension der Selbsterkenntnis, wieder zu verdecken. Die kritische Rettung dieser Dimension gegen einen unreflektierten Begriff des Wissens ist aber – so meine These – das Projekt der *Metaphysik als einer Aufklärung der Aufklärung*.

IV.

Die von Kant geleistete Aufklärung der Aufklärung, die ich im Folgenden als eine *reflexive Metaphysik der Aufklärung* rekonstruieren will, knüpft deshalb nicht zufällig an Sokrates an, wenn sie zwischen dem Wissen, das für die Einzelwissenschaften kennzeichnend ist, und der Weisheit unterscheidet, welche die eigentümliche Wissensform der Philosophie darstellt. So heißt es bei Kant:

Einem jeden Vorwitz nachzuhängen und der Erkenntnißsucht keine andre Grenzen zu verstatten als das Unvermögen, ist ein Eifer, welcher der Gelehrsamkeit nicht übel ansteht. Allein unter unzähligen Aufgaben, die sich selbst darbieten, diejenige *auswählen*, deren Auflösung dem Menschen angelegen ist, ist das Verdienst der Weisheit. Wenn die Wissenschaft ihren Kreis durchlaufen hat, so gelangt sie natürlicher Weise zu dem Punkte eines bescheidenen Mißtrauens und sagt, unwillig über sich selbst: Wie viel Dinge giebt es doch, die ich nicht einseh! Aber die durch Erfahrung gereifte Vernunft, welche zur Weisheit wird, spricht in dem Munde des Sokrates mitten unter den Waaren eines Jahrmarkts mit heiterer Seele: Wie viel Dinge giebt es doch, die ich alle nicht brauche! (AA II 368f.; Hervorhebung: A.H.)

Vor diesem Hintergrund muss Kants oft zitiertes und oft missverstandenes Diktum von der „selbst verschuldeten Unmündigkeit“ verstanden werden, aus der die Aufklärung den Menschen befreien soll. Die Ursache der Unmündigkeit liegt nämlich Kant zufolge durchaus nicht an einem schlichten Unwissen, d.h. durchaus „nicht am Mangel des Verstandes, sondern der Entschliebung und des Mutes“, sich des Verstandes „ohne Leitung eines Andern zu bedienen“. Mut und Entschlossenheit bilden dergestalt bei Kant das Gegenstück zu „Faulheit und Feigheit“ – eine Opposition, die sich offenkundig nicht als Differenz zwischen Wissen und Unwissen verstehen lässt.³

Vielmehr reflektiert Kant auf die genuin praktisch verfasste Selbstbezüglichkeit jedes Wissens, die das wahrhaft aufgeklärte Denken in einem *Selbstdenken* begründet und allein durch diese Begründung von aller Bevormundung befreit. Die aufgeklärte Vernunft beruht demnach für Kant wesentlich auf dem nicht delegierbaren Risiko des selbstverantwortlichen Denkens, das bei Kant zum Einheitspunkt des menschlichen Wissens avanciert:

Selbstdenken heißt den obersten Proberstein der Wahrheit in sich selbst (d.i. in seiner eigenen Vernunft) suchen; und die Maxime, jederzeit selbst zu denken, ist die *Aufklärung*. Dazu gehört nun eben so viel nicht, als sich diejenigen einbilden, welche die Aufklärung in *Kenntnisse* setzen: da [...] öfter der, so an Kenntnissen überaus reich ist, im Gebrauche derselben am wenigsten aufgeklärt ist. (AA VIII 146 Anm.)

Der Reichtum an Kenntnissen steht also, wie Kant unzweideutig betont, nicht von vornherein im Einklang mit dem Motiv der Aufklärung, sondern kann in einer dialektischen Wendung ins Gegenteil der Aufklärung umschlagen.

Die „Faulheit und Feigheit“, die nach Kant der selbstverschuldeten Unmündigkeit zugrunde liegt, wird von hier aus als Hang zu der eigentümlichen Bequemlichkeit verständlich, *sich im Denken vertreten zu lassen*. „Habe ich ein Buch, das für mich Verstand hat, einen Seelsorger, der für mich Gewissen hat, einen Arzt, der für mich die Diät beurteilt, u.s.w.: so brauche ich mich ja nicht selbst zu bemühen“ (AA VIII 35). Das Denken der Aufklärung schlägt demnach dort in eine neue, selbstverschuldete Unmündigkeit um, wo es der Versuchung eines überwältigend bunten Wissensmarktes erliegt und die leidige Anstrengung des Selbstdenkens an Experten und Spezialisten delegiert. Ein solches Denken kann aber mit gutem Grund unmündig und damit unaufgeklärt genannt werden, wobei diese Unmündigkeit „selbstverschuldet“ ist, weil sie nicht Unwissen, sondern Wissen voraussetzt.

³ Vgl. AA VIII 35; *W.A.*

V.

Für die kritische Rekonstruktion der Metaphysik als Aufklärung der Aufklärung ist es nun von entscheidender Bedeutung, dass Kant mit dem soeben umrissenen Programm einer Aufklärung, die aus ihrer selbstverschuldeten Unmündigkeit herausführen will, in einer ganz expliziten und nachdrücklichen Weise das Programm einer Neubestimmung der Metaphysik verbindet. Die aufklärerische Kritik an der überkommenen Metaphysik, die Kant keineswegs zurücknehmen will, hat nämlich im Zuge des selbstverschuldeten Unmündigwerdens der Aufklärung zu einem, wie Kant sagt, „gänzlichen Indifferentismus“ geführt, der die ursprüngliche Humanität der Aufklärung konterkariert. Denn die unreflektierte Aufklärung schickt sich nach Kants Einsicht an, inmitten eines sich ständig beschleunigenden Wissensfortschritts zu einem „Überdruß“ am Wissen zu führen, der – so Kant weiter – „die Mutter des Chaos und der Nacht“ ist.⁴ Dieser auf paradoxe Weise aus dem Wissen geborenen Nacht gilt Kants reflexive Metaphysik der Aufklärung.

Kants *Kritik der reinen Vernunft* dient also, wie es in der Vorrede zur zweiten Auflage heißt, der „Beförderung einer gründlichen Metaphysik“ (KrV B XXXVI) – eine Wendung, die sich offenkundig *gleichmaßen* gegen die *nicht* gründliche Metaphysik der Tradition und die pauschale Metaphysikverwerfung des skeptischen Indifferentismus wendet. Die transzendente Vernunftkritik geht dabei von der grundlegenden Beobachtung aus, dass es aus philosophisch noch zu klärenden Gründen „unmöglich“ ist, dem Denken „die Fragen abzugewöhnen“, die unweigerlich auf das Programm einer Metaphysik der Aufklärung führen. Denn diese Fragen, so Kant,

sind so mit der Natur der Vernunft verwebt, daß wir ihrer nicht los werden können. Auch alle Verächter der Metaphysik, die sich dadurch ein Ansehen heiterer Köpfe geben wollen, hatten, selbst Voltaire, ihre eigene Metaphysik. Denn ein jeder wird doch etwas von seiner Seele denken (AA XXIX 765).

Der Hinweis auf die Seele ist hier sehr instruktiv. Denn er macht deutlich, dass Kant die Notwendigkeit einer Erneuerung der Metaphysik unter Bedingungen der neuzeitlichen Aufklärung deshalb für unumgänglich hält, weil das in einer spezifischen Weise „freie“ Wissen der Aufklärung wesensmäßig in der fundamentalen Freiheit des selbstbewußten Verhältnisses des Menschen zu sich selbst (Seele) verankert ist.

Die Möglichkeit einer Dialektik der Aufklärung ergibt sich nun aus dem Umstand, dass das freie Selbstbewußtsein des Menschen im reflexi-

⁴ Vgl. Kants Vorrede zur ersten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* (KrV A X).

ven Bezug auf sich selbst zwar jeder Aufklärung zu Grunde liegt, durch ein einseitiges und verkürztes Verständnis des aufgeklärten Wissens aber fortschreitend untergraben und gefährdet werden kann. Im kritischen Gegenzug hierzu lassen sich bei Kant alle Grundfragen einer Metaphysik der Aufklärung in die *eine Frage* zusammenfassen: „Was ist der Mensch?“ (AA IX 25).⁵ Dabei ist bei Kant die Überzeugung leitend, dass der Mensch sich zwar auch auf eine unmetaphysische oder sogar antimetaphysische Weise verstehen kann, dass er sich aber auf diese Weise nicht vollständig verstehen kann, sondern in der Einseitigkeit seines Selbstverständnisses eine Dunkelheit seines bewußten Selbstbezuges fördert, die dem Programm der Aufklärung direkt zuwiderläuft.

Die kritische Erkenntnis von der Fundierung des gegenständlichen Wissens in einem ungegenständlichen Selbstwissen des Menschen ist dergestalt geeignet, die Aufklärung über sich selbst aufzuklären. Kant bringt diese kritische Erkenntnis in einem zentralen Lehrstück seiner Transzendentalphilosophie auf den Begriff, das zwar häufig angeführt, doch selten in seiner systematischen Tragweite verstanden wird: im Lehrstück vom „Primat der reinen praktischen Vernunft in ihrer Verbindung mit der spekulativen“ (AA V 119ff.).⁶ Denn die reine praktische Vernunft ist bei Kant genau jenes Grundvermögen des freien reflexiven Selbstwissens, das allem anderen Wissen zu Grunde liegt und daher einen „Primat“ besitzt, den es kritisch zu verteidigen gilt gegenüber einem Monopolanspruch der gegenständlichen, „spekulativen“ Wissensform. Daher sagt Kant: Die reine praktische Vernunft, „wenn allererst dargetan worden, daß es eine solche gebe, bedarf keiner Kritik. Sie ist es, welche selbst die Richtschnur zur Kritik alles ihres Gebrauchs enthält“ (AA V 16).

Auch hier wäre es völlig verfehlt, Kants kritischen Ansatz bei der reinen praktischen Vernunft als eine Moralisierung des Wissens zu verstehen und dadurch zu bagatellisieren. Vielmehr macht Kant mit seiner Lehre vom Primat der reinen praktischen Vernunft erneut deutlich, dass am Ende *jedes* Wissen in einer selbstbezüglichen Freiheitsdimension des Menschen begründet ist, die in der genuin moralischen Vernunftkenntnis nur besonders deutlich wird. Eine über die Grenzen der Moralphilosophie hinaus verallgemeinerte Lehre vom *Primat der reinen praktischen Vernunft in ihrer Verbindung mit der spekulativen* führt aber genau auf jenes Projekt, das hier als Metaphysik der Aufklärung rekonstruiert werden soll.

5 Vgl. hierzu Hutter 2003, 88ff.

6 Vgl. Hutter 2003, 150ff.

Denn Kant selbst verknüpft den Begriff der Metaphysik mit seinem Programm einer reflexiven Rückbesinnung auf das zunächst moralisch zu deutende Selbstverhältnis der menschlichen Freiheit:

kein moralisches Prinzip gründet sich [...], wie man wohl wähnt, auf irgend einem *Gefühl*, sondern ist wirklich nichts anders, als dunkel gedachte *Metaphysik*, die jedem Menschen in seiner Vernunftanlage beiwohnt; wie der Lehrer es leicht gewahr wird, der seinen Lehrling über den Pflichtimperativ und dessen Anwendung auf moralische Beurtheilung seiner Handlungen *sokratisch* zu katechisiren versucht (AA VI 376).

Ganz offenkundig stellt sich Kant hier in die Tradition der sokratischen Aufklärung, die er auf eine neue Weise fortführen will, indem er sie an die gegenüber der antiken Sophistik veränderte Gestalt der Dialektik der Aufklärung im achtzehnten Jahrhundert anpaßt.

VI.

Die konkrete Durchführung von Kants Metaphysik der Aufklärung setzt mit der systematischen Unterscheidung zwischen einer endlichen oder bedingten Erkenntnisweise sowie einer unendlichen oder unbedingten Erkenntnisweise ein, die für die Architektur der transzendentalen Vernunftkritik schlechthin grundlegend ist und von Kant terminologisch in die systematische Leitdifferenz von Verstand und Vernunft gefasst wird. In diesem Sinne sagt Kant mit großem Nachdruck:

Die Unterscheidung der *Ideen*, d. i. der reinen Vernunftbegriffe, von den Kategorien oder reinen Verstandesbegriffen, als Erkenntnissen von ganz verschiedener Art, Ursprung und Gebrauch, ist ein so wichtiges Stück zur Grundlegung einer Wissenschaft, welche das System aller dieser Erkenntnis a priori enthalten soll, daß ohne eine solche Absonderung Metaphysik schlechterdings unmöglich oder höchstens ein regelloser, stümperhafter Versuch ist [...] Wenn Kritik der reinen Vernunft auch nur das allein geleistet hätte, diesen Unterschied zuerst vor Augen zu legen, so hätte sie dadurch schon mehr zur Aufklärung unseres Begriffs und der Leitung der Nachforschung im Felde der Metaphysik beigetragen, als alle fruchtlose Bemühungen, den transzendenten Aufgaben der reinen Vernunft ein Gnüge zu tun, die man von je her unternommen hat, ohne jemals zu wähen, daß man sich in einem ganz andern Felde befände als dem des Verstandes und daher Verstandes- und Vernunftbegriffe, gleich als ob sie von einerlei Art wären, in einem Striche hernannte. (AA IV 328f.)

Mit anderen Worten: die kritische Unterscheidung von Vernunftideen und Verstandeskategorien ist Kant zufolge *das* zentrale Lehrstück einer transzendental erneuerten Metaphysik der Aufklärung.

Dabei ist es für das nähere Verständnis von Kants Metaphysik der Aufklärung entscheidend, dass die qualitative Differenz zwischen Ver-

stand und Vernunft nicht als simpler Dualismus missverstanden werden darf. Vielmehr verhalten sich die vielen Verstandeserkenntnisse zur *einen* Vernunftidee wie die Teile zum Ganzen: Sie sind von der Vernunfteinheit qualitativ verschieden und gerade *in dieser Verschiedenheit* – als Teile – auf das Ganze bezogen. Der Begriff des Teils impliziert deshalb den notwendigen Verweis auf ein Ganzes, das vorauszusetzen ist, um überhaupt von einem Teil sprechen zu können.

Dabei lässt sich leicht zwischen einem Ganzen unterscheiden, das selbst wiederum Teil eines umfassenderen Ganzen ist, und einem Ganzen, das selbst nicht als Teil gedacht werden kann, weil es exakt dadurch definiert ist, das schlechthin Umfassende zu sein, über das hinaus nichts Größeres gedacht werden kann. Das erstgenannte Ganze könnte man das relative oder bedingte Ganze nennen, das letztgenannte hingegen das absolute oder unbedingte Ganze. Wird also irgend etwas als „Teil“ gedacht, dann bewegt sich das Denken – wenn es die logischen Implikationen des Begriffs „Teil“ konsequent zu Ende denkt – über das relative Ganze zum unbedingten Ganzen, das die logische Bedingung der Möglichkeit darstellt, überhaupt etwas als „Teil“ zu verstehen.

Das unbedingte Ganze lässt sich nun – und das ist für den weiteren Gedankengang entscheidend – nicht in gleicher Weise thematisieren wie ein Teil oder ein bedingtes Ganzes. Denn einem relativen Ganzen kann das Bewusstsein *gegenübertreten* und es in einer äußeren Relation thematisieren, von der das thematisierte Ganze und das Bewusstsein jeweils einen Teil bilden. Dem unbedingten oder absoluten Ganzen kann das Bewusstsein jedoch offenkundig nicht in gleicher Weise objektivierend gegenübertreten, da dann das Bewusstsein ein Teil außerhalb des absolute Ganzen wäre, das absolute Ganze also selbst zu einem Teil der übergreifenden Relation zwischen Ganzem und Bewusstsein würde, was der Definition des absoluten Ganzen unmittelbar widerstreitet. Das absolute Ganze kann sich deshalb nur *selbst* thematisieren, weil das Denken, welches das absolute Ganze thematisiert, nur als ein *Teil* des Thematisierten zu verstehen ist. Von Kant wird dieser zentrale Gedanke folgendermaßen ausgedrückt:

Der Erfahrungsgebrauch, auf welchen die Vernunft den reinen Verstand einschränkt, erfüllt nicht ihre eigene ganze Bestimmung. Jede einzelne Erfahrung ist nur ein Teil von der ganzen Sphäre ihres Gebietes, das *absolute Ganze aller möglichen Erfahrung* ist aber selbst keine Erfahrung und dennoch ein notwendiges Problem für die Vernunft, zu dessen bloßer Vorstellung sie ganz anderer Begriffe nötig hat, als jener reinen Verstandesbegriffe, deren Gebrauch nur immanent ist, d.i. auf Erfahrung geht, so weit sie gegeben werden kann, indessen daß Vernunftbegriffe auf die Vollständigkeit, d.i. die kollektive Einheit der ganzen möglichen Erfahrung, und dadurch über jede gegebene Erfahrung hinausgehen. (AA IV 327f.)

Kant nennt demnach die stets relative Erkenntnisweise, die auf Einzel- und Teilerkenntnisse abzielt, den Verstand; die Vernunft thematisiert

hingegen das *absolute Ganze aller möglichen Erfahrung*, das aus den angegebenen Gründen selbst *keine* Erfahrung, also Teil eines größeren Ganzen sein kann, sondern allein in der Form einer vernünftigen Selbsterkenntnis zu thematisieren ist.

Bei aller Verschiedenheit von Verstandes- und Vernunftkenntnis gilt es aber festzuhalten, dass es sich bei *beiden* Erkenntnisweisen um Formen der Einheitsbildung handelt, da Erkenntnis *als* Erkenntnis für Kant stets Synthesis, d.h. Verbindung und In-Beziehung-Setzen ist.⁷ Allerdings gewinnt das Einheitsmoment, das den Verstand als Erkenntnisvermögen ausmacht, im Zuge der Verstandeserkenntnis nur eine relative Geltung und bleibt so eher unthematisch; die Vernunftkenntnis ist hingegen bei Kant gerade dadurch definiert, dass sie das dem Verstand Unthematische und Verborgene reflexiv ins Bewusstsein hebt und auf diese Weise nicht nach *einer* Einheit der Erkenntnis, sondern nach *der* Einheit der Erkenntnis fragt.⁸ „So bezieht sich“, wie Kant es formuliert, „die Vernunft nur auf den Verstandesgebrauch“, „um ihm die Richtung auf eine gewisse Einheit vorzuschreiben, von der der Verstand keinen Begriff hat, und die darauf hinaus geht, alle Verstandeshandlungen in Ansehung eines jeden Gegenstandes in ein *absolutes Ganzes* zusammen zu fassen“. (KrV B 383)

VII.

Der Mensch, der die Naturwirklichkeit mit dem Verstand zu erkennen vermag, geht genau deshalb selbst im Naturzusammenhang *nicht* auf, da das stets bedingte Wissen des Verstandes ein Wissen „von ganz verschiedener Art, Ursprung und Gebrauch“ zur Bedingung seiner Möglichkeit hat. Dieses aus transzendentaler Freiheit entspringende unbedingte Selbstwissen der Vernunft versucht Kants kritische Metaphysik der Aufklärung gegen dogmatische wie skeptische Missverständnisse gleichermaßen zu verteidigen.

Das dogmatische Missverständnis verkennt die qualitative Differenz zwischen Verstandes- und Vernunftbegriffen und versucht ein positives Verständnis der letzteren am Leitfaden des vertrauten Gebrauchs der ersteren zu gewinnen. Dieses Unternehmen einer dogmatischen Metaphy-

7 „Der Verstand mag ein Vermögen der Einheit der Erscheinungen vermittelt der Regeln sein, so ist die Vernunft das Vermögen der Einheit der Verstandesregeln unter Prinzipien.“ (KrV B 359)

8 Der „eigentümliche Grundsatz der Vernunft“ besteht also, wie Kant es formuliert, genau darin, „zu der bedingten Erkenntnis des Verstandes das Unbedingte zu finden, womit die Einheit desselben vollendet wird“. (KrV B 364)

sik muss aber Kant zufolge notwendigerweise misslingen, da sich Vernunftbegriffe nicht in derselben Weise rechtfertigen lassen wie Verstandesbegriffe.

Das skeptische Missverständnis schließt aus dem Scheitern der dogmatischen Metaphysik vorschnell auf die Unmöglichkeit einer jeden Metaphysik. Denn die Skepsis teilt mit der Dogmatik gerade den systematischen Grundirrtum: die Vermischung von Verstandes- und Vernunftbegriffen. Gerade deshalb leuchtet der Skepsis, wie Kant kritisch darlegt, der Fehlschluss vom Scheitern der Dogmatik auf die Nichtrealität der Vernunftbegriffe überhaupt ein.

Gegenüber der dogmatischen wie skeptischen Neutralisierung der spezifischen Geltungsweise der metaphysischen Begriffe macht der kritische Weg Kants die Eigenlogik der Vernunftbegriffe geltend, die allesamt aus der transzendentalen Freiheit des Menschen entspringen. Diese zentrale Einsicht begründet aber die entscheidende Wende in Kants kritischer Metaphysik: die kopernikanische Wende zum Primat der praktischen Vernunft, d.h. zur Maßgeblichkeit jener Vernunft, welche die Wirklichkeit nicht länger als ein gegenständlich Gegebenes, sondern als ein Ensemble von Mitteln für Zwecke begreift, als ein Ensemble mithin, das in letzter Instanz auf einen unbedingten Zweck verweist, der sich nicht wiederum zu einem Mittel für höhere Zwecke depotenzieren lässt.⁹

Die Antwort auf die nicht anthropologisch, sondern metaphysisch gemeinte Vernunftfrage „Was ist der Mensch?“ lautet also bei Kant am Ende, dass der Mensch sich erst dort angemessen selbst versteht, wo er seine natürliche Existenz als Mittel für jenen unbedingten Selbstzweck begreift, der sich in der unbedingten Autonomie der Vernunft artikuliert. Dass dies keineswegs eine abstrakte oder leere Auskunft ist, zeigen jene besonders beeindruckenden Passagen in Kants Werk, die mit großer Eindringlichkeit die Selbsterfahrung des Menschen in der Spannung zwischen natürlicher und vernünftiger Existenz vergegenwärtigen.

Die wohl beeindruckendste dieser Passage steht am Ende der *Kritik der praktischen Vernunft*, wo es heißt:

Zwei Dinge erfüllen das Gemüth mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht [...]: *der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir.* [...] Das erste fängt von dem Platze an, den ich in der äußern Sinnenwelt einnehme, und erweitert die Verknüpfung, darin ich stehe, ins unabsehlich Große mit Welten über Welten und Systemen von Systemen [...] Das zweite fängt von meinem unsichtbaren Selbst, meiner Persönlichkeit, an und stellt mich in einer Welt dar, die wahre Unendlichkeit hat [...] Der erstere Anblick einer zahllosen Weltenmenge vernichtet gleichsam meine Wichtigkeit, als eines *tierischen Geschöpfs*

⁹ Vgl. Marquard 1973, 42.

[...] Der zweite erhebt dagegen meinen Werth, als einer *Intelligenz*, unendlich durch meine Persönlichkeit, in welcher das moralische Gesetz mir ein von der Tierheit und selbst von der ganzen Sinnenwelt unabhängiges Leben offenbart [...] (AA V 161f.)

Diese Passage, die es wahrlich verdient, aus dem Museum für häufig zitierte, aber kaum mehr ernst genommene Zitate befreit zu werden; diese Passage macht erneut Kants leitende Einsicht deutlich, dass der Mensch von vornherein in metaphysische Überzeugungen verstrickt ist, und zwar deshalb, weil er Mensch und damit ein Vernunftwesen ist, dem *wahre Unendlichkeit* zukommt. Die Frage ist also nie, ob er eine Metaphysik besitzt oder nicht, sondern stets, ob er eine schlechtere oder bessere Metaphysik besitzt. Deshalb sagt Kant sehr treffend:

Daß der Geist des Menschen metaphysische Untersuchungen einmal gänzlich aufgeben werde, ist eben so wenig zu erwarten, als daß wir, um nicht immer unreine Luft zu schöpfen, das Atemholen einmal lieber ganz und gar einstellen würden. Es wird also in der Welt jederzeit, und was noch mehr, bei jedem, vornehmlich dem nachdenkenden Menschen Metaphysik sein. (AA IV 367)

VIII.

Die Dialektik der Aufklärung, die mit einer ungelösten Dialektik der Vernunft einhergeht, lässt sich von hier aus durch die abschließende Überlegung bestimmen, dass eine politische Aufklärung, die sich von einem auf den bloßen Verstand verkürzten Vernunftbegriff leiten lässt, stets Gefahr läuft, die genuin metaphysische Idee der Freiheit auf eine gelungene Form der natürlichen und damit endlichen Selbsterhaltung zu reduzieren. Eine solche Verwechslung der unendlichen Freiheit mit der endlichen Natur führt aber notwendigerweise zu einer Versperrung jener genuin politischen Dimension im menschlichen Selbstverständnis, die nicht den endlichen Zwecken der natürlichen Selbsterhaltung, sondern allein den Anforderungen einer metaphysischen Selbsterhaltung der Vernunft entspringt. Ein strikt naturalisierter Begriff der menschlichen Selbsterhaltung kann deshalb nur auf eine *Selbsterhaltung ohne Selbst* hinauslaufen, weil sich der Mensch nur in einem Freiheitszusammenhang als wahrhaft unendliche Person verstehen und erhalten kann.

Die quantitativ enorme Vermehrung an positivem Wissen, die jeder epochale Wissensschub mit sich bringt, scheint zwar notwendig zu einer Verminderung der relativen Bedeutung des Wissens zu führen, das der je Einzelne besitzt. Dies darf aber nicht dazu verleiten, die absolute Bedeutung und die darin implizierte Undelegierbarkeit des Selbstdenkens, die nach Kant dem Projekt der Aufklärung zu Grunde liegen, zu relativieren und damit ins Gegenteil ihrer selbst zu verkehren. Angesichts der *quantita-*

tiven Übermacht des fremden Wissens in einer professionalisierten Experten- und Spezialistenkultur vermag das Selbstdenken des je Einzelnen somit nur dann den unverfügbaren Rang eines letzten Probersteins der Wahrheit zu wahren, wenn ihm mit guten Gründen ein *absolutes* Moment zugesprochen werden kann, dessen immanente *Unendlichkeit* sich in qualitativem Sinne von der relativen Übermacht der äußeren Wissensmenge unterscheidet.

Paradigmatisch für ein solches Vorgehen ist Kants reflexive Antwort auf den Wissensschub der klassischen Physik und Astronomie, der sich mit dem Namen Newtons verbindet. Es steht nun m.E. außer Zweifel, dass wir spätestens seit Beginn des 20. Jahrhunderts (etwa in der modernen Physik und Biologie) einen *neuen* Wissensschub von vielleicht bislang unbekanntem Ausmaß erleben, der bis heute andauert; ebenso unzweifelhaft erscheint mir aber auch, dass die dringende Notwendigkeit einer reflexiven Antwort auf diesen Aufklärungsschub des Unwissens vermittels einer erneuerten Aufklärung des Wissens zwar bisweilen deutlich als Aufgabe gesehen wurde, aber bis heute nicht wirklich geleistet worden ist.

Wenn meine These richtig ist, dass das Resultat einer erfolgreichen Reflexion der Aufklärung eine undogmatische *Metaphysik der Aufklärung* ist, dann wäre es geradezu naiv und weltfremd zu meinen, wir lebten in einem nachmetaphysischen Zeitalter. Das Gegenteil ist richtig: Wir leben – hoffentlich – erneut in einem vormetaphysischen Zeitalter. Aus dieser aktuellen und systematisch motivierten Problemlage ergibt sich demnach am Ende meines Vortrags die konkrete Möglichkeit, aber auch die konkrete Verpflichtung, die metaphysischen Epochen der Tradition mit neuen Augen zu betrachten, um zu erkennen, dass wir heute zum wiederholten Male vor der Aufgabe stehen, die Moderne vor den Pathologien einer unreflektierten, dogmatisch verfestigten Aufklärung und einer daraus notwendig entspringenden schlechten Verstandesmetaphysik der verabsolutierten Endlichkeit zu bewahren.

Literatur

- Henrich, D. / Horstmann, R.-P. (1988): *Metaphysik nach Kant?*, Stuttgart.
Hutter, Axel (2003): *Das Interesse der Vernunft*, Hamburg.
Marquard, Odo (1973): *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, Frankfurt am Main.
Wieland, Wolfgang (1999): *Platon und die Formen des Wissens*, 2. Aufl., Göttingen.