

AEMAET

Wissenschaftliche Zeitschrift für Philosophie und Theologie
<http://aemaet.de>, ISSN 2195-173X

Das ‘Ding an sich’: Ja oder nein?*

Kritische Bemerkungen zum Verhältnis Immanuel Kants
und Dietrich von Hildebrands

Rainer Schubert**

2015

Zusammenfassung

Der bekannte Unterschied zwischen der Kantischen Erkenntnistheorie und der Christlichen Philosophie in der Tradition von Aristoteles und Thomas von Aquin besteht in der Frage: Was ist das Ding an sich? Kann es erkannt werden: ja (Aristoteles/Thomas) oder nein (Kant). Der Essay versucht, Elemente herauszuarbeiten, die einen Hinweis geben auf eine Synthese zwischen den zwei Positionen, indem zentrale Aspekte der Erkenntnistheorie Dietrich von Hildebrands auf der einen Seite und epistemologische Aspekte bei Kant auf der anderen Seite diskutiert werden. Bezugnehmend auf die Frage, worin die Realität der Dinge besteht, während sie produziert werden (z. B.

*Der Text wird hier unter der Creative-Commons-Namensnennung-Lizenz (CC BY 3.0) veröffentlicht. Erscheinungsdatum 12.08.2015.

**Dr. phil., Univ.-Prof. em. der Babes-Bolyai Universität Klausenburg. A-1180 Wien, Severin Schreiber-Gasse 25/9. Epost: rainer.schubert@XYZ (replace ‘XYZ’ by ‘hochschule-heiligenkreuz.at’)

ein Haus oder die Kantische Zeit-Linie), gibt der Essay die Antwort, dass weder Dietrich von Hildebrand noch Kant die Rolle der „Poiesis“ in ihrer Erkenntnistheorie ausreichend diskutieren. Die Realität der „Poiesis“ bietet die Möglichkeit einer Synthese zwischen Dietrich von Hildebrand und Kant.

Abstract

The thing in itself: yes or no. Critical remarks on the relation between Immanuel Kant and Dietrich von Hildebrand

The well-known difference between the Kantian theory of knowledge and Christian Philosophy in the tradition of Aristotle and Thomas Aquinas consists of the question: What is the thing in itself? Can it be recognized: yes (Aristotle/Thomas) or no (Kant). The essay tries to work out elements which give a hint to a synthesis between the two positions by discussing central aspects of Dietrich von Hildebrands theory of knowledge on the one hand and Kantian epistemological aspects on the other hand. Focusing on the question what the reality of things is while they are being produced (e.g. a house or the Kantian time-line) the essay answers that neither Dietrich von Hildebrand nor Kant are discussing sufficiently the role of ‘Poiesis’ in their theory of knowledge. The reality of ‘Poiesis’ offers the possibility of a synthesis between Dietrich von Hildebrand and Kant.

1 Problemstellung

Seit dem spektakulären Auftreten Immanuel Kants mit seiner „Kritik der reinen Vernunft“ (KrV), ob in der ersten (1781) oder zweiten (1787) Auflage, ergibt sich für die christliche Philosophie, die vielfach einer aristotelisch-thomistischen Denkrichtung folgt, ein Spannungsfeld, das bis zum heutigen Tag die Reflexion in

Atem hält. Während Kant all seinen Überlegungen in der KrV eine prononciert erkenntnistheoretische Ausrichtung gibt und das „Sein“ entwertet, weil es kein reales Prädikat sei,¹ denkt die aristotelisch-thomistische Philosophie, wenn sie sich dem Problem der Erkenntnis zuwendet, von eben diesem „Sein“ her, kurz gesagt also „ontologisch“. Kommt Kant aufgrund seiner Frage „Was kann ich wissen?“ zur berühmten Unterscheidung zwischen „Erscheinung“ und „Ding an sich“, wobei letzteres für das erkennende Subjekt zwar „denkbar“, aber nicht „erfahrbar“ sei, so stellt sich für die ontologisch argumentierende christliche Philosophie, die das „An sich“ der Dinge, d. h. ihr Wesen, wenn auch abgestuft für erkennbar hält, die Frage Kants überhaupt nicht. Sie bleibt außer Ansatz. Das Sein des Wesens, letzteres als die Zentralkategorie des Aristoteles, als etwas in sich und für sich Bestehendes (kath' hautó bzw. a se), dieses Sein also entziehe sich jeder subjektiven Machbarkeit durch den Menschen und lasse sich von ihm nicht vorschreiben, wie es zu sein oder nicht zu sein hat. Es sei nur dann erfassbar, wenn wir uns auf eine Erkenntnis einstellen, welche die Wesensnotwendigkeiten hinnimmt und nicht konstruiert, empfängt und nicht fordert, Wesenszüge entdeckt, aber nicht erfindet.

Dieses Spannungsfeld zwischen konstruierendem Erkenntnis-subjekt und von diesem unabhängigen Sein kennt freilich auch seine Extreme. Hier wäre zum einen der radikale Solipsismus eines Max Stirner in seinem Buch „Der Einzige und sein Eigentum“ zu nennen („Ich hab' mein Sach' auf nichts gestellt“), auf der anderen Seite im – durchaus verständlichen – Gegenzug gegen dieses Extrem das Gegenteil, das vom späten Heidegger aufzuspüren versucht wird. Nach Walter Biemel habe Heidegger die Frage gestellt: „Gibt es ein Erscheinen ohne den Subjekt-Ansatz,

¹(Kant 2003, KrV B 626).

also ohne ein Wesen, für das etwas erscheint?“²

Während der radikale Solipsist die Auffassung vertritt, dass mit seinem Tod die Welt untergeht, würde ein Radikalontologe sagen, das Sein gäbe es auch, wenn gar keine Menschen existierten. Beide Positionen sind Zuspitzungen und Übertreibungen. Während der Solipsist ständige, aber von ihm nicht eingestandene ontologische Voraussetzungen machen muss, etwa die von ihm nicht erfundene Sprache, in der er sich ausdrückt, kommt der Ontologe nicht darum herum, ein Wesen anzunehmen, welches imstande ist, das Sein auch zu vernehmen. Der vom Menschen gewiss unabhängig existierende Mond weiß selbst nicht, dass er der Mond ist.

Mit diesem Spannungsfeld ist auch die Problemstellung vorgezeichnet, der die weiteren im Titel der vorliegenden Abhandlung angekündigten kritischen Bemerkungen entspringen. Dabei wird folgendermaßen argumentiert. Von einem noch genau zu klärenden Standpunkt aus, der als „technikphilosophisch“ bezeichnet werden kann, werden Lücken aufgezeigt, die sowohl bei Hildebrand als auch bei Kant vorliegen, wobei der Versuch, diese Lücken zu füllen, bei aller Unmöglichkeit, die eine Position auf die andere zu reduzieren, doch zumindest skizzenhaft in die Richtung einer Synthese weist: Gibt es bei Kant ein ontologisches bzw. „realistisches“ Moment, d. h. eines, wo die Unterscheidung zwischen „Erscheinung“ und „Ding an sich“ sinnlos ist, und gibt es im Gegenzug dazu die Möglichkeit, ein Äquivalent zum „Ding an sich“ in der ontologisch ausgerichteten Realerkenntnis Hildebrands einzuführen? Der Versuch, diese beiden Fragen zu beantworten, wird aufzeigen müssen, was in diesem Zusammenhang unter „technikphilosophisch“ zu verstehen ist. Die Argumentation beginnt bei Hildebrand, wendet sich dann kritisch Kant zu, um schließlich, angereichert um die Ausführungen, die sich

²(Biemel 1973, S. 102).

um Kant drehen, wieder zu Hildebrand und seiner „realistischen Phänomenologie“ zurückzukehren. Schließlich wird darauf hingewiesen,³ dass das zur Diskussion stehende Spannungsfeld in den großen Zusammenhang von Mensch-Technik-Natur hineinreicht.

2 Kritische Bemerkungen zu Hildebrand

In einer Vorlesung, wo es um die „Erkenntnis konkreter Wirklichkeit“ geht⁴ sagt Hildebrand, übrigens in scharfer Entgegensetzung zu Heidegger,⁵ Folgendes:

„Das Haus, das ich sehe, prätendiert ja zu existieren, und zwar unabhängig von mir. Es prätendiert ja autonom zu sein, es gibt sich in einer ganz anderen Weise wie wenn ich einen Schmerz in meinem Finger fühle. Bei dem Schmerz in meinem Finger nehme ich nicht an, daß er sich irgendwo außerhalb von mir und von meinem Erleben befindet. Nein. Aber das Haus prätendiert zu existieren, auch bevor ich es gesehen

³Vgl. vor allem Abschnitt fünf dieses Textes: „5 Zur Wesenserkenntnis aus Freiheit“.

⁴Die folgenden Zitate Hildebrands sind einer Teilveröffentlichung der Salzburger Vorlesungen Hildebrands: „Wesen und Wert menschlicher Erkenntnis“ (1964) entnommen. Diese erste Teilveröffentlichung trägt den Titel: „Das Cogito und die Erkenntnis der realen Welt“. Einführende Worte zu dieser ersten Teilveröffentlichung schrieb Josef Seifert (Hildebrand 1993).

⁵Wenn man vom Cogito ausgeht, ist Hildebrand vollkommen zuzustimmen, wenn er die Ansicht Heideggers zurückweist, welcher meint, dass die Frage nach der unabhängigen Existenz der Außenwelt sinnlos ist, weil sich das Dasein immer schon in der Welt befinde und daher bei den Dingen sei. Heidegger denkt allerdings nicht vom Cogito her, sondern fragt, auch in Gemeinschaft zu seinem Lehrer Husserl, warum das Dasein immer dazu neigt, von einem Cogito her zu denken. Heidegger hat aber das Problem nie wirklich gelöst. Insofern ist der Ausgang vom Cogito, den auch Hildebrand hier wählt, weiterhin berechtigt. (Zu all diesen Problemen vgl.: (Schubert 1995, 2004)).

habe, und auch dazubleiben, wenn ich es nicht mehr sehe. Das Urdatum, das Urphänomen der objektiven Existenz liegt für diejenigen Dinge, die sich als nicht zu uns gehörig präsentieren, gerade darin, dass sie unabhängig davon, ob unser Bewußtsein sie erfaßt oder nicht, bestehen.“⁶

In der Tat weiß man zunächst nicht, was dagegen zu halten wäre. Ein Fußgänger, der durch die Straßen der Stadt geht, wird, wenn er keinem solipsistischen Wahn erliegt, die Welt gehe mit seinem Tod unter, zugeben müssen, dass die Häuser, an denen er vorbeigeht, unabhängig von ihm existieren und es sie evtl. schon vor seiner Geburt gegeben hat bzw. sie voraussichtlich nach seinem Tod weitergeben wird. Dennoch ist auf ein *technikphilosophisches* Detail hinzuweisen, das nunmehr ins Zentrum der hiesigen Argumentation führt. Dass ein Haus unabhängig von mir bzw., allgemein gesprochen, vom Bewusstsein eines Menschen oder von Menschen überhaupt existiert, gilt *nach* seiner Fertigstellung, gilt für das fertige Haus. Was aber ist das Haus *während* seiner Fertigstellung? Worin besteht sein ontologischer Status bzw. seine Realität, während es fertiggestellt wird? Da sich ein Haus nicht selbst baut, aber auch weder von Gott noch einer außermenschlichen Natur gebaut wird, steht es während seiner Fertigstellung in eminenten Abhängigkeit vom Menschen, der es baut. Diese Überlegung rührt von der wichtigen technikphilosophischen Unterscheidung her, dass die Gesamtheit aller Dinge in zwei Kategorien zerfällt: in solche Dinge, die wir machen, und in solche, die wir nicht machen. Häuser fallen unter die erste Kategorie, viele außermenschlichen Dinge (z. B. Sterne, die meisten Pflanzen und Tiere) unter die zweite. Im Rückgriff auf Aristoteles könnte folgende Stelle herangezogen werden:

⁶(Hildebrand 1993, S. 7).

„Aber wenn das Haus da ist, kann es nicht mehr gebaut werden, also wird nicht mehr das Haus, sondern das, was noch Baumöglichkeit hat, gebaut. Dessen Verwirklichung also ist das Bauen, und das Bauen ist eine Art Bewegung.“⁷

Es kommt hier auf das herstellerische Verhalten an, auf die „*hexis poietiké*“, als welche Aristoteles die Technik bzw. die *techné*, im weitesten Sinn als Kunst verstanden, charakterisiert.⁸ Besonders wichtig ist aber, dass es sich, wie eben im Falle des Bauens, um eine „Art der Bewegung“ handelt, und die Realität der Bewegung nur fassbar ist, *während* sie abläuft. Es handelt sich um den aktuellen Übergang aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit, wobei die Möglichkeit selbst auf Wirklichkeit hin angelegt sein muss, andernfalls sie nicht zum Ziel kommt. Aus Wasser oder aus Gas lässt sich kein Tisch machen, weil diese Materialien keine entsprechende Verwirklichungsmöglichkeit besitzen. Ferner bedarf es eines Tischlers, der wirklich einer ist und sich nicht nur einbildet, einer zu sein, der also *wirklich ein möglicher* Tischler ist, auch wenn er abends etwa bei einem Glas Bier sitzt. *Causa materialis*, *formalis*, *efficiens* und *finalis* spielen während der herstellerischen Bewegung zusammen.

Diese kritischen Bemerkungen gegenüber Hildebrand sprengen keineswegs den erkenntnistheoretischen Rahmen seiner Realphilosophie. Es geht um die „Unabhängigkeit“ des Tisches während seiner Abhängigkeit von uns. Als Hersteller des Tisches *erkennt* der Tischler seinen Tisch, während er ihn herstellt und auch nachher, wenn der Tisch „prätendiert unabhängig vom Tischler zu sein“. Der Tischler ist kein Solipsist, desgleichen der Baumeister nicht, wenn er sein Haus baut und es nachher betrachtet, der Komponist nicht, während er komponiert oder nachher, wenn er

⁷(Aristoteles 1956, 201 b 10; S. 89).

⁸(Vgl. Aristoteles 1972, 1140 a 10).

sein Werk anhört. Die kritischen Bemerkungen verstehen sich als eine Ergänzung innerhalb eines Denkansatzes, für den die Kantische Unterscheidung zwischen „Erscheinung“ und „Ding an sich“ schlichtweg sinnlos ist. Der Tisch wird vom Menschen erzeugt: was sollte, darüber hinausgehend, ein für den Tischler unerkennbarer „Tisch an sich“ sein? Von der Poiesis her, also technikphilosophisch verstanden, kann es kein „Ding an sich“ geben, weil wir das Ding ja selbst produzieren und nicht nur mittels gewisser Kategorien in Raum und Zeit „anschauen“. Der Tischler ist ferner Wesensgesetzen der Materie unterworfen, deren Verletzung während der Herstellung den Tisch misslingen lässt. Diese Wesensgesetze muss er hinnehmen und darf sie nicht willkürlich konstruieren oder erfinden. Bei allen Unterschieden zwischen Platon und Aristoteles kennt auch ersterer aufgrund seiner „realistischen“ Ideenlehre die Wesensgesetzlichkeit, welcher der Tischler während seiner Arbeit unterworfen ist, beispielsweise beim Anfertigen einer Weberlade.

„Sokrates: Und wie? Wenn ihm die Lade während der Arbeit zerbricht, wird er eine andere wieder machen, indem er auf die zerbrochene sieht oder wieder auf jenes selbige Bild, nach welchem er auch die zerbrochene gemacht hatte? Hermogenes: Auf jenes dünkt mich.“⁹

Nach diesem „poietischen“ Einwurf gegenüber Hildebrand kommen wir nunmehr zu einem „poietischen“ Einwand gegenüber Kant. Wie zuvor angekündigt, werden technikphilosophische Potentiale in Form von „Poiesis“ in der Erkenntnislehre Hildebrands und derjenigen Kants freigelegt, um den Vergleich beider Lehren im Hinblick auf die Frage „Ding an sich: Ja oder nein?“ ziehen zu können. Nach dem technikphilosophischen Einwurf gegenüber

⁹(Platon 2001, Kratylos, 389 b).

Hildebrand fragt es sich nun, wo der entsprechende Hebel bei Kant anzusetzen wäre.

3 Kritische Bemerkungen zu Kants Vorstellung von der ‘Zeit’

Auch wenn die KrV ein umfangreiches Werk darstellt, so hat sie doch ein Herzstück, dem alle noch so verzweigten Gedanken entspringen. Kurz gesagt, wird die überschwengliche Vernunft auf ihre Erfahrbarkeit überprüft, d. h. nach Kant mittels Kategorien auf die Anschauungsformen Raum und Zeit hin restringiert, wobei die Zeit gegenüber dem Raum einen Vorrang hat, insofern sich der Raum auf die äußeren Erscheinungen, die Zeit sich aber auf Erscheinungen *überhaupt* bezieht, d. h. auch auf räumlich nicht ausgedehnte, wie beispielsweise die Abfolge von Erscheinungen, die sich dem „Ich“ darbieten, wenn es reflektiert. Im Zeitbewusstsein verdichtet sich also die ganze KrV.

„Wenn ich a priori sagen kann: alle äußere Erscheinungen sind im Raume und nach den Verhältnissen des Raumes a priori bestimmt, so kann ich aus dem Prinzip des innern Sinnes ganz allgemein sagen: alle Erscheinungen überhaupt, d. i. alle Gegenstände der Sinne, sind in der Zeit und stehen nothwendigerweise in Verhältnissen der Zeit.“¹⁰

Im Sinne des vorhin angekündigten „poietischen“ bzw. technikphilosophischen Einwandes gegenüber Kant richtet sich das Augenmerk auf die Frage, wie die Anschauungsform der Zeit selbst wiederum erzeugt wird, auch wenn es zunächst den Anschein hat, eine „poietische“ Frage an das Zeitbewusstsein, wie

¹⁰(Kant 2003, (KrV, B 51).

es Kant vorstellt, stehe im Widerspruch zum apriorischen Charakter der „Anschauungsform Zeit“.

Wie sich herausstellen wird, ist dies auch ein Widerspruch, der allerdings in der Konzeption des Zeitbewusstseins durch Kant bereits seinen Niederschlag findet. An einer wenig beachteten, aber umso wichtigeren Stelle sagt Kant, nämlich dort, wo es um die Anwendung der Kategorien auf Gegenstände der Sinne überhaupt geht,¹¹ dass wir uns die Zeit

„nicht anders vorstellig machen können, als unter dem Bilde einer Linie, so fern wir sie ziehen, ohne welche Darstellungsart wir die Einheit ihrer Abmessung gar nicht erkennen könnten, imgleichen, daß wir die Bestimmung der Zeitlänge, oder auch der Zeitstellen für alle inneren Wahrnehmungen immer von dem hernehmen müssen, was uns äußere Dinge Veränderliches darstellen, folglich die Bestimmungen des inneren Sinnes gerade auf dieselbe Art als Erscheinungen in der Zeit ordnen müssen, wie wir die der äußeren Sinne im Raume ordnen; mithin, wenn wir von den letzteren einräumen, daß wir dadurch Objekte nur so fern erkennen, als wir äußerlich afficirt werden, wir auch vom inneren Sinne zugestehen müssen, daß wir dadurch uns selbst nur so anschauen, wie wir innerlich von uns selbst afficirt werden, d.i. was die innere Anschauung betrifft, unser eigenes Subjekt nur als Erscheinung, nicht aber nach dem, was es an sich selbst ist, erkennen.“¹²

Wir stellen uns also nach Kant die Zeit notwendigerweise in Form einer geraden Linie vor, „sofern wir sie ziehen“ oder „in“

¹¹(Kant 2003, KrV B 150ff.).

¹²(Kant 2003, KrV B 156).

deren Ziehen bzw. während wir sie ziehen, weil wir sonst zu keinen Zeitbestimmungen fähig wären. Die Verräumlichung der Zeit in Form einer geraden Linie, die im Begriffe ist, von uns gezogen zu werden (also nicht eine fertige Linie auf dem Papier) bietet gleichsam Halt wie ein sich entwickelndes Lineal, das wir der freien Hand unterlegen zwecks Produktion einer geraden Linie in jedem Augenblick.¹³

Worin besteht nun der „poietische“ Einwand gegenüber Kant? Die gerade Linie, so fern sie sich durch uns in Produktion befindet, ist ein konstitutives Analogon der Zeit, aber nicht die Zeit selbst, weil wir uns unter der „Zeit an sich“ nach Kant nichts vorstellen können. Die Gerade-in-Produktion ähnelt der Zeit, ist sie aber nicht. Dennoch handelt es sich um ein unverzichtbares Bild als *conditio sine qua non*, um uns der Zeit bewusst zu werden.

Wenn man nun die Gerade-in-Produktion für sich selbst betrachtet, gewissermaßen als Werkstatt, in der das Zeitbewusstsein erzeugt wird, so lässt sich durchaus aristotelisch, d. h. „poietisch“ argumentieren. Freilich ist als Vorbemerkung hiezu darauf hinzuweisen, dass Kant zwischen zwei Vorstellungen hin und her schwankt, was die gerade Linie als Analogon der Zeit betrifft. In KrV B 50 ist die Rede von einer ins Unendliche fortgehenden Linie (ohne ein linieziehendes Subjekt), in KrV B 156 sagt Kant, dass wir uns die Zeit „nicht anders vorstellig machen können, als unter dem Bilde einer Linie, so fern wir sie ziehen“. Es ist keine überflüssige Spitzfindigkeit, auf diesen Umstand hinzuweisen, weil eine „poietische“ Auffassung der geraden Zeitlinie eviden-

¹³Zur Frage, warum wir uns die Zeit notwendigerweise als eine gerade Linie vorstellen, vgl. die in diesem Zusammenhang verdienstvolle Abhandlung von Branislav Petronievics „Warum stellen wir uns die Zeit als eine gerade Linie vor?“ (Petronievics 1902, S. 420). Petronievics denkt allerdings nicht von der poietischen Bewegung her und kann daher, auch wenn ihm sonst in vielerlei Hinsicht Recht zu geben ist, den wichtigen Gedanken Kants, die gerade Linie sei nur dann ein Bild der Zeit, während wir sie ziehen, nicht fassen.

terweise nur dann möglich ist, wenn „wir“ sie ziehen. Während bei der ersten Formulierung einer ins Unendliche fortgehenden Linie höchstwahrscheinlich Galilei Pate gestanden ist, kann die zweite Formulierung aristotelisch gedeutet werden. Beispielsweise könnte nach dem Galileischen Trägheitsprinzip eine ideale, dahinrollende und abfärbende Kugel auf einer idealen Fläche eine ideale Linie „ins Unendliche fortgehend“ ziehen, da nach Galilei unter der Annahme von Kräftefreiheit ein Körper in Ruhe oder „in gleichförmig geradliniger Bewegung verharrt.“ Wenn *wir* hingegen die Linie ziehen, bedarf es, aristotelisch gesprochen, einer Bewegungsursache, einer „causa efficiens“, ohne welche die Bewegung nicht stattfände. „Poietisch“ gesprochen, lassen sich dann auf den zweiten und für Kant entscheidenden Fall, die vier *causae* des Aristoteles anwenden, zumal es sich um ein „Während“ der Herstellung handelt, um eine gerade Linie, die im Begriff ist, von uns gezogen zu werden, also um einen permanenten Übergang aus einer Potentialität in eine Aktualität, nämlich in jedem Augenblick (Zeit-Punkt), in welchem die gerade Linie um diesen Augenblick weiter vorrückt. Die „causa efficiens“ sind dabei „wir“ im Sinne eines Gattungssubjekts, die „causa formalis“ wäre die ideale Gerade, die der *causa efficiens* vorschweben muss, um die „causa materialis“, die konkrete, als real gedachte Linie auf Kurs zu halten. Die „causa finalis“ betrifft dann den Zweck dieser herstellerischen Handlung, die in jedem Augenblick vollendet ist. Der Zweck besteht darin, sich ein fassbares Bild von der Zeit zu machen. Man denke hier nicht nur an den eben erwähnten „Zeit-Punkt“, sondern auch an den Ausdruck „Zeit-Raum“ (z. B. „innerhalb eines Zeitraums von fünf Jahren“), oder eben an die „Zeit-Linie“ im alltäglichen Sinn, deren Zweck es ist, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft graphisch auf einer Tafel etwa zu veranschaulichen. Nebenbei sei darauf hingewiesen, dass wir überhaupt die Geometrie, auch die im 19. Jahrhundert aufkommende sphärische Geometrie als ein Analogon der Zeit auffassen

könnten. Was wäre weiters etwa ein „Zeit-Dreieck“, wenn wir, durchaus mit Kant gesprochen, „uns keine Linie denken, ohne sie in Gedanken zu ziehen [...]“¹⁴

Poietisch aufgefasst gibt es aber, wie vorhin im Falle des Tischlers, der den Tisch erzeugt, kein „Ding an sich“, weil wir das Ding selbst in die Existenz bzw. sein Sein bringen. So wie es sinnlos wäre, hinter einem von uns produzierten Tisch noch einen unerkennbaren „Tisch an sich“ anzunehmen, so ist es auch im Falle der Geraden sinnlos, darüber hinaus noch eine „gerade Linie an sich“ zu postulieren. Was bei all diesen Überlegungen nun schlagend wird, ist, wieder mit Kant gesprochen, der Umstand, dass wir im analogischen Denken einen sinnlich erfassbaren Gegenstand einem sinnlich nicht erfassbaren unterlegen, wobei der sinnliche zwar keine Ähnlichkeit mit dem unsinnlichen hat, wohl aber die Regel der Reflexion in beiden Fällen dieselbe oder zumindest ähnlich ist. Kant bringt im §59 seiner *Kritik der Urteilskraft* ein Beispiel, das zwar aus der Politik stammt, mutatis mutandis aber auch auf die Verräumlichung der Zeit zutrifft. So können wir beispielsweise über einen despotischen Staat in Analogie zu einer Handmühle reflektieren.

„Denn zwischen einem despotischen Staate und einer Handmühle ist zwar keine Ähnlichkeit, wohl aber zwischen den Regeln, über beide und ihre Causalität zu reflectiren.“¹⁵

Wenn also der Zeit eine räumliche Poiesis als konstitutives Bild unterstellt wird, die Regel der Reflexion aber kein „Ding an sich“ enthält, würde dann im (eindimensionalen) „Zeit-Raum“ des Selbstbewusstseins (Zeit-Linie) der Unterschied zwischen „Erscheinung“ und „Ding an sich“, oder auf das Ich rückbezogen, die Unterscheidung zwischen dem sich selbst erscheinenden Ich

¹⁴(Kant 2003, KrV B 154).

¹⁵(Kant 1968, S. 352).

und dem „Ich an sich“¹⁶ hinfällig. Insofern wäre dies ein Eingriff in das Gesamtkonzept der KrV, da ja die Zeit jene zentrale Anschauung ausmacht, auf die sich alle Phänomene beziehen müssen. Die „realistische“ Phänomenologie hätte hier, unter Einbeziehung der poetischen Interpretation des Kantischen Zeitbewusstseins, zweifellos gewonnen. Das „Ding an sich“ resp. das „Ich an sich“ wäre eine völlig überflüssige Annahme. Ja sie wäre, um mit Hildebrand zu reden, nicht nur überflüssig, sondern würde auch dem ontologischen Realitätscharakter des „Ich denke“ nicht gerecht und, so gesehen, zu einem unhaltbaren Solipsismus führen, der das Selbstbewusstsein nur für eine Konstruktion, aber keine Wirklichkeit hält. Dass jeder Subjektivismus, auch der transzendente Kants, in einen Solipsismus mündet, ist einer der wesentlichen Einwände, die Hildebrand gegenüber Kant vorbringt. Man möge sich, so legt Hildebrand dem Leser nahe, den Widerspruch klarmachen, in welchen Kant verfällt, wenn er sinngemäß sagt:

„‘Alles Erkennen ist eine Konstruktion. Es ist nicht ein Erfassen von etwas, wie es ist, sondern wir sind von dem Ding an sich, von dieser Realität, dadurch getrennt, daß wir alles mit unseren Anschauungsformen und Verstandeskategorien verarbeiten, und daß die Welt, wie sie vor uns steht, nicht etwas ist, was unabhängig von dem menschlichen Geist existiert, sondern ein Produkt, das das Subjekt aufgebaut hat mit seinem Geiste.’“¹⁷

¹⁶(Vgl. Kant 2003, KrV B 156).

¹⁷(Hildebrand 1993, S. 24).

4 Schlüsse aus der bisher dargestellten Kontroverse – Zu einer alternativen Lesart der Kritik der reinen Vernunft

Wenn man trotz der in sich konsequenten ontologischen Denkweise Hildebrands, welche das „kritische Geschäft“ Kants mangels jeder Wesenserkenntnis in einem konstruktivistischen Solipsismus verenden lässt und andererseits im Glauben daran, dass dies nicht das Letztgemeinte der Erkenntnistheorie Kants sein kann, nach einer Synthese zwischen Kant und Hildebrand sucht, dann bedarf es eines geänderten Blicks auf die Kritik der reinen Vernunft. Dass, ontologisch gedacht, die Unterscheidung zwischen „Erscheinung“ und „Ding an sich“ zu Widersprüchen führt, wurde schon, abgesehen von den großen deutschen Idealisten Fichte, Schelling und Hegel, von anderen bedeutenden Zeitgenossen Kants bemerkt. Zu erinnern wäre hier an den berühmten Ausspruch F. Jacobis, der sinngemäß sagt, man könne ohne das „Ding an sich“ nicht ins System Kants kommen und mit dem „Ding an sich“ nicht in ihm bleiben. An dieser „Kausalitätsfalle“ haben sich viele Epigonen abgearbeitet. Man kann ihr aber durch eine geänderte Lesart der Kritik der reinen Vernunft von vornherein ausweichen und die Zwickmühle, wie sie Jacobi formuliert, umgehen. Durch die dominante Stellung der KrV im Opus Kants wird nämlich leicht übersehen, dass die KrV von Kant selbst insgesamt unter einen normativen Anspruch gestellt wird, der von Imperativen über Postulate bis hin zu einer juristischen Norm reicht. Letztere drückt sich in der berühmten „*quaestio iuris*“ aus bzw. in der „Deduktion“ von Begriffen und Urteilen, die auf ihre „Rechtmäßigkeit“ hin zu befragen sind.

„Die Rechtslehrer, wenn sie von Befugnissen und Anmaßungen reden, unterscheiden in einem Rechtshandel die Frage über das, was Rechtens ist (*quid iuris*),

von der, die die Thatsache angeht (quid facti), und indem sie von beiden Beweis fordern, so nennen sie den erstern, der die Befugniß oder auch den Rechtsanspruch darthun soll, die Deduktion“.¹⁸

Das Gesamtkonzept der KrV gehorcht also einem Sollen und keinem Sein, auch wenn es kein weltliches Gericht gibt, das über die Befugnis der Transzendentalphilosophie Recht spricht. Das Konzept der KrV ist präskriptiv und nicht deskriptiv, deontologisch und nicht ontologisch zu verstehen. An diesem zweideutigen Erbe, die KrV einerseits ontologisch, andererseits normativ lesen zu können, ist Kant selbst nicht ganz schuldlos. Nach ihm lautet ja die zentrale Frage der KrV: „Was kann ich wissen?“ und nicht „Was soll ich nicht erkennen?“. Letztere Frage entspringt der praktischen Vernunft, unter der nach Kant letztlich auch die ganze theoretische Vernunft steht. Die praktische Vernunft hat Vorrang. Sie ist die positive Kehrseite des Negativums „Ding an sich“. (Vgl. hierzu die Vorrede KrV 2. Aufl. XXIV). Man könnte sogar sagen, dass es sich beim Zusammenhang von praktischer und theoretischer Vernunft um ein rationales, neuzeitliches Analogon zum biblischen Sündenfall handelt. Im Falle Kants wird die Vernunft dann mit Antinomien bestraft, wenn sie das „Essensverbot“ überschreitet und wie Gott erkennen möchte, d. h. in Form einer „intellektuellen Anschauung“, die meint, transzendente Begriffe direkt anschauen zu können.¹⁹ Abgesehen von „Postulaten des empirischen Denkens überhaupt“ steht die ganze KrV, d. h. die Transzendentalphilosophie Kants unter einem praktischen Postulat, d. h. unter einer Norm bzw. unter einem Sollen.²⁰

¹⁸(Kant 2003, KrV B 116).

¹⁹(Vgl. Kant 2003, KrV 307).

²⁰Würden wir uns nach Ansicht der „realistischen Phänomenologie“ in entsprechender Weise auf die Erfassung von notwendigen Wesensgesetzen ein-

Diese Sichtweise bestätigt Kant in seinem Opus Postumum durch zwei hier eigens anzugebende Bemerkungen, wobei die eine von einem Imperativ der Selbsterkenntnis handelt, der sich auf die ganze theoretische Philosophie erstreckt, die andere die Transzendentalphilosophie unter ein Postulat stellt.

ad 1):

„Das Selbstbewußtseyn der Anschauung und des Denkens zusammen vereinigt in einer Vorstellung ist das Erkenntnis und der Imperativ dem der Verstand sich selbst unterwirft (nosce te ipsum) ist das Princip sein Subjekt als Objekt der Anschauung zu einem Begriffe zu machen oder jenes diesem unterzuordnen.“²¹

ad 2):

„Transsc. Phil. ist nicht eine Hypothese (zu einer anderweitigen Absicht) sondern ein Postulat der theoretisch-speculativen und moralisch-praktischen Vernunft weil Philosophie ein Absolut Ganzes ist.“²²

Was passiert aber, wenn sich das Zentrum der Selbst-Anschauung, nämlich die Zeit, zugunsten einer „realistischen Phänomenologie“ verschiebt, d. h. von einer formalen zu einer materialen

stellen, so könnte es gar nicht zum Antinomienproblem wie bei Kant kommen. Dies ist eine der wichtigsten Aussagen Josef Seiferts in seinem Buch „Überwindung des Skandals der reinen Vernunft. Die Widerspruchsfreiheit der Wirklichkeit – trotz Kant“ (Seifert 2001). Die grundlegende Kritik an Kant, die Seifert übt, würde eine separate Abhandlung erfordern, um die Berechtigung von Seiferts Ausführungen würdigen, sie aber auch kritisieren zu können. Die vorliegende Abhandlung versteht sich als eine Art Prolegomenon dazu.

²¹(Kant 2003, Opus postumum, Handschriftl. Nachlaß, Convolut VII bis XIII).

²²(Kant 2003, Opus postumum, Handschriftl. Nachlaß, Convolut I bis VI).

Bedeutung überwechselt, von der Form, wie sie bei Kant vorliegt, in die Wirklichkeit, wie sie Hildebrand konzipiert?

Wenn es zu einer solchen Verschiebung kommt, wie gezeigt wurde, d. h. wenn sich das Selbstbewusstsein durch seine poetisch zu verstehende Verräumlichung zu einer realistischen Phänomenologie hin bewegt, ändert sich auch das Anwendungszentrum der Normativität. Der zentrale erkenntnistheoretische Imperativ würde dann lauten: „Erkenne wirklich“ (d. h. nicht nur „als ob“). Die Normativität, d. h. der nunmehr in die realistische Phänomenologie transformierte, positive Sinn des „Dinges an sich“ bezieht sich auf die Wesenserkenntnis. Weil nämlich, wie einleitend gefordert²³ nach einem Äquivalent für das „Ding an sich“ in der Wesenserkenntnis gesucht wird, die negative Seite seiner Unerkennbarkeit sich aber realistischerweise auflöst, bleibt noch zu fragen, was mit der positiven Seite, die nach Kant die menschliche Freiheit ausmacht, geschehen soll. Die Antwort könnte lauten: Aus der praktischen Vernunft heraus, d. h. aus Freiheit, sollen wir uns für das Wesen der Dinge entscheiden, und zwar dann, wenn die Poiesis, d. h. die Technik, auf konstitutive Weise mit einbezogen wird. Aufgrund dieser Schwerpunktverlagerung gerät nun die Wesensphilosophie unter einen normativen Anspruch, der aber mit ihren eigenen Mitteln nicht gerechtfertigt werden kann. Die verständliche Frage, ob dies überhaupt nötig sei, da doch das Wesen in seinem gesetzlichen Sein, auch was ethische und juristische Werte betrifft, für sich selbst spreche, ist mit Ja zu beantworten. Auf den Menschen bezogen drückt sich dieses Ja in der Frage aus, die beispielsweise H. Jonas gestellt hat: „Soll der Mensch sein?“²⁴ Es wird hier nicht nur nach einem Sein gefragt, sondern nach einem Sollen dieses Seins. Die Frage ist nur technikphilosophisch verstehbar, insofern der Mensch

²³(Vgl. S. 5).

²⁴(Vgl. Jonas 1983, S. 96).

ab dem 20. Jahrhundert vor der Freiheit steht, sein eigenes Sein auslöschen zu können.²⁵

Aus all diesen Überlegungen lässt sich nun eine Sichtweise gewinnen, die zu einer möglichen Synthese zwischen der Erkenntnistheorie Kants und derjenigen Hildebrands führen könnte. Die bisher aufgezeigten Spuren zu dieser Synthese sollten dabei angesichts des Phänomens „Technik“ in einen größeren Zusammenhang gestellt werden.

5 Zur Wesenserkenntnis aus Freiheit

Wem die bisherigen zugestandenermaßen abstrakten (jedoch nötigen) Überlegungen zu weltfremd sind, dem ließe sich antworten, dass die aufgeworfenen Probleme einem tiefgreifenden Kontext entspringen, auch wenn sie zum Quellpunkt eine unscheinbare Stelle aus der *Kritik der reinen Vernunft* haben, nämlich die Veräumlichung der Zeit durch eine gerade Linie. Was sich hier im Mikrobereich der Philosophie abspielt und in Spurenelementen zu einer Kontroverse über das „Ding an sich“ angesichts einer realistischen Phänomenologie führt, ist wie ein schmales Fenster, durch das wir auf eine viel weitere Landschaft blicken. Den Vertretern der Wesenserkenntnis ist unbedingt darin Recht zu geben, dass die Erkenntnis dazu da ist, Wesensgesetze zu entdecken, die vom Menschen nicht konstruierbar sind, auf die wir nur stoßen, die wir aber nicht erfinden, so wie Kolumbus Amerika zwar entdeckt, aber nicht erfunden hat. Auf der anderen Seite ist bei allen technischen Erfindungen, die wirklich funktionieren und unsere Lebenswelt in akzeptabler und nicht in kontraproduktiver Weise permanent verändern, zu fragen, wieso dies möglich ist, wie also ein konstruierendes Denken erfolgreich in das Wesen der Dinge eingreifen kann. Offensichtlich gibt es einen *konstitutiven* Zusam-

²⁵Z. B. durch die Atombombe.

menhang zwischen Technik und Wesen.²⁶ Und wieder zeigen sich zwei Extreme: eine Wesenserkenntnis, welche die Technik unberücksichtigt lässt und eine Technik, wo es umgekehrt zugeht: sie funktioniert, klammert aber die Frage nach dem „Sein“ bzw. nach dem „Wesen der Technik“ aus. Diesem Problem der „Seinsvergessenheit“ in der funktionierenden Technik hat sich besonders der spätere Heidegger zugewendet,²⁷ das Problem wird aber auch im Gespräch Heideggers mit der Zeitschrift „Der Spiegel“ aus dem Jahre 1966 (publiziert am 31.Mai 1976) angerissen:

„Der Spiegel: ‘Warum sollten wir von der Technik so stark überwältigt werden [...]?’ Heidegger: ‘Ich sage nicht überwältigt. Ich sage, wir haben noch keinen Weg, der dem Wesen der Technik entspricht.’ Der Spiegel: ‘Man könnte Ihnen doch ganz naiv entgegenhalten: Was soll hier bewältigt werden? Es funktioniert ja alles. Immer mehr Elektrizitätswerke werden gebaut. Es wird tüchtig produziert. Die Menschen werden im hochtechnisierten Teil der Erde gut versorgt. Wir leben im Wohlstand. Was fehlt hier eigentlich?’ Heidegger: ‘Es funktioniert alles. Das ist gerade das Unheimliche, daß es funktioniert und daß das Funktionieren immer weiter treibt zu einem weiteren Funktionieren und daß die Technik den Menschen immer mehr von der Erde losreißt und entwurzelt. [...]’²⁸

Weitere bedeutende Stimmen sind in diesem Zusammenhang zu nennen: aus der Phänomenologie etwa E. Husserl *Die Krisis*

²⁶(Vgl. Schubert 2012, 2013).

²⁷(Vgl. Heidegger 1962).

²⁸(Heidegger 1988, S. 98).

der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie,²⁹ aus dem Neukantianismus E. Cassirers Schrift *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*,³⁰ wo ebenfalls der Erosionsprozess beschrieben wird, dem der Substanzbegriff durch den Funktionsbegriff ausgesetzt ist. Desgleichen ist auf die Sozialenzyklika von Papst Benedikt XVI. *Die Liebe in der Wahrheit (Caritas in Veritate)*³¹ hinzuweisen, in der auf die Technik tiefgreifend Bezug genommen wird.³²

Wesen ohne Technik und Technik ohne Wesen sind die beiden Pole, an denen unschwer die vorhin dargelegte Problematik abgelesen werden kann: bei der Wesenserkenntnis Hildebrands wurde das fehlende „poietische“, d. h. technische Moment, kritisch unter die Lupe genommen, bei Kant im Gegenteil das Wesensmoment in der Konstruktion des Zeitbewusstseins. Die Argumentation führte angesichts der Dazwischenkunft von „Technik“ oder, wie H. Jonas sagen würde, des „entfesselten Prometheus“ zur Frage, die ohne das Ereignis „Technik“ unverständlich bliebe und geradezu absurd klingt: „Soll das Sein sein?“, bzw. vom empfangenden Subjekt her verstanden: „Soll der Mensch sein?“. Es muss also einen Imperativ geben, der uns sagt, wir sollen auf Wesensgesetze stoßen und sie nicht konstruieren. Dieser Imperativ macht aber auch der Wesenserkenntnis klar, dass das technische Moment nicht übersprungen werden darf, weil es zur Konstitution des Wesens gehört. Da die Technik das gesamte Sein des Menschen in Frage stellt, stehen wir auch ununterbrochen vor Fragen, die wir aus Freiheit heraus, d. h. aus der praktischen Vernunft beantworten sollen.

Besonders virulent wird dieses Spannungsfeld bei der Problematik des prä-positiven Rechts, dem Naturrecht in seiner dop-

²⁹(Husserl 1977).

³⁰(Cassirer 1994).

³¹(Benedikt XVI. 2009).

³²(Vgl. Benedikt XVI. 2009, Kap. 6).

pelsinnigen Bedeutung: die „Natur des Rechts“ und das „Recht der Natur“. Da der größte Gegenspieler des Begriffs „Natur“ in der „Technik“ besteht (ein Spannungsfeld, das bis in die Terminologie hineinreicht, mit der wir es beschreiben³³), stehen sämtliche naturrechtlichen Begriffe auf dem Spiel und müssen immer wieder neu durchdacht werden. Die in Frage stehenden Begriffe betreffen nicht nur die außermenschliche Natur und ihr Recht auf „Sein“, sondern vor allem die „Natur des Menschen“, deren Zentrum ohne Zweifel der Begriff „Person“ darstellt. Die entsprechenden Reflexionen über den menschlichen Lebensanfang und das menschliche Lebensende, aber auch der ganze „Lebenslauf“ des menschlichen Selbstbewusstseins stehen hier zur Debatte. Die normative Frage: „Soll das Sein sein?“ lässt, solange es Technik gibt, den Menschen nicht mehr zur Ruhe kommen. Wenn Heidegger die Frage stellt „Wie müssen wir denken?“,³⁴ so wäre aufgrund der Auseinandersetzung zwischen der Kantischen Erkenntnistheorie und einer realistischen Phänomenologie abgeändert zu fragen: „Wie sollen wir denken?“. Während das Modalverb „müssen“ aus Notwendigkeit heraus eine Notwendigkeit bedenkt, geht es beim Modalverb „sollen“ darum, aus Freiheit eine Notwendigkeit einzusehen. Da die Technik den Menschen ununterbrochen vor diese Freiheit stellt, nämlich der Natur entsprechen, sie aber auch verfehlen zu können (zum Unterschied von toten Körpern, die über dieses Können nicht verfügen, wie etwa ein aus der Hand gelassener Stein fallen „muss“, aber nicht fallen „soll“), steht er auch ununterbrochen unter der Norm, Wesenserkenntnis betreiben zu sollen. Wir sehen: das unscheinbare Problem, mittels einer geraden Linie unser Zeitbewusstsein zu erzeugen, wächst sich in der Auseinandersetzung mit der realistischen Phänomenologie zum Spannungsfeld von Mensch-Technik-Natur aus. Auf dieses

³³(Vgl. Knaup 2012).

³⁴(Heidegger 1962, S. 40).

Spannungsfeld hinzuweisen, war aber Absicht der vorliegenden Abhandlung.

6 Literaturverzeichnis

- Aristoteles (1956). *Physikalische Vorlesung*. Hrsg. und übers. von Paul Gohlke. Paderborn: Schöningh.
- (1972). *Nikomachische Ethik*. Hrsg. von Günther Rolfes Eugen und Bien. Auf der Grundlage der Übersetzung von Eugen Rolfes. Hamburg: Meiner.
- Benedikt XVI., (Papst) (2009). *Die Liebe in der Wahrheit – die Sozialenzyklika 'Caritas in veritate'*. Hrsg. von Wolfgang Huber. Freiburg; Basel; Wien: Herder.
- Biemel Walter und Heidegger, Martin (1973). *Martin Heidegger in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*. Reinbek (bei Hamburg): Rowohlt.
- Cassirer, Ernst (1994). *Substanzbegriff und Funktionsbegriff: Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik*. Darmstadt: Wiss. Buchges.
- Heidegger, Martin (1962). *Die Technik und die Kehre*. Pfullingen: Neske.
- (1988). „Spiegel-Gespräch mit Martin Heidegger“. In: *Antwort: Martin Heidegger im Gespräch*. Hrsg. von Emil Kettering und Günther Neske. Wiederabdruck: „Nur noch ein Gott kann uns retten“. In: *Der Spiegel*, 30. Jg., Nr. 23, 31. Mai 1976. Das Gespräch mit Rudolf Augstein und Georg Wolff fand am 23. September 1966 statt. – Durchgesehener Text nach dem Handexemplar von Martin Heidegger. Pfullingen: G. Neske, S. 81–114.
- Hildebrand, Dietrich von (1993). „Das Cogito und die Erkenntnis der realen Welt. Teilveröffentlichung der Salzburger Vorlesungen Hildebrandts: 'Wesen und Wert menschlicher Erkenntnis'“. In: *Aletheia: An International Journal of Philosophy* 6, S. 2–27.
- Husserl, Edmund (1977). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Hrsg. von Elisabeth Ströker. Hamburg: Meiner.
- Jonas, Hans (1983). *Das Prinzip Verantwortung : Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Frankfurt am Main: Insel-Verlag.
- Kant, Immanuel (1968). *Kants Werke: Akademie Textausgabe*. Bd. V. Berlin: Walter de Gruyter.
- (2003). *Kant im Kontext II Werke, Briefwechsel und Nachlaß auf CD-ROM; Volltextretrievalsystem ViewLit Professional*. Komplettausg. 2003, 4., erhebl. verm. und neu durchges. Aufl. Literatur im Kontext auf CD-ROM. Berlin: Worm InfoSoftWare.
- Knaup, Marcus (2012). *Leib und Seele oder mind and brain?: Zu einem Paradigmenwechsel im Menschenbild der Moderne*. Freiburg im Breisgau.
- Petronievics, Branislav (1902). „Warum stellen wir uns die Zeit als eine gerade Linie vor?“. In: *Kant-Studien* 7.1-3, S. 420–431.

- Platon (2001). *Platon im Kontext Plus griechisch-deutsche Parallelausgabe; mit allen Übersetzungen und Einleitungen Fr. Schleiermachers, ergänzt und übersetzt von Fr. Susemihl, H. Müller Volltextretrieval: ViewLit V.6.1.* 1. Aufl. Literatur im Kontext auf CD-ROM. Berlin: Worm.
- Schubert, Rainer (1995). *Das Problem der Zuhandenheit in Heideggers 'Sein und Zeit'*. Frankfurt am Main; New York: Lang.
- (2004). „Zum Problem der Erkenntnis in Heideggers Sein und Zeit“. In: *Studia Phaenomenologica* 4.1, S. 173–188.
 - (2012). „Das Phänomen Technik im christlichen Kontext“. In: *AEMAET* 1, S. 2–22. [URL](#).
 - (2013). „Das Phänomen Technik im christlichen Kontext“. In: *Die Weltwirtschaftskrise : Lösungsansätze aus christlich-ethischer Sicht*. Hrsg. von Herbert Pribyl. Heiligenkreuz: Be&Be, S. 257–270.
- Seifert, Josef (2001). *Überwindung des Skandals der reinen Vernunft: die Widerspruchsfreiheit der Wirklichkeit - trotz Kant*. Alber-Reihe Philosophie. Freiburg: Alber.