

Inhaltsverzeichnis

Christoph Asmuth / Simon Gabriel Neuffer

Einleitung 1

I Klassische Ansätze

Lidia Gasperoni

Die irrationale Wurzel bei Salomon Maimon. Ein Problem zwischen
Mathematik und Philosophie 9

Lars Leeten

Vernunft am Abgrund. Motive der Endlichkeit bei Kant 27

Niklas Hebing

Die Bändigung des Irrationalen. Genie und Geschmack in Kants Ästhetik . . . 39

Valentin Pluder

Kein Gedanke fasst das Ganze. Arationales und System in der klassischen
Deutschen Philosophie 57

Héctor Ferreira

Hegels Theorie der Intelligenz als Grundlegung der Unmöglichkeit des
Unvernünftigen 71

Guillaume Lejeune

Irrationalität und Bildung nach Hegel 83

Max Winter

Ist die Geschichte irrational? Rückfragen an Hegel 95

Cristiana Senigaglia

Ist der Standpunkt der Moralität irrational? 109

Christoph Schmitt-Maaß

Die Dialektik der anakreontischen Aufklärung. Aspekte der
Rationalisierung bürgerlicher Sexualität um 1760 125

II Moderne Ansätze

Andreas Woyke

Aporien einer rationalen Lebensorientierung in der neuzeitlichen
Philosophie und Potentiale ihrer Überwindung 139

Thijs Lijster

Adorno on Mimesis. Irrationality or a Different Rationality? 157

Henrike Lerch

Die Irrationalität des Lebens. Zu Diltheys Lebensphilosophie und dem
Irrationalismusvorwurf 169

Georg Neugebauer

Die Grenzen der Rationalität in Max Webers frühen Aufsätzen zur
Wissenschaftslehre 187

Matthias Wunsch

Lebensphilosophie und Irrationalismus. Dilthey – Bergson – Plessner . . . 201

Astrid Wagner

Pluralität der Rationalitätsformen. Zur Irrationalität des interkulturellen
Dialoges 219

Christoph Binkelman

i – oder warum das Imaginäre das eigentlich Irrationale ist 239

III Anhang

Angaben zu den Autoren 253

Einleitung

Christoph Asmuth / Simon Gabriel Neuffer

There are more things in heaven and earth, Horatio,
Than are dreamt of in your philosophy.

William Shakespeare: Hamlet

Die Philosophie tut sich schwer mit dem Irrationalen. Es sitzt wie ein Stachel im Fleisch des Philosophen. Der Grund liegt auf der Hand: Das Irrationale ist Produkt, Teil und Aufgabe der Vernunft selbst und daher fest mit ihr verbunden. Die Philosophie quält sich mit den verborgenen, dunklen Seiten – nicht der Welt oder der Natur, sondern ihrer selbst. Daher ist das Irrationale untrennbarer Teil der Philosophie *und* ihr abgestoßenes Andere.

Freilich erscheint das Irrationale nicht als etwas Einheitliches, es ist keine Tradition, kein Grundgedanken, keine philosophische Strömung. Wie könnte das auch sein? Das Irrationale zeichnet sich gerade durch seine Irrationalität aus. Einen Grundgedanken und eine Tradition zu haben ist höchst rational. Einer Strömung anzugehören ist ein Ausweis der Rationalität. Außerdem ist es meist kein Positives, keine Auszeichnung, dem Irrationalen zu begegnen. Es ist Ort des Schreckens, der Entmenschlichung, der tiefsten Nacht; des Schlafs, der Ungeheuer gebiert. So wird Irrationalismus häufig als Etikett aus polemischen Gründen einer anderen, dritten Position angeheftet, verbunden mit dem Vorwurf, dass sie ein explizit unergründliches, ein der Vernunft entzogenes Prinzip enthielte. Aber auch das ist keine Regel. Manch ein Denker findet im schönen Gefühl, in den sanften Klängen der Musik oder in der Ewigkeit Gottes, in der Versenkung ins Unnennbare sein vollkommenes und ersehntes Jenseits. Letztlich zeigt sich das Irrationale gerade dort, wo die Vernünftigkeit zu regieren scheint: Der Begriff entstammt schließlich der Mathematik. Die Inkommensurabilität der das Quadrat teilenden Diagonale hatte – so heißt es – schon das pythagoreische Weltbild erschüttert.

Seit der frühen Neuzeit sieht sich die Philosophie neuen Rationalitätsansprüchen ausgesetzt, die vor allem am Maßstab der sich rasant fortentwickelten Mathematik und Physik abgemessen sind. Spätestens seit Descartes und Leibniz ist die Geschichte der Philosophie vom Versuch geprägt, die Methoden der Mathematik auch für die Metaphysik fruchtbar zu machen oder ihr zumindest zu einem ähnlich sicheren Fortgang zu verhelfen: Ein Ansinnen, dessen Scheitern bis in die jüngste Zeit zu Kritik und Krisen der Philosophie geführt hat. Die Kehrseite dieser

Rationalisierungsversuche begegnet uns im Begriff des Irrationalen. Zwar ist das Unvernünftige, Unbegründbare, Unerkennbare, Unbegreifliche seit jeher Problem und Produkt der Philosophie, aber erst in der Auseinandersetzung mit der subjektiven Wendung in Kants kritischer Philosophie wird das Irrationale terminologisch: Salomon Maimon hat den Sprachgebrauch in seiner Auseinandersetzung mit der Philosophie Immanuel Kants auf die Philosophie übertragen.¹ In diesem Sinne ist das Irrationale ein moderner Begriff.

In allen Spielarten, in denen uns das Irrationale begegnen kann, spielt die Vernunft eine dynamische Rolle. Es lohnt sich deshalb einen kurzen Blick auf jene Formen zu werfen, in denen das Irrationale – nicht aufgefunden wird, sondern entsteht und durch die Vernunft hervorgebracht wird. Heidegger hat einmal kühn behauptet, in das Denken führe nur ein Sprung.² Allerdings meinte er das nicht in jenem trivialen Sinne, in dem wir über das Denken nachdenken. Er dachte vielmehr an das »Sein des Seienden«, das »Anwesen von Anwesendem«,³ das sich jeder Logik und Wissenschaft entzieht: das »Ereignis des Entzugs«.⁴ Das Irrationale kommt, so ließe sich Heidegger weiterdenken, nur durch einen Sprung zustande, einen Salto mortale.⁵ Wie aber das Denken Spielarten kennt, scheint auch das Irrationale in zahlreichen Verwandlungsformen aufzutreten.

Eine wichtige Form ist das religiöse Irrationale und, wenn es theoretisch durchsetzt und gesättigt ist, auch das metaphysisch Irrationale. Bereits in der Antike leben die Menschen in einem ambivalenten Verhältnis zu Gott und den Göttern. Die Gottheit offenbart *und* entzieht sich. In einer theoretischen Fassung wird dieses Verhältnis im Neuplatonismus greifbar. Ein unnennbares, überseiendes Eines ist überquellender Urgrund der Welt. Zugleich ist er nur in unendlicher Introspektion erfahrbar, keineswegs aber rational zugänglich. Im Denken der Gottheit entfaltet sich die Rationalität in Stufen. Sie ist zwar ein homogenes rationales Geschehen, das sich aber in ein höheres und niederes Vermögen auseinanderlegt: Vernunft und Verstand, Intellekt und Ratio. Diese Unterscheidung ist bereits in der klassischen Antike, vornehmlich bei Platon und Aristoteles angelegt. Aber auch in ihrer höchsten Spitze erreicht die Vernunft im Neuplatonismus das unsagbare göttliche Eine nicht. So wie sich auf der einen Seite die Welt aus dem Einen entfaltet, so gelangt die Rationalität zum Einen zurück, aber nur in unendlicher Annäherung und ohne jemals das Eine rational oder intellektuell vollgültig zu erreichen. Das Eine verharrt in einem irrationalen Jenseits, unbegreiflich, der Vernunft entzogen, nur in einer *unio mystica*, das heißt im Vollzug zu erfahren. Aber auch die Materie, die im Vollsinn Nichts ist, bleibt unbegreiflich. So schwebt die Intellektualität und Rationalität zwischen zwei irrationalen Polen.

¹ Vgl.: Maimon, Salomon: *Versuch über die Transzendentalphilosophie*, Darmstadt 1963, S. 419 f.

² Vgl.: Heidegger, Martin: *Was heißt Denken?*, Tübingen 1971, S. 4.

³ *Ibid.*, S. 148.

⁴ *Ibid.*, S. 5.

⁵ Vgl.: Friedrich Heinrich Jacobi: *Über die Lehre des Spinoza, in Briefen an Herrn Moses Mendelssohn* [1785; ²1789]. Werke, IV, 1, Hamburg 1994, S. 59.

Reste dieser Spekulationen finden sich in der ganzen westlichen Tradition. Die negative Theologie wird immer dann zitiert, wenn ein unbegreiflicher Gott ins Spiel kommt, der aber dennoch nicht, wie die dunkle Seite des Mondes, von unserer Menschenwelt gänzlich abgekehrt ist. Auch der unerkennbare Gott nimmt Einfluss auf die Welt und die Menschenseele – nur ist sein Wirken vor unsere Vernunft verborgen. Die Zeit nach Kant, die dadurch geprägt ist, dass das extramundane Gottesverhältnis an sein Ende gekommen ist und nur noch der dem Menschen immanente Gott eine theologische Rolle spielt, erlebt geradezu einen Aufschwung des negativtheologischen Gottesbildes. Gott vertieft sich in die tiefste Tiefe, dort wo keine Vernunft hinzugelangen vermag. Die Welt und die Geschichte sind Zeugnisse seines Wirkens. Und so wie die Welt und die Geschichte durch das Böse geprägt ist, muss auch der göttliche Ungrund in seiner Tiefe ein Prinzip des Bösen enthalten.

Wer von den Grenzen der Vernunft spricht, der, so mutmaßt mancher, spricht auch vom Irrationalen, von dem, was jenseits der Vernunftgrenzen beginnt. Gerade die Philosophie Kants sieht sich solchen Spekulationen ausgesetzt. Eine begrenzte Vernunft hat Platz für den Glauben. Allerdings kommt es hier sehr darauf an, in welcher Bedeutung Kant von den Grenzen der Vernunft spricht. Vieles hängt davon ab, ob man es für möglich hält, dass die Vernunft ihre Grenzen immanent begreifen kann, ob sie sich selbst begrenzen kann, ohne zu wissen, wodurch sie jenseits ihrer Grenzen begrenzt wird.

Nicht ohne Grund treibt das Nachdenken über das Undenkbare seine Blüten in Zeiten, in denen die Vernunft gesiegt zu haben vermeint. Jene Rationalitätsschübe, exemplarisch im europäischen Zeitalter der Aufklärung, finden immer wieder ihre je eigene Form der Anerkennung des Irrationalen. Aber das Irrationale ist nicht mehr die dem Menschen gegenüberstehende Welt, sondern der Mensch selbst. In den verwirrenden Höhlen des Inneren erforscht der Mensch sich und seinen Gott. Dabei stolpert er in seinem Inneren herum, genarrt vom Irrationalen, das dort sein Unwesen treibt. Mit großer Sensibilität für den Zusammenhang von Geschichte, Kultur und Denken entdecken Schelling und Schopenhauer das Unbewusste, Vorbewusste und den triebhaften, den einzig und ausschließlich nur wollenden Willen. Diese Entdeckung macht die Welt, das Sein und die menschliche Existenz ungründig. Unter unseren Füßen tun sich Abgründe der eigenen Existenz auf, die den Einzelnen schwindeln macht. Unser bewusstest Leben ist durch ein geheimes Triebleben gesteuert, das wir so wenig kontrollieren können wie unsere Gefühle. Das Leben wird zur Oberfläche, sein Grund zu einem Rätsel.

Hier kommt es zu einem Irrationalen, dass in uns selbst unserem wachen Zugriff entzogen ist. In der Psychoanalyse gerät dieser Aspekt in den Fokus der Aufmerksamkeit. Der Mensch ist durch ein in ihm angelegtes oder frühkindlich grundgelegtes Gefüge von Trieben und unterbewussten Wünschen gesteuert. Er ist nicht mehr Herr im eigenen Haus. So wird sich der Mensch selbst unheimlich und lauert auf sein eigenes Irrationales, das in ihm schlummert und unter der Oberfläche seiner Rationalität insgeheim sein Leben steuert. So wird die Person sich selbst fremd und muss sich neu kennenlernen, indem sie sich mit jenem unzugänglichen Inneren beschäftigt, das ihrer wachen Intelligenz verborgen ist: Ein Irrationales, das in ihrem Innern schlummert und erst durch einen Akt der Rationalisierung zugäng-

lich und für ihr Leben sinnvoll und bedeutsam wird. Der Wahnsinn kennzeichnet vollends ein Erscheinen des Irrationalen. Bezeichnenderweise rückt erst die Moderne jene persönlichen Katastrophen in den Brennpunkt der Aufmerksamkeit, die im Wahnsinn münden. Die zerstörte Subjektivität in der Person des Verrückten interessierte erst die Generation Goethes, etwa bei Karl Philipp Moritz. Die Verrücktheit gewinnt eine eigene Bedeutung im Kosmos der Subjektivität. Bei Hegel zeigt sich sogar, dass es möglich wird, den Wahnsinn vernünftig zu konstruieren, so dass nur die Vernunft wahnsinnig, nur die Rationalität irrational sein kann.

Schließlich wird das Irrationale zu einem wichtigen Antrieb und Motiv von Literatur und bildender Kunst. Schon im Sturm und Drang wendet sich eine ganze Generation von Dichtern von den Regelpoetiken der Aufklärung ab. Gefühl, Empfindung und Tatendrang treten an die Stelle der Vernunft. In der sogenannten schwarzen Romantik wird endlich das Irrationale selbst zum erzählerischen und dichterischen Mittel. Das Motiv der Nacht verdrängt die Lichtmetaphorik der Aufklärung, das Unheimliche, Schreckliche und Schauerliche, Mord, Lust, Wahnsinn und Tod werden zum Motiv.

Eine ganze andere Dimension erfährt das Irrationale im Feld der Politik. Hier verknüpft sich, wie wir nicht nur aus geschichtlicher Erfahrung wissen, das Irrationale gerne mit der Rationalität des modernen Staates und bildet einen totalitären Zwillingsbrüderling. Die Geschichte des 20. Jahrhunderts ist voll von Beispielen, die zeigen wie sich irrationale Ressentiments und platte Borniertheit mit staatlicher Planung, bürokratischer Schützenhilfe und technisch-apparitiver Assistenz zu gigantischen Katastrophen steigern. Das Irrationale, das aus den trüben Lachen der Gosse herauskriecht und das nur in den Bahnen der Rationalität zu einem gewaltsamen Strom werden kann, gewinnt durch den Sprung in die Vernünftigkeit staatlicher Strukturen seine verheerende Mächtigkeit. Es ist eine Frage der Perspektive, ob dies durch eine Dialektik der Aufklärung zutreffend zu erklären ist. Jedenfalls scheint es politisch-rationale und institutionelle Möglichkeiten zu geben, gegen diese Form des Irrationalen Dämme zu bauen. Die befriedeten Staaten zeigen, dass es auf rationale Weise möglich ist, das politisch Irrationale einzuhegen.

Es ist, wie Hegel bemerkt, die partikuläre Existenz in der Moderne, die das Irrationale zugleich vergöttert und verteufelt. Gefühle und Ahnungen sind indifferent gegenüber gut und böse. Es können schöne, gute und angenehme Ahnungen sein, die Ahnung des Göttlichen, eines schönen Jenseits; es können Ahnungen des unergründlichen Bösen, des eisigen Atems sein, der Vergehen und Untergang verheißt. Der Mensch als Einzelner ist auf sich gestellt und den Triebkräften des Guten wie des Bösen gleichermaßen ausgeliefert. Es ist das Irrationale, das zu einem Kennzeichen der Moderne geworden ist. Geboren aus der Vernunft, lebt es in der Moderne sein ganz eigenes irrationales Leben. In diesem Feld liegt daher auch die Auseinandersetzung mit dem Irrationalen.

Der vorliegende Band versammelt Texte, welche die Vielfältigkeit des Nachdenkens über das Irrationale und die Vielschichtigkeit des Denkens des Irrationalen demonstrieren. Freilich geht es nicht darum, in postmodernem Gestus auf die bunte Palette an Ansätzen zu verweisen. Unser Anliegen ist substantiell. Für die Moderne ist das Irrationale zentrale Aufgabe und Problem. Die Texte zeugen von

der philosophischen Suche nach dem Ort des Irrationalen. So wenig es darum gehen kann, das Irrationale auszumerzen, so wenig geht es um eine Verklärung des Nicht-Wissens. In einem sokratischen Sinne geht es den Autoren um ein Wissen des Nicht-Wissens, dass allein deshalb schon der Vernünftigkeit verpflichtet bleibt.

Literaturverzeichnis

Heidegger, Martin: *Was heißt Denken?*, Tübingen 1971.

Jacobi, Friedrich Heinrich: *Über die Lehre des Spinoza, in Briefen an Herrn Moses Mendelssohn* [1785; ²1789]. Werke, IV, 1, Hamburg 1994.

Maimon, Salomon: *Versuch über die Transzendentalphilosophie*, Darmstadt 1963.

Teil I

Klassische Ansätze

Die irrationale Wurzel bei Salomon Maimon

Ein Problem zwischen Mathematik und Philosophie

Lidia Gasperoni

Den Begriff der irrationalen Wurzel verwendet Salomon Maimon im *Versuch über die Transzendentalphilosophie*, um eine besondere Art von Vernunftideen zu bezeichnen, die man prinzipiell nicht vollkommen erkennen, sondern denen man sich nur annähern kann. Den *Versuch* schrieb Maimon im Jahre 1789 als Kommentar zur *Kritik der reinen Vernunft* Kants und zugleich im Bemühen, eine eigene Philosophie und Ontologie zu entwickeln. Die erkenntnistheoretische Frage des *Versuchs* ist *quid juris*, und zwar die Frage nach der »Erklärung der Gemeinschaft zwischen Seele und Körper«,¹ durch welche die synthetische Erkenntnis bei Kant bestimmt wird. Maimon führt die Problematik der irrationalen Wurzel (wie etwa die $\sqrt{2}$) ein, um die Möglichkeit synthetischer Sätze a priori zu problematisieren: »Eine Wurzel von 2 hat eine Bedeutung (eine Zahl, aus deren Produkt mit sich selbst, die Zahl 2 entspringt) und ist daher *formaliter* möglich. Sie ist aber *materialiter* nicht möglich; weil hier kein Objekt (bestimmte Zahl) gegeben werden kann. Hier wird die Regel oder Bedingung zur Hervorbringung eines Objekts begreiflich, und doch ist das Objekt an sich (aus Mangel der Materie) nicht möglich.«² Die Antwort Maimons auf diese Frage *quid juris* geht in die Richtung eines rationalistischen Dogmatismus, in dem er eine rationale Bestimmung der Realität der Vorstellungen eines Objektes vertritt. Die irrationale Wurzel ist *formaliter* möglich, weil sie eine Bedeutung besitzt; *materialiter* ist sie jedoch unmöglich, weil ihr kein Gegenstand entspricht. Sie stellt eine Methode der Erkenntnis dar, durch die ein Gegenstand denkbar ist, der nicht anschaulich ist. Es gibt daher Gegenstände der Erkenntnis, die nicht mehr durch ihre zeitlich-räumliche Existenz, sondern allein durch Bestimmungen des Denkens charakterisiert werden können. Die Realität der Gegenstände ist durch gedankliche Verhältnisse im Zusammenhang mit einer monistischen Erkenntnistheorie (in der Zeit und Raum zunächst als Begriffe zu konzipieren sind) zu bestimmen. Der konstruktive Charakter der

¹ Maimon, Salomon: VT, 61/63.

² Ibid., 57/59.

Erkenntnistheorie in der Individuation von rationalen Verhältnissen ist Pendant des skeptischen Teils der Philosophie Maimons, der das *Faktum der Erfahrung* an sich bezweifelt. Diesem rationalistisch-dogmatischen und empirisch-skeptischen Ansatz liegen unterschiedliche Fragestellungen und Autoren der Tradition zugrunde, die sein »Koalitionssystem«³ bilden – wie beispielsweise die Bedeutung eines vollkommensten Wesens, die Frage nach einer idealen Sprache sowie die nach der Funktion der symbolischen Erkenntnis;⁴ hier soll es jedoch primär um die Untersuchung der Rolle der Mathematik für seine Erkenntnistheorie gehen. Der Begriff der irrationalen Wurzel kann zwar als Detailproblem erscheinen, ist jedoch nach meiner Ansicht ein Schlüssel zur Erklärung der Erkenntnistheorie Maimons. Denn an ihm lässt sich der theoretische Unterschied zwischen Maimon und Kant verdeutlichen.⁵ Und er erlaubt es außerdem, Maimons Konzeption der Mathematik und deren Zusammenhänge mit seiner Erkenntnistheorie aus einer spezifischen Perspektive zu entfalten. Maimon verbindet die Mathematik und die Philosophie unter dem Gesichtspunkt sowohl der Methode – dort, wo er seine Untersuchung systematisch mit mathematischen Beispielen vertieft – als auch der Theorie, insofern er eine enge Relation von Philosophie und Mathematik vertritt.

Inwiefern die irrationale Wurzel eine wichtige Rolle für die Konzeption der Mathematik und die Entwicklung der Erkenntnistheorie Maimons spielt, werde ich in insgesamt drei Schritten entfalten: Zuerst betrachte ich kurz, inwiefern die Bestimmung der irrationalen Wurzel ein philosophisches Problem dargestellt hat und wie Kant es formulierte. Zweitens untersuche ich, wie Maimon diesen Begriff im Rahmen seiner Konzeption der Mathematik verwendet hat. Drittens werde ich zeigen, wie die Erkenntnistheorie Maimons vom Beispiel der irrationalen Wurzel geprägt ist.

³ Maimon, Salomon: *Salomon Maimons Lebensgeschichte. Von ihm selbst erzählt und herausgegeben von Karl Philipp Moritz*, Frankfurt a. M. 1995, S. 202; Vgl. Freudenthal, Gideon (Hrsg.): *Salomon Maimon. Rational Dogmatist, Empirical Skeptic; Critical Assessments*, Dordrecht 2003; Ehrensperger, Florian: »Einleitung« in: Maimon, VT, Hamburg 2004.

⁴ Vgl. Atlas, Samuel: *From Critical to Speculative Idealism. The Philosophy of Salomon Maimon*, The Hague 1964; Engstler, Achim: *Untersuchungen zum Idealismus Salomon Maimons*, Stuttgart-Bad Canstatt, 1990; Ehrensperger, Florian: *Weltseele und unendlicher Verstand. Das Problem von Individualität und Subjektivität in der Philosophie Salomon Maimons*, München 2006.

⁵ Vgl. Verra, Valerio: »Nachwort«. In: Maimon, GW, VII, S. 682: »Es wird dann Aufgabe der Mathematik sein, das Problem ›quid juris‹ auf eine ganz andere Weise zu begründen, gerade weil die Mathematik tatsächlich eine Art von ›reellem‹ Denken ist, sogar die einzige Art des Denkens, in der die Kategorien legitim Anwendung finden können. Diese von Maimon vertretenen Thesen bedeuten aber keine bloße Entwicklung oder Vervollständigung des Kantischen Kritizismus, sondern vielmehr eine grundsätzliche Veränderung von dessen Hauptlinien«.

I Die irrationale Wurzel als philosophisches Problem

1.1 Allgemeine Darstellung der Problematik

Die irrationale Wurzel ist eine irrationale Zahl, die in der Mathematik die Beziehung zwischen zwei unmessbaren Zahlen bezeichnet, oder besser gesagt, eine Zahl, die nicht als Bruch zwischen zwei ganzen Zahlen dargestellt werden kann, und deren Dezimalreihe unendlich ist. Die irrationalen Zahlen enthalten daher eine solche *Inkommensurabilität*, die grundsätzlich, beweisbar und unüberwindbar ist.

Die Geschichte der irrationalen Zahlen hat seit der Antike nicht nur ein mathematisches, sondern auch ein philosophisches Problem dargestellt. Pythagoras beispielsweise integrierte die Entdeckung der Wurzel aus 2, die höchstwahrscheinlich von einem seiner Schüler stammte, nicht in sein Denken, der sie für eine Grenze der Absolutheit der Zahlen hielt, deren Kommensurabilität der wichtigste Bestandteil seiner Harmonielehre war.⁶ Es ist daher wichtig anzumerken, inwiefern die irrationale Wurzel als eine Herausforderung für das philosophische Denken verstanden wird, die keinesfalls auf ein endliches Kalkül reduziert werden kann. Wenn also der *Logos* und das Rationale eine Philosophie bezeichnen, die durch ein Kalkül oder eine Methode zu richtigen Lösungen kommen kann, dann stellen der *a-Logos* und das Irrationale eine Vorstellung dar, welche nicht auf eine klassifizierende und endliche Bestimmung des Denkens reduzierbar ist.

Die Spannung zwischen Rationalität und Irrationalität hat einen Teil der Entwicklung der Philosophie charakterisiert und ihre Verbindung mit der Mathematik geprägt. Wenn diese Spannung von der Verweigerung herrührt, das Irrationale in das philosophische Denken zu integrieren, das auf die Berechtigung und die Feststellung der Erkenntnisvorgänge abzielt, dann kann man verstehen, warum die Entwicklung und die Spezialisierung der Mathematik und ihrer Unterteilungen Anlass sein konnte, um eine systematische Philosophie zu inspirieren, die nicht mehr in dieser Spannung steht, sondern das Problem auf rationale Weise zu lösen versucht. Es ergibt sich damit eine eigenartige Beziehung zwischen Philosophie und Mathematik, insofern man die Erkenntnis als einen Vorgang versteht, der entweder eine auf die Erfahrung beschränkte Funktion oder einen komplexen Prozess betrifft, der nicht reduktionistisch ist. Die Veränderung, die mit der Einführung des Irrationalen in das Denken eintritt, wird etwa von Cassirer geschildert, der im *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* in Bezug auf die Zahlbegriffe schreibt: »Die Einführung des Irrationalen ist zuletzt nichts anderes als der allgemeine Ausdruck dieses Gedankens: Sie gibt der Zahl die ganze Freiheit und Weite der Methode der Ordnungsbildung überhaupt wieder, ohne sie auf irgendeine inhaltlich bestimmte Einzelrelation zu beschränken, kraft deren sich Glieder in geregelter Folge setzen und entwickeln lassen.«⁷

⁶ Dazu Maor, Eli: *To Infinity and Beyond. A Cultural History of the Infinite*, Boston 1987, S. 44; Deiser, Oliver: *Reelle Zahlen: Das klassische Kontinuum und die natürlichen Folgen*, Berlin 2008, S. 27.

⁷ Cassirer, Ernst: *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik*, in: *Gesammelte Werke*, Bd. VI, Hamburg 2000, S. 63.

Eines der grundlegenden Probleme bei der Untersuchung der reellen Zahlen ist dasjenige ihrer Arithmetisierung – und also der Emanzipation von ihrer Geometrisierung, die vor allem die Mathematik der Antike charakterisierte.⁸ Daraus ergeben sich im Allgemeinen zwei unterschiedliche Methoden für die Bestimmung der komplexen Zahlen (als Erweiterung des Zahlenbereiches der reellen Zahlen): die erste ist diejenige des geometrischen Beweises durch eine räumliche Darstellung, die zweite hingegen diejenige des arithmetischen Beweises durch die Ergänzung des mathematischen Systems mit komplexeren Zahl-Mengen.⁹ Die erste Möglichkeit wird von Gauss wahrgenommen, der den Wert der komplexen Zahlen erkennt und ihre systematische Bedeutung für die Mathematik aufzeigt, indem er sie durch die räumliche Darstellung beweist. Die zweite Methode wird von Cauchy und Hamilton entwickelt, die komplexe Zahlen formal untersuchen. In diese Richtung geht auch Dedekind, der in *Was sind und was sollen die Zahlen?* eine von Anschauungen unabhängige Theorie der Zahlen begründen will.¹⁰

Diese zwei systematischen Methoden – die hier nur angedeutet werden konnten – sind ebenfalls zentral für die Interpretation der Problematik der irrationalen Zahlen; insbesondere helfen sie bei der historischen und systematischen Einordnung von Maimons Versuch, die irrationale Wurzel formal-mathematisch zu bestimmen. – Ein Versuch, der Maimon dem modernen Strukturalismus in der Mathematik (wie dem von Dedekind) annähert.¹¹

1.2 *Kants Auffassung des Problems der irrationalen Wurzel*

Drei Aspekte müssen zunächst hier festhalten werden, um die Konzeption der Mathematik und deren Bedeutung für die Philosophie bei Kant zu untersuchen und im nächsten Abschnitt mit der Erkenntnistheorie Maimons zu konfrontieren: zuerst die Bestimmung der mathematischen Urteile als synthetisch a priori sowie der Unterschied von Mathematik und Philosophie; zweitens die Bedeutung der Konstruktion in der Mathematik, und drittens die Verbindung von Begriffen mit den reinen Anschauungen in der transzendentalen Bestimmung des Quantitäts-Schemas der Zahl und in der Auffassung der irrationalen Wurzel. Bei Kant sind die mathematischen Urteile keine analytischen Sätze, sondern synthetische Sätze a priori, wofür er zwei Beispiele bringt: dasjenige der Zahl zwölf als Addition von fünf und sieben für die arithmetischen Urteile und dasjenige der geraden Linie als der kürzesten Verbindung zwischen zwei Punkten für die geometrischen Urteile. Die Verbindung zwischen Sinnlichkeit und Begriffen in den synthetischen Urteilen

⁸ Deiser, *Reelle Zahlen*, S. 130–133; Vgl. Jahnke, Hans Niels: *Mathematik und Bildung in der Humboldtschen Reform*, Göttingen 1990.

⁹ Dazu: Volkert, Klaus Thomas: *Die Krise der Anschauung*, Göttingen 1986, S. 37–46.

¹⁰ Dedekind, Richard: *Was sind und was sollen die Zahlen?*, Berlin 1965, S. III: »Indem ich die Arithmetik (Algebra, Analysis) nur einen Teil der Logik nenne, spreche ich schon aus, daß ich den Zahlbegriff für gänzlich unabhängig von den Vorstellungen oder Anschauungen des Raumes und der Zeit, daß ich ihn vielmehr für einen unmittelbaren Ausfluß der reinen Denkgesetze halte«.

¹¹ Buzaglo, Meir: *Salomon Maimon. Monism, Skepticism and Mathematics*, Pittsburgh 2002, S. 139–147.

charakterisiert sowohl die mathematischen wie auch die dynamischen Urteile. Es gibt jedoch einen grundlegenden Unterschied von Mathematik und Philosophie, und zwar die Methode. Die Mathematik verwendet die Methode der Konstruktion, die Philosophie dagegen die begriffliche Exposition, weshalb dem philosophischen Denken ein strukturell diskursiver Charakter zukommt. Der Unterschied von Mathematik und Philosophie wird von Kant in der *Methodenlehre* behandelt, genauer im Abschnitt über »Die Disziplin der reinen Vernunft im dogmatischen Gebrauche«. Hier unterscheidet Kant zwischen Mathematik und Philosophie als zwei verschiedenen Arten der Vernunftkenntnis: »Die *philosophische* Erkenntnis ist die *Vernunftkenntnis* aus *Begriffen*, die mathematische aus der *Konstruktion* der Begriffe. Einen Begriff aber *konstruieren*, heißt: die ihm korrespondierende Anschauung a priori darstellen.«¹² Die Mathematik ist zunächst an die reine Anschauung der Zeit gebunden, weil die Zahl Schema der Quantität ist, und zwar dasjenige Schema, das die Kategorie der Quantität mit der Zeit vermittelt. Die Vermittlung von Verstand und Anschauungen durch den Schematismus ermöglicht die Anwendung der Mathematik nur auf Erscheinungen. Außerdem gebraucht die Mathematik manchmal die (pragmatische) Hilfe der Anschauungen, wie z. B. die der Hände, um zu rechnen oder ihre Ergebnisse darzustellen. Die Methode der Mathematik ist die Konstruktion, von der Kant zwei unterschiedlichen Arten bestimmt: die ostensive und die symbolische, welche der Geometrie/Arithmetik und der Algebra entsprechen.¹³ Die Bedeutung der Algebra und die Unterscheidung zwischen ostensiver und symbolischer Konstruktion werden von Lisa Shabel untersucht. Ausgehend von der Wolffischen Perspektive auf die Algebra und Geometrie behandelt Shabel, wie die Algebra auch bei Kant als symbolischer Ausdruck angesehen werden kann, um (sowohl arithmetische als auch geometrische) Probleme zu verdeutlichen, die durch die ostensive Konstruktion entstanden sind.¹⁴ Die Lösung der Probleme bleibt jedoch grundsätzlich geometrisch und hält an der Vollständigkeit der Euklidischen Theoreme fest. Auch bei Kant – nach dessen Ansicht

¹² Kant, KrV, A 713–714/B 741–742.

¹³ Ibid., A 718/B 746.

¹⁴ Shabel, Lisa: »Kant's Philosophy of Mathematics«. In: *The Cambridge Companion to Kant and modern Philosophy*. (Hrsg.) Guyer, Paul, Cambridge 2006, S. 101: »Thus, Kant does not use *symbolic construction* to designate a category of mathematical constructions that are constructed out of symbols, and thereby distinct from ostensive constructions. He rather uses *symbolic construction* to designate that which symbolizes ostensive constructions. If we fail to regard symbolic construction as a species of ostensive construction, it is difficult to see how a symbolic construction of, say, an algebraic variable could be exhibition of an intuition in Kant's sense, for the display of an algebraic variable does not in itself reveal anything about the spatio-temporal forms of objects. Thus, the procedure and result of *all* mathematical construction is, for Kant, fundamentally ostensive: to construct a mathematical concept one necessarily exhibits an intuition that displays its features manifestly«. Vgl. ebenso: Shabel, Lisa: »Kant on the ›Symbolic Construction‹ of Mathematical Concepts«. In: *Studies in History and Philosophy of Science*, Nr. 29 (1998), S. 589–621.

die Algebra nicht unter Zeitbedingungen ist¹⁵ – stellt die symbolische Konstruktion eine heuristische Methode dar, um die ostensiven Probleme zu untersuchen.¹⁶ Diese Aspekte tauchen letztlich in problematischer Form in Kants Bestimmung der irrationalen Wurzel auf. Kant nimmt das Problem der irrationalen Wurzel im Brief vom 25. September 1790 an August Wilhelm Rehberg in Angriff. Rehberg hatte ihn nach der Möglichkeit gefragt, die arithmetischen Wahrheiten in der Anschauung vorzustellen. Ein Beispiel dafür, schreibt Rehberg, ist es, »die Unmöglichkeit von $\sqrt{2}$ nicht aus der Anschauung des Schema 2 in irgend einer Anschauung, sondern aus der Zahl selbst«¹⁷ zu beschaffen. Die Antwort von Kant ist schon deshalb wichtig, weil er anerkennt, dass die $\sqrt{2}$ ein Problem darstellt. Zunächst behauptet Kant, man müsse die Wurzel von 2, um sie zu verstehen, auf ein Vermögen der Einbildungskraft beziehen, »welches in der Vorstellung der Objekte, unabhängig selbst von Raum und Zeit, bloß dem Verstande zu Folge Vorstellungen synthetisch verbände, und von dem ein besonderes System der Algebra abgeleitet werden könnte, dessen nähere Kenntnis (wenn sie möglich wäre) die Methode der Auflösung der Gleichungen zu ihrer größten Allgemeinheit erheben würde«.¹⁸ Er behauptet also eine Unabhängigkeit der Wurzel von 2 von den Anschauungen. Sie ist ein Verhältnis zur Einheit, das als »mittlere Proportionalzahl zwischen 1 und der gegebenen Zahl 2 ausgedrückt werden kann«, und stellt eine Annäherung an die Zahl dar.¹⁹

Die Wurzel ist außerdem kein leerer Begriff, weil sie im Raum als Diagonale eines Quadrats vorstellbar ist. Für Kant bleibt also die $\sqrt{2}$ etwas Erstaunliches und das »Befremdliche« besteht darin, dass die $\sqrt{2}$, obwohl sie keine endliche Zahl ist, trotzdem eine anschauliche Darstellung im Raum finden kann.²⁰ Kant führt daher weiter unten in besagtem Brief diese Eigenartigkeit der $\sqrt{2}$ letztlich doch wieder auf die notwendige Verknüpfung von Zeit und Raum als Formen der Sinnlichkeit zurück, »so dass die Zeit, wenn sich das Subjekt selbst zum Objekte seiner Vorstellung macht, als eine Linie vorgestellt werden muss, um sie als *Quantum* zu erkennen, so wie umgekehrt eine Linie nur dadurch, dass sie in der Zeit konstruiert werden muss, als *Quantum* gedacht werden kann«.²¹ Denn die irrationale Wurzel ist schließlich nicht unabhängig von der Anschauung und deshalb nicht zeitlos,

¹⁵ Kant, AA XIV: 54. Vgl. Parsons, Charles: »Arithmetic and the Categories«. In: *Kant's Philosophy of Mathematics. Modern Essays*, (Hrsg.) Posy, Carl J., Dordrecht 1992, S. 151. Vgl. Capozzi, Mirella: »Kant on Mathematical Definition«. In: *Italian Studies in the Philosophy of Science*. (Hrsg.) Dalla Chiara, Maria Luisa, Dordrecht 1981, S. 440.

¹⁶ Shabel spitzt dies noch weiter zu: »all mathematical reasoning is founded on cognition of space«. »Reflections on Kant's Concept (and Intuition) of Space«. In: *Studies in History and Philosophy of Science*, Nr. 34 (2003) S. 46.

¹⁷ Kant, AA XI: 205.

¹⁸ Ibid., S. 207.

¹⁹ Ibid., S. 208.

²⁰ Vgl. Reflexion 14, (AA XIV: 58): »Etwas bleibt hier immer bewunderswürdiges: wie nämlich, was der Verstand (sich) für Verhältnisse unter Großen überhaupt willkürlich denkt, nur so daß die Regel der Synthesis gemäß denselben sich nicht widerspreche, im Raume die ihm correspondirende Anschauungen finde«.

²¹ Kant, AA XI: 210. Die Bestimmung der irrationalen Wurzel durch die notwendige

weil ihre Ausgangszahl – zwei – zeitlich bestimmt ist. Dieses Modell der Verknüpfung der Anschauungen gilt vor allem in Bezug auf die natürlichen Zahlen, deren Größe endlich definierbar ist – d. h. im Rahmen der Elementarmathematik. Viel schwieriger ist es aber nach meiner Ansicht im Fall der realen Zahlen, deren Größe eine Unendlichkeit betrifft, die nicht eine bloß unendliche Reihe, sondern ein symbolisches Ganzes ist.²²

Die Problematik der Auffassung der irrationalen Wurzel bei Kant lässt sich also in zwei Sätzen zusammenfassen: (1) Kant entwickelt keine systematische Theorie der symbolischen Erkenntnis und zieht nicht immer eine klare Grenze zwischen Arithmetik und Algebra. Andererseits bestimmt er jedoch die Algebra nicht als zeitbedingt und erkennt ihre Bedeutung für die Möglichkeit des Begriffs der irrationalen Größen. (2) Kant tendiert also dazu, die irrationale Wurzel auf dem Boden der notwendigen Verknüpfung von Zeit und Raum zu definieren und insbesondere die gesamte Problematik auf die ostensive Konstruktion – und nicht systematisch auf die symbolische Konstruktion – zu beziehen.²³

Die angedeuteten, zentralen Aspekte seiner Auffassung der irrationalen Wurzel umreißen die Konturen der Problematik der von Kant anerkannten symbolischen Konstruktion, auf deren Grundlage Maimon über die kognitive Leistung der Symbole und Zeichen in der Transzendentalphilosophie nachdenkt, welche ich im nächsten Abschnitt untersuchen möchte.

2 Die irrationale Wurzel bei Maimon

Nach dieser kurzgefassten Untersuchung der Rolle der Mathematik in der Erkenntnistheorie Kants komme ich nun zur Auffassung derselben durch Maimon. Die allgemeine Frage ist nun diejenige nach der Möglichkeit eines rationalistischen Ansatzes in der Bestimmung der irrationalen Wurzel und zugleich der Verstandes- und Vernunftideen. Die These ist hier, dass man ausgehend von der engen Verbindung von Mathematik und Philosophie bei Maimon zeigen kann, wie dessen

Verknüpfung der Formen der Sinnlichkeit entspricht der Intention der zweiten Vorrede der *Kritik der reinen Vernunft*, in der Kant die Verknüpfung von Raum und Zeit erklärt, und der Bedeutung der dritten Analogie, die die Wechselwirkung betrifft.

²² Vgl. Käuferstein, Christian: *Transzendentalphilosophie der Mathematik. Versuch einer systematischen Rekonstruktion der Leitlinien einer Philosophie der Mathematik in Kants »Kritik der reinen Vernunft« und Maimons »Versuch über die Transzendentalphilosophie«*, Stuttgart 2006, S. 112–121.

²³ Die Reflexion 13 (AA XIV: 53–54) bestätigt diese in der Bestimmung der irrationalen Wurzel enthaltene Zweideutigkeit: einerseits die Wichtigkeit der geometrischen Darstellung und andererseits die Bedeutung der Arithmetik und der Algebra für die Entstehung des Begriffs selbst: »Daß eine solche Größe $\sqrt{2}$ möglich sey, würden wir ohne die Geometrie nicht wissen. Aber ohne Arithmetik (noch vor der Algebra) würden wir von der Diagonallinie des Quadrats auch keinen Begriff seiner Größe haben können«. Nach Parsons (»Arithmetic and the Categories«, S. 152) Kant »did not reach a stable position on the place of the concept of number in relation to the categories and the forms of intuition«.

Tendenz, die Bestimmung der irrationalen Wurzel von der geometrischen Darstellung zu unterscheiden sowie seine Anerkennung der besonderen Bedeutung der symbolischen Darstellung Anzeichen seinen rationalistischen Ansatz in der Philosophie sind. Ich werde diese These in insgesamt drei Schritten erläutern: zuerst betrachte ich die für diesen Zusammenhang relevanten Aspekte von Maimons Mathematikkonzeption, die er sowohl methodisch als auch inhaltlich in Analogie zur Philosophie begreift; zweitens untersuche ich, inwiefern die irrationale Wurzel ein Beispiel für den Zusammenhang von Mathematik und Philosophie in der Bestimmung der Verstands- und Vernunftideen bei Maimon darstellt; und drittens erläutere ich, wie aus der irrationalen Wurzel der symbolische und, in einem weiteren Sinn, der sprachphilosophische Charakter der Erkenntnistheorie Maimons hervorgeht.

2.1 *Konzeption der Mathematik*

Maimon entwickelt keine systematische Philosophie der Mathematik, obwohl er, wie Käuferstein feststellt, derjenige gewesen ist, der in seinem Werk *Die Kathegorien des Aristoteles* erstmals den Ausdruck »Philosophie der Mathematik« verwendet hat.²⁴ Die Mathematik stellt jedoch einen Leitfaden durch die unterschiedlichen Aspekte seiner rationalistischen Erkenntnistheorie dar. In dieser Hinsicht spielt seine Konzeption der Mathematik eine grundlegende Rolle in der rationalistischen Bestimmung sowohl der Sinnlichkeit (durch den Begriff des Differentials) als auch der Synthetizität der Urteile (als inneres Verhältnis).

Maimon hält nun, gerade auch wegen seines weiten Verständnisses der Mathematik, einen Vergleich, ja sogar eine Analogie zwischen mathematischen und philosophischen Begriffen für legitim und erhellend. Sein *Versuch über die Transzendentalphilosophie* ist voller mathematischer Beispiele, die Bestandteile seiner systematischen Philosophie sind. Die mathematischen Begriffe sind daher für ihn »keine Kopien von irgendetwas, so dass wir sie mit ihren Urbildern vergleichen müssten, um ihre Vollständigkeit zu bestimmen: sondern selbst Urbilder, die der Verstand aus sich selbst a priori hervorbringt.«²⁵ Die Beispiele, die bei Kant die »Gängelwagen der Urteilskraft«²⁶ sind, stellen laut Maimon eines der Kriterien dar, um »einen rechten Philosophen von einem bloßen philosophischen Kalkulator, oder genauer, einer philosophischen Maschine, unterscheiden zu können.«²⁷ Maimon gesteht also den mathematischen Begriffen einen wichtigen Erkenntniswert zu. Insbesondere spielt die Infinitesimalrechnung eine zentrale Rolle in seiner Konzeption der

²⁴ Käuferstein, *Transzendentalphilosophie der Mathematik*, S. 15. Die Stelle [GW, VI, S. 133 (121)], an der Maimon den Ausdruck »Philosophie der Mathematik« verwendet, lautet: »Man muß aber bedenken, daß dergleichen Wirkungen der Spontaneität, eben darum, daß sie nicht durch die Natur der bestimmten Objecte zurückgehalten werden, nicht eigentlich zur Mathematik, sondern zur Philosophie der Mathematik gehören«.

²⁵ Maimon, VT, 76/78.

²⁶ Kant, KrV, A 134/B 174.

²⁷ Maimon, VT 282/284.

Mathematik, sofern sie ein Vorbild für die philosophische Bestimmung der Infinitesimalen der Wahrnehmung ist, was wiederum das Interesse von Maimon an der performativen Kraft der Mathematik andeutet.²⁸ Im Aufsatz *Kurze Darstellung mathematischer Erfindungen* entwickelt Maimon eine historische Rekonstruktion der mathematischen Erfindungen als Anhang zu der deutschen Übersetzung (1793) von Bacons *Novum Organum*. Er verfolgt die wichtigsten Entdeckungen der Algebra, Arithmetik, Geometrie und Astronomie dabei besonders, diejenigen Theorien unterstreichend, die die »irresolubilen« Zahlen betreffen. Durch Verweise auf Autoren wie Cardano, Bombelli, Viète, Descartes, Kepler und Cavalieri zeigt er seine profunde Kenntnis der diese Zahlen betreffenden arithmetischen und geometrischen Beweise. Was Maimon an der Infinitesimalrechnung fasziniert, ist – wie er in *Über die Progressen der Philosophie* in Bezug auf Leibniz anmerkt – die Möglichkeit, neue Wahrheiten zu entdecken. Dass ausgehend von Erkenntnissen a priori neue Wahrheiten zu entdecken seien und durch die Verwendung sprachlicher Zeichen neue Theorien entstehen können, stellt den roten Faden des *Versuchs über die Transzendentalphilosophie* dar, der mit einem Aufsatz über die symbolische Erkenntnis und deren Formen oder »Regeln der Entstehungsart der Objekte« endet.²⁹ Obwohl er letztlich die diskursive Bestimmung der Philosophie nicht ablehnt, schätzt Maimon die Mathematik wegen ihrer konstruktiven und verallgemeinernden Bedeutung, die eine grundlegende Rolle in der Sprache und in der Erklärung der Begriffe spielt. Der Unterschied von Mathematik und Philosophie liegt dabei also nicht in der Methode, sondern in der Möglichkeit der Vollkommenheit der Erkenntnis. Die Mathematik ist für Maimon diejenige Disziplin, die zu einer eigentlich erfindenden Erkenntnis kommen kann – im Unterschied zur Philosophie, der nur formale Erfindungen zukommen, und zu den Naturwissenschaften, die hingegen Entdeckungen machen können.³⁰ Wenn die Mathematik die einzige Wissenschaft ist, die zu Recht und vollkommenerweise »erfinden« kann, sollte man also (nicht nur zur Erlernung der Mathematik selbst, sondern auch zur Erweiterung der anderen Wissenschaften) diese zugrundeliegende Erfindungskraft untersuchen und ihre allgemeine Bedeutung begreifen.³¹ Die Mathematik ist im Allgemeinen analog zur Philosophie zu verstehen – und das wegen mindestens drei Aspekten: Zuerst ermöglicht die Mathematik den Übergang vom Allgemeinen zum Besonderen; zweitens ist ihre Methode die Konstruktion, und drittens sind

²⁸ Käuferstein, *Transzendentalphilosophie der Mathematik*, S. 18: »Wenn Kant von Mathematik spricht, so bedeutet dies vor allem Elementarmathematik [...]; wenn Maimon von Mathematik spricht, so beinhaltet dies – über Kant hinausgehend – auch die Infinitesimalrechnung«.

²⁹ Maimon, VT, 276/278.

³⁰ Maimon, GW, VI, S. 408 (372): »In der Philosophie giebt es bloß formelle, aber keine reale Erfindungen. Sie kann allgemeine Methoden, Formeln und Systeme, aber keine sich auf bestimmte, reale, Objekte beziehenden Wahrheiten erfinden. Die Naturwissenschaft macht allenfalls Entdeckungen, aber keine Erfindungen. Nur die reine und angewandte Mathematik kann mit Recht auf Erfindungen Anspruch machen«.

³¹ *Ibid.*, S. 408 (372): »Wir können daher Erfindungsmethoden bloß von dem Verfahren des Erkenntnisvermögens bei wirklichen Erfindungen der Mathematik abstrahieren, und zum allgemeinen Gebrauche aufstellen«.

die Objekte der Mathematik reelle Vorstellungen von Verhältnissen (und nicht sinnlich bestimmt). Was demnach in den mathematischen Erfindungen allgemein und konstruktiv ist, betrifft die Bestimmung von Verhältnissen, die die Realität der Objekte kennzeichnen. Die Zahlen selbst sind Beispiele für diese Realität, die aus Verhältnissen besteht: »Es ist ein Irrtum, wenn man glaubt, daß die Dinge (reelle Objekte) ihren Verhältnissen vorausgehen müssen. Die Begriffe der Zahlen sind bloße Verhältnisse, die keine reelle[n] Objekte voraussetzen, weil diese Verhältnisse die Objekte selbst sind. Die Zahl 2 z. B. drückt ein Verhältnis von 2:1 aus, und zugleich das Objekt dieses Verhältnisses; und wenn dieses auch zu ihrem Bewußtsein, so ist es doch zu ihrer Realität nicht notwendig. Alle mathematische Wahrheiten haben ihre Realität auch vor unserm Bewußtsein von denselben«. ³²

Die Bestimmung der Objekte (beispielsweise der Zahlen) durch den Begriff des Verhältnisses zeigt die zwei komplementären Seiten der Philosophie Maimons: einerseits ihren rationalistischen Dogmatismus und andererseits ihren empirischen Skeptizismus. Diesen letzten Aspekt hat insbesondere Bergmann ³³ betont, der untersucht hat, inwiefern Maimon eine skeptische Position in Bezug auf die notwendige Wahrheit derjenigen Objekte vertritt, die durch Verhältnisse im Denken bestimmt werden. In dieser Hinsicht sind die Axiome der Mathematik nur subjektiv notwendig; sie sind jedoch reell. Dies ist im Allgemeinen ein zentraler Aspekt der Erkenntnistheorie Maimons: die Bestimmung ›reell‹ bedeutet nicht, dass das Objekt, dem sie zugeschrieben wird, objektiv notwendig ist, sondern dass diese Bestimmung eine Art Methode ist, die überhaupt erst diese Zuschreibung ermöglicht: »Dem zufolge kann man nicht eigentlich sagen, ein mathematisches Axiom sei *objektiv wahr* sondern bloß, es sei reell; d. h. es nützt zur Erkenntnis der Wahrheit und ihrem Gebrauche. Und wie soll es auch anders sein, da die Prinzipien keines Dinges das Ding selbst sind, weil man sonst das Ding schon vor seiner Entstehung voraussetzen müsste«. ³⁴

Solche Verhältnisse, deren Rolle in der Erkenntnistheorie Maimons viel ausführlicher zu untersuchen wäre, als dies hier möglich ist, bilden demnach die Grundlage der mathematischen Konstruktion – die Maimon in sowohl rationalistisch-dogmatischer als auch empirisch-skeptischer Hinsicht als ein Pendant die Ideen annimmt – selbst »eine Methode, einen Übergang von der Vorstellung oder dem Begriffe eines Dinges zum Dinge selbst zu finden; sie bestimmt zwar kein Objekt der Anschauung, aber sie bestimmt doch ein reelles Objekt, dessen Schema das Objekt der Anschauung ist«. ³⁵ Der relevante Punkt ist hier, dass durch eine rationalistische Bestimmung der Anschauungen zunächst als Begriffe – die zugleich eine skeptische Bestimmung in Bezug auf die empirische Notwendigkeit ist – in der Erkenntnistheorie Maimons eine Priorität der Arithmetik gegenüber der Geometrie entsteht: »Die reine Arithmetik hat die Zahl, deren Form die reine Zeit als Begriff ist, zum Gegenstande. Die reine Geometrie hingegen, hat den reinen Raum

³² Maimon, VT, 189/191.

³³ Bergman, Samuel Hugo: »Salomon Maimons Philosophie der Mathematik«. In: *Isis*, Nr. 48/16, (1931), S. 220–232; *The Philosophy of Salomon Maimon*, Jerusalem 1967.

³⁴ Maimon, VT, 406/408.

³⁵ *Ibid.*, 365/366.

nicht als Begriff, sondern als Anschauung, zum Gegenstande«. ³⁶ Die Arithmetik ist begrifflich bestimmt; die Geometrie jedoch geht aus dem Raum als Anschauung hervor, wobei Maimon mit Anschauung nur »empirische Anschauung« meint. ³⁷ Das bedeutet nicht nur, dass die Arithmetik im Unterschied zur Geometrie einen begrifflichen Charakter und zugleich ein rationalistisch-konstruktives Vermögen besitzt, sondern es bedeutet ebenso, dass die Geometrie ausschließlich als bildliche Repräsentation angesehen wird. ³⁸ So gesehen übernimmt die Konstruktion in der Erkenntnistheorie Maimons eine derart zentrale Rolle, dass sie uns – in der Bestimmung der mathematischen Objekte als reelle – Gott ähnlich macht. ³⁹

³⁶ Ibid., 21/23. Vgl. Jacobs, Noah Jonathan, »Maimon's Theory of the Imagination«. In: *Scripta Hierosolymitana*, Nr. 6, (1960), S. 261: »Maimon made a distinction between geometry and algebra. He agrees with Kant that geometry has for its object space as intuition but denies that it is logically prior to the concept of space. The propositions of geometry being synthetic do not necessarily yield objectively true axioms [...]. Algebra, on the other hand, having for its object number (which is the form that time takes as concept) works with unfettered concepts, redeems from discrete, finite magnitudes in the realm of sense and is hence epistemologically more excellent than geometry«.

³⁷ Maimon, VT, 25/27.

³⁸ Der Raum als Begriff hat bei Maimon (VT 21/23) die Form der Differentialrechnung: »In der Differentialrechnung wird der Raum als Begriff abstrahiert von aller Quantität, aber doch durch verschiedene Arten der Qualität, seiner Anschauung bestimmt betrachtet«. Das ist ein sehr wichtiger Punkt der Wahrnehmungstheorie Maimons, der seinen Rationalismus epistemologisch charakterisiert, hier aber nicht vertieft werden kann. Dazu Buzaglo, *Solomon Maimon*, S. 48: »Maimon was led to formulate a philosophical-metaphysical question within mathematics. The classical question of the relation between God and the world becomes the question of the relation between numbers and space and time«.

³⁹ Maimon, GW, IV, S. 64 (42). Diese Erweiterung der Rolle der Konstruktion charakterisiert auch einige Aspekte der Philosophie von Herder, Fichte und Hegel. Die symbolische Konstruktion hat eine zentrale Bedeutung sowohl für die Sprachphilosophie als auch für die Philosophie der Mathematik. Herder etwa kritisiert Kant gerade in Bezug auf die Konstruktion, indem er in seiner *Metakritik* (WE, VIII, S. 565), die Unterscheidung zwischen Mathematik und Philosophie anzweifelt: »Dieser Unterschied, aus dem fortan alles abgeleitet wird, hilft so wenig dem Übel ab, daß er auch nicht einmal den Punkt trifft, der Mathematik und Philosophie scheidet. Auch die Philosophie konstruiert Begriffe, zwar nicht durch Linie oder andre mathematische Zeichen, aber durch Worte«. Fichte (GA, IV, 3) ist derjenige, der Maimon aufmerksamer las und die Bedeutung der mathematischen Konstruktion erkannte. Bei Hegel (Werke, 8, S. 384) heißt es: »Weil es übrigens die *Geometrie* mit der *sinnlichen*, aber *abstrakten Anschauung* des Raums zu tun hat, so kann sie ungehindert einfache Verstandesbestimmungen in ihm fixieren; sie hat deswegen allein die synthetische Methode des endlichen Erkennens in ihrer Vollkommenheit. Sie stößt jedoch in ihrem Gange, was sehr bemerkenswert ist, zuletzt auf *Inkommensurabilitäten* und *Irrationalitäten*, wo sie, wenn sie im Bestimmen weitergehen will, über das verständige Prinzip *hinausgetrieben* wird. Auch hier tritt, wie sonst häufig, an der Terminologie die Verkehrung ein, daß, was *rational* genannt wird, das *Verständige*, was aber *irrational*, vielmehr ein Beginn und Spur der *Vernünftigkeit* ist«.

Bevor zur Charakterisierung der irrationalen Wurzel bei Maimon übergegangen werden kann, sollen kurz die wichtigsten Punkte dieses Abschnitts zusammengefasst werden: (1) die Mathematik spielt, sowohl methodisch als auch inhaltlich, eine grundlegende Rolle in der Entwicklung des rationalistisch-dogmatischen und empirisch-skeptischen Charakters der Transzendentalphilosophie Maimons; (2) Der Unterschied von Mathematik und Philosophie betrifft die Vollkommenheit der Erkenntnis und die Möglichkeit der eigentlichen Erfindungen, die die Mathematik durch die Methode der Konstruktion erreicht und welche einerseits die Realität der Objekte definiert, andererseits jedoch deren objektive Notwendigkeit nicht gewährleistet; (3) Die Priorität der Arithmetik gegenüber der Geometrie ergibt sich durch die Bestimmungen der Zeit und des Raums, welche sowohl als Begriffe und dann auch als empirische Anschauungen verstanden werden.

2.2 Die Irrationale Wurzel

Mit den begrifflichen Implikationen der irrationalen Wurzel befasst sich Maimon in Form von Beispielen, meist in Klammern, um die besondere Bedeutung der Vernunftideen anzuzeigen.

Wie am Anfang dieses Aufsatzes angedeutet wurde, führt Maimon die Bestimmung der Wurzel von 2 mit Blick auf die Möglichkeit synthetischer Sätze a priori ein, die für ihn die Frage *quid juris* darstellt, und zwar die Frage zur »Erklärung der Gemeinschaft zwischen Seele und Körper«,⁴⁰ welche an sich bei Kant heterogen sind und deren prozessuale Vermittlung durch den Schematismus die Möglichkeit synthetischer Sätze a priori gewährleistet. Die Antwort Maimons auf die Frage *quid juris* geht in die Richtung eines rationalistischen Dogmatismus, den Kant in der *Methodenlehre* gerade mit der Gleichsetzung von Mathematik und Philosophie verbindet. Maimon verneint zwar die Möglichkeit der synthetischen Urteile a priori nicht, er betrachtet aber die Synthetizität der Urteile nicht als eine endgültige Bestimmung, sondern als ein inneres Verhältnis, das auch analytisch werden kann. Die synthetischen Sätze leiten laut Maimon »ihr Dasein aus der Unvollständigkeit unserer Begriffe«⁴¹ her und sind also das Resultat eines Verstandes, der beschränkt ist. Die Bestimmung der Synthetizität als Verhältnis beruht einerseits auf der Kritik von Zeit und Raum als Anschauungen und also auf der Kritik am Dualismus; andererseits auf der Möglichkeit eines unendlichen Verstandes, dessen Schema, epistemologisch und nicht metaphysisch betrachtet, der endliche Verstand ist. Aus dieser Perspektive folgt, dass die Bestimmung eines Gedankens bei Maimon nicht mehr auf die Anschauung bezogen ist, sondern auf die Synthesis, die Maimon durch die Erklärung der Verhältnisse zwischen Subjekt und Prädikat erläutert. In den späteren Werken entwickelt Maimon dafür ein systematisches Prinzip, das als »Satz der Bestimmbarkeit« bekannt ist. Dabei ist zu betonen, dass »reell« bei Maimon nicht im Sinne eines reellen Dinges zu verstehen ist, sondern im Sinne einer reellen Vorstellung. Was macht also eine Vorstellung reell? Um in der Erkenntnistheorie Maimons diese Frage zu stellen, ist es zuvor wichtig anzumerken, dass

⁴⁰ Maimon, VT, 61/63.

⁴¹ Ibid., 65/66.

sich bei ihm eine Vorstellung immer auf eine ›ideale‹ Darstellung bezieht.⁴² Es gibt demnach eine Kluft zwischen der Vorstellung und der Darstellung, welche strenggenommen als eine Art Dualismus in der Erkenntnistheorie Maimons angesehen werden kann; sie stellt jedoch den grundlegenden Erkenntnisprozess dar, und zwar denjenigen der ›unendlichen Annäherung‹. Diesem kommt eine zentrale Bedeutung in der symbolischen Sprache zu, die wiederum die Entwicklung und Verwendung ›transzendentaler Ausdrücke‹ ermöglicht, welche sich einer idealen Sprache lediglich annähern können. Die transzendentalen Ausdrücke sind diejenigen subjektiv notwendigen Ausdrücke, denen als in der Philosophie verwendeten Begriffen eine erkenntnistheoretische Bedeutung zugeschrieben wird. In dieser Hinsicht verändert sich bei Maimon der Begriff von Transzendentalphilosophie, deren Bedingungen selbst noch tiefer zu begründen sind. Diesbezüglich sind die Wichtigkeit und die Originalität der symbolischen Erkenntnis und der unendlichen Annäherung bei Maimon näher zu untersuchen. Um die Rolle der symbolischen Erkenntnis in der Transzendentalphilosophie Maimons genauer zu fassen, kommen wir zunächst hier zu seinem Verständnis der irrationalen Wurzel, die das mathematische Beispiel für die Vernunftideen darstellt und somit die Bedeutung der ›unendlichen Annäherung‹ erhellen kann. Maimon unterscheidet grundsätzlich zwischen Verstandesideen und Vernunftideen: die ersten repräsentieren »die materielle Vollständigkeit eines Begriffs, in so fern diese Vollständigkeit in der Anschauung nicht gegeben werden kann«.⁴³ Die zweiten, also die Vernunftideen, repräsentieren »die formelle Vollständigkeit eines Begriffs«.⁴⁴ Diese letzte Art von Ideen vergleicht Maimon mit der irrationalen Wurzel. Sie sind »bloße Grenzbegriffe, sie bedeuten etwas, wozu man sich immer nähern, aber das man nie erreichen kann, nicht bloß in Ansehung einer empirischen, sonder[n] auch in Ansehung einer reinen Konstruktion«.⁴⁵ Der charakteristische Vorgang der Verstandes- und Vernunftideen ist derjenige einer Annäherung, die an sich unendlich ist.⁴⁶ Die Ideen enthalten daher eine solche Unendlichkeit; es ist jedoch zu klären, welche Art von Unendlichkeit den Vernunftideen zukommt. Dies ist meiner Meinung nach der entscheidende Punkt, in dem Maimon von Kant abweicht. Bei Maimon muss zuerst unterschieden werden zwischen der Unendlichkeit der Verstandesideen und

⁴² Vgl. Zac, Sylvain: »Salomon Maimon et le langage«. In: *Revue der Metaphysique et de Morale*, Nr. 91/2 (1986), S. 186–187.

⁴³ *Ibid.*, 76/78. Die Bestimmung der Verstandesideen wird von Maimon durch das Beispiel des Zirkels erläutert und genau an diesem Punkt wird er im Brief vom 26. Mai 1789 von Kant an Herz (AA XI: 53) widerlegt. Zu dieser Problematik vgl. Freudenthal, Gideon: *Definition and Construction. Salomon Maimon's Philosophy of Geometry*, Preprint 317 of the Max Planck Institute for the History of Science, S. 2006.

⁴⁴ Maimon, VT, 80/82.

⁴⁵ *Ibid.*, 372/374.

⁴⁶ Auch Kant verbindet die Bestimmung der Ideen mit dem Vorgang der unendlichen Annäherung (KrV, B 384): »Weil nun das letztere im bloß speculativen Gebrauch der Vernunft eigentlich die ganze Absicht ist, und die Annäherung zu einem Begriffe, der aber in der Ausübung doch niemals erreicht wird, eben so viel ist, als ob der Begriff ganz und gar verfehlt würde, so heißt es von einem dergleichen Begriffe: er ist nur eine Idee«.

derjenigen der Vernunftideen. Maimon erläutert diesen Unterschied ebenfalls in Analogie zur Mathematik, und zwar durch den Unterschied zwischen ›Reihe‹ und ›Zahl‹. Die Zahl ist »als Objekt unmöglich, weil man beweisen kann, dass ihr keine ganze und auch keine gebrochene Zahl entsprechen kann, folglich ist sie bloß eine Vernunftidee von der Grenze der Näherung zu einer Zahl«. ⁴⁷ Die Reihe ist jedoch Vorgang der Teilung, und die gesamte Summe, gerade weil die Anzahl aus der Wiederholung entsteht, wird nicht als Zahl, sondern als Linie vorgestellt. ⁴⁸ Maimon nun leugnet nicht die Bedeutung der Vorstellung einer unendlichen Reihe durch die Linie, unterscheidet sie aber von der Unendlichkeit der irrationalen Zahl. Daher sind die Reihe und die Zahl, wie die Verstandesideen und die Vernunftideen, unterschiedliche Arten von Unendlichkeit, welche bestimmte Verhältnisse darstellen, aus denen neue Verhältnisse entstehen können. Die Unendlichkeit der Reihe ist diejenige des Verstandes und basiert auf der Wiederholung einer Regel; die Unendlichkeit der Zahl dagegen ist diejenige der Vernunft, welche nur die unendliche Annäherung an diese Zahl darstellt, die an sich ein unmögliches Objekt bleibt. Die Vernunftideen sind demnach Grenzbegriffe. Die transzendentalen Ideen bei Kant sind nicht nur negative Grenzen, sondern vor allem positive, insofern sie Vernunftschlüsse sind, die aus dem unbeschränkten Gebrauch der Kategorien der Relation durch die Vernunft hervorgehen. Diese transzendente Bedeutung der Grenze wird von Maimon im *Versuch* erfasst.

Die Bedeutung der Grenze bei Maimon hat jedoch noch eine andere Nuance, weil die Entsprechung der Begriffe in den Anschauungen nicht mehr das Kriterium für ihre Begrenzung ist. In dieser Hinsicht nennt Maimon das bloß Gegebene »die Idee von der Grenze dieser Reihe, zu der (wie etwa zu einer irrationalen Wurzel) man sich immer nähern, die man aber nie erreichen kann«. ⁴⁹ Die Grenze ist diejenige einer Reihe, die unendlich ist. Die Bestimmung einer irrationalen Zahl ist daher ein Akt der ›Intentionalität‹, die die Zahl als Grenze einer Reihe festsetzt. Sie ist nicht nur eine Idee von etwas Unendlichem, sondern enthält laut Maimon das Bewusstsein einer solchen »Unmöglichkeit«, ⁵⁰ insofern sie, obwohl sie eine Funktion hat, nie rational werden kann. Die Irrationalität offenbart eine bestimmte Unmöglichkeit, die den antinomischen Charakter der Ideen ausmacht: ein allgemeines »Funktionsverhältnis«, das laut Maimon von großem Nutzen und Grundlage sowohl der Wissenschaften als auch der Religion und Moral ist.

Maimon erweitert daher den Gebrauch der Ideen und betrachtet sie als den wesentlichen Kern des Denkens. »Ich hingegen dehne die Sphäre der Ideen und der daraus entspringenden Antinomien, viel weiter aus: indem ich behaupte, dass sie nicht nur in der Metaphysik, sondern auch in der Physik, ja sogar in der evidentesten aller Wissenschaften, nämlich der Mathematik anzutreffen sind, und dass daher die Antinomien eine weit allgemeinere Auflösung erfordern«. ⁵¹ Es gibt daher für Maimon einen besonderen Gebrauch der Antinomien, der sowohl konstruktiv

⁴⁷ Maimon, VI, 374/376.

⁴⁸ Ibid. 374/376.

⁴⁹ Ibid., 419/421.

⁵⁰ Ibid., 164/167.

⁵¹ Ibid., 225/227.

als auch sprachlich ist und die Wissenschaften im Allgemeinen charakterisiert. Im letzten Abschnitt untersuche ich die Bedeutung dieses antinomischen Charakters des Denkens für die Transzendentalphilosophie Maimons.

2.3 Die »unendliche Annäherung« und die symbolische Erkenntnis

Die unendliche Annäherung ist also ein Grundprozess, der strukturell die Ideen charakterisiert. Die Einbildungskraft ist jedoch dasjenige Vermögen, das die unendliche Annäherung weiter ausarbeitet und zugleich eine solche Unlösbarkeit des antinomischen Charakters des Denkens dynamisch gewährleistet.⁵² Im Rahmen des Unterschieds von Reihe und Zahl setzt die Einbildungskraft das letzte Glied einer Reihe; in diesem Begrenzungsakt bewahrt sie einerseits die potenzielle Unendlichkeit der Reihe (Darstellung), andererseits bringt sie eine potenziell-offene Endlichkeit (Vorstellung) hervor: »Die Vorstellung des letzten Gliedes einer unendlichen Reihe aber ist so wenig Produkt der Sinnlichkeit, als des Verstandes und der Vernunft. [...] Diese Vorstellung hat bloß in der Einbildungskraft ihren Ursprung, die, nach den Gesetzen der Assoziation, die Vorstellung des letzten Gliedes, die in allen Reihen, außer der unendlichen, mit der Vorstellung der Reihe verknüpft ist, auch mit der unendlichen Reihe verknüpft, und diese Vorstellung ist in diesem Falle die hochgepriesene Idee.«⁵³

An dieser Stelle grenzt Maimon sich von Kant ab, indem er die unendliche Annäherung als alle Vermögen betreffend definiert und den antinomischen Charakter des Denkens als Grund aller Wissenschaften bestimmt. Die unendliche Annäherung ist nun eine strukturelle Tendenz des Geistes und die Einbildungskraft übt ihr Vermögen durch die Entstehung von »Fiktionen« aus. Seine Kritik an Kant – die Maimon insbesondere im *Versuch einer neuen Logik oder Theorie des Denkens* (1794) ausarbeitet – bezieht sich grundsätzlich auf den Widerstreit der Vernunft, der nicht denjenigen der Vernunft mit sich selbst betrifft, sondern den der Vernunft mit der Einbildungskraft: »Wir haben schon gezeigt, daß die Vorstellung der Totalität keine Funktion der Vernunft, wie Kant haben will, sondern der transzendenten (die Gränzen der Erkenntniß überschreitenden) Einbildungskraft ist, worin sie also mit der Vernunft im Widerstreit geräth. Das Streben nach Totalität

⁵² Diese Interpretation kann anhand der Bestimmung der Funktion der Einbildungskraft in der Setzung des letzten Gliedes einer Reihe verdeutlicht werden, welche Maimon im *Versuch einer neuen Logik oder Theorie des Denkens* behandelt. Dabei ist es nicht zu vergessen, dass der Einbildungskraft auch eine wichtige skeptische Funktion von Maimon zugeschrieben wird, sofern die Realität ihrer Vorstellungen als objektiv notwendig aufgefasst werden kann; dadurch sind sie nur Täuschungen und müssen von den subjektiv notwendigen Vorstellungen unterschieden werden.

⁵³ Maimon, NL, S. 180 (206). Vgl. Jacobs, »Maimon's Theory of the Imagination«, S. 267: »Maimon's contribution to the thought of his time was to extend the tether of the imagination from the gross world of sense to which Kant had confined it, to the distilled world of pure concepts. He freed the imagination from the toils of metaphor and anthropomorphism and established its fundamental allegiance to the world of ideas, its root and anchor. If he dimmed the glare of sense, it was the better to reveal the invisible world to the inner vision.«

(beständige Näherung zu derselben) ist ein unbezweifeltes Faktum, und betrifft nicht bloß das Erkenntnißvermögen, sondern alle Vermögen ohne Unterschied«. ⁵⁴

Im Schlusskapitel des *Versuchs über die Transzendentalphilosophie* »Über symbolische Erkenntnis und philosophische Sprache« erläutert Maimon die Bedeutung der Symbole für die Wissenschaften. Durch die Hilfe der symbolischen Erkenntnis nämlich »gelangen wir sowohl zu den abstrakten, als zu den aus diesen verschiedentlich komponierten Begriffen, und sind im Stande, aus schon bekannten Wahrheiten neue zu erfinden; d. h. überhaupt unsere Vernunft zu gebrauchen«. ⁵⁵ In der Philosophie selbst verwendet man also Ausdrücke, die antinomisch sind, sofern sie einerseits als transzendental angesehen werden, andererseits jedoch einzelsprachlich (d. h. in der Veränderung der Sprachen) und potenziell offen hervorgebracht sind. Als »allgemeine Sprachlehre« bestimmt Maimon die Philosophie. Die Entstehung von »transzendentalen Ausdrücke« ist daher mit dem Zeichen-Prozess verbunden, da zur symbolischen Erkenntnis nur Formen oder »Regeln der Entstehungsart der Objekte gehören«. ⁵⁶ Diese sprachphilosophische Problematik hat unterschiedliche Wurzeln: 1. den Unterschied von rhetorischen und philosophischen Figuren sowie die Bedeutung der Tropen für die Philosophie; ⁵⁷ 2. die Frage nach der Möglichkeit der Entwicklung einer *ars characteristica combinatoria* und 3. den diskursiven Charakter der Philosophie – in welcher die von Maimon so genannten »irresolubilen Begriffe« (im Unterschied zur Mathematik) zu Missverständnissen oder »Wortstreitigkeiten« führen können. ⁵⁸ Schließlich kann die Philosophie ihren diskursiven Charakter nicht durch die Entwicklung einer formalen Sprache aufheben; ihre Begriffe und deren »Benennungsprozess« können jedoch in einem *Philosophischen Wörterbuch* erläutert werden – das Maimon im Jahre 1794 anfertigt: »Ein Wörterbuch in irgend einer Wissenschaft ist eine in alphabetische Ordnung gebrachte Sammlung von Erklärungen über Gegenstände die in dieser Wissenschaft vorkommen. Sprache und Philosophie sind aufs genaueste miteinander verknüpft. Beide steigen und fallen in gleichem Verhältnisse«. ⁵⁹

3 Schluss

Die transzendente Bedeutung der irrationalen Wurzel führt Maimon also zur Auslegung des Geflechts von Sprache und Transzendentalphilosophie, vom prozesualen Charakter der Einbildungskraft und einzelnen kognitiven Leistungen der unterschiedlichen Vermögen, das heute etwa Ausgangspunkt für einen Vergleich der Antinomie mit den »indirecten Darstellungen« ⁶⁰ in Kants *Kritik der Urteilskraft* sein könnte. In diesem Aufsatz habe ich versucht zu zeigen, inwiefern die

⁵⁴ Maimon, NL, S. 198 (206).

⁵⁵ Maimon, VT, 263/267.

⁵⁶ Ibid., 276/278.

⁵⁷ Atlas, Samuel: »Solomon Maimon's Philosophy of Language Critically Examined«. In *Hebrew Union College*, Nr. 28, (1957), S. 253–288.

⁵⁸ Ibid., 284/285.

⁵⁹ Maimon, GW, III, S. 9 (IX).

⁶⁰ Kant, AA V: 352.

Erläuterung der irrationalen Wurzel in der rational-dogmatischen und empirisch-skeptischen Auffassung der Mathematik und der Philosophie ein Weg sein kann, den antinomischen Charakter des Denkens bei Maimon als sprachphilosophisch und transzendental zugleich aufzuzeigen. Die irrationale Wurzel ist in diesem Zusammenhang eine kognitive Leistung, die nicht aus der Spaltung der Rationalität hervorgeht, sondern ihre Grenzen systematisch zu erweitern versucht.

Literaturverzeichnis

Primärliteratur

- Maimon, Salomon: *Versuch über die Transzendentalphilosophie*, Hamburg 2004 (=VT).
 —: *Salomon Maimons Lebensgeschichte. Von ihm selbst erzählt und herausgegeben von Karl Philipp Moritz*, Frankfurt a. M. 1995.
 —: *Gesammelte Werke*, Bd. I-VII, Hildesheim 1976 (=GW).
 —: *Versuch einer neuen Logik oder Theorie des Denkens*, Berlin 1912 (=NL).
 Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg 1998 (=KrV).
 Cassirer, Ernst: *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik*, in: *Gesammelte Werke*, Bd. VI, Hamburg 2000.
 Dedekind, Richard: *Was sind und was sollen die Zahlen?*, Berlin 1965.
 Descartes: *Ouwres*, Bd. VI, Paris 1973.
 Herder: *Werke*, I-X, Frankfurt a. M. 1998 (=WE).

Sekundärliteratur

- Atlas, Samuel: »Solomon Maimon's Philosophy of Language Critically Examined«. In: *Hebrew Union College*, Nr. 28 (1957) S. 253–288.
 —: *From Critical to Speculative Idealism. The Philosophy of Salomon Maimon*, The Hague 1964.
 Bergman, Samuel Hugo: »Salomon Maimons Philosophie der Mathematik«. In: *Isis*, Nr. 48/16 (1931), S. 220–232.
 —: *The Philosophy of Salomon Maimon*, Jerusalem 1967.
 Buzaglo, Meir: *Salomon Maimon. Monism, Skepticism and Mathematics*, Pittsburgh 2002.
 Capozzi, Mirella: »Kant on Mathematical Definition«. In: (Hrsg.) Dalla Chiara, Maria Luisa, *Italian Studies in the Philosophy of Science*, Dordrecht 1981, S. 422–452.
 Deiser, Oliver: *Reelle Zahlen: Das klassische Kontinuum und die natürlichen Folgen*, Berlin 2008.
 Engstler, Achim: *Untersuchungen zum Idealismus Salomon Maimons*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1990.
 Ehrensperger, Florian: »Einleitung«. In: Maimon, *Versuch über die Transzendentalphilosophie*, Hamburg 2004.
 —: *Weltseele und unendlicher Verstand. Das Problem von Individualität und Subjektivität in der Philosophie Salomon Maimons*, München 2006.
 Freudenthal, Gideon: *Definition and Construction. Salomon Maimon's Philosophy of Geometry*, Preprint 317 of the Max Planck Institute for the History of Science, 2006.

- (Hrsg.): *Salomon Maimon. Rational Dogmatist, Empirical Skeptic; Critical Assessments*, Dordrecht 2003.
- Kaufenstein, Christian: *Transzendentalphilosophie der Mathematik. Versuch einer systematischen Rekonstruktion der Leitlinien einer Philosophie der Mathematik in Kants »Kritik der reinen Vernunft« und Maimons »Versuch über die Transzendentalphilosophie«*, Stuttgart 2006.
- Jahnke, Hans Niels: *Mathematik und Bildung in der Humboldtschen Reform*, Göttingen 1990.
- Jacobs, Noah Jonathan: »Maimon's Theory of the Imagination«. In: *Scripta Hierosolymitana*, Nr. 6, (1960), S. 249–267.
- Maor, Eli: *To Infinity and Beyond. A Cultural History of the Infinite*, Boston 1987.
- Parsons, Charles: »Arithmetic and the Categories«. In: (Hrsg.) Posy, Carl J., *Kant's Philosophy of Mathematics. Modern Essays*, Dordrecht 1992, S. 135–153.
- Shabel, Lisa: »Kant's Philosophy of Mathematics«. In: (Hrsg.) Guyer, Paul, *The Cambridge Companion to Kant and modern Philosophy*, Cambridge 2006, S. 94–128.
- : »Kant on the ›Symbolic Construction‹ of Mathematical Concepts«. In: *Studies in History and Philosophy of Science*, Nr. 29 (1998) S. 589–621.
- : »Reflections on Kant's Concept (and Intuition) of Spaces«. In: *Studies in History and Philosophy of Science*, Nr. 34 (2003), S. 45–57.
- Verra, Valerio: »Nachwort«. In: Maimon, *Gesammelte Werke*, Hildesheim 1976.
- Volkert, Klaus Thomas: *Die Krise der Anschauung*, Göttingen 1986.
- Zac, Sylvain: »Salomon Maimon et le langage«. In: *Revue der Metaphysique et de Morale*, Nr. 91/2 (1986), S. 181–202.

Vernunft am Abgrund

Motive der Endlichkeit bei Kant

Lars Leeten

Kant gilt vielfach als Denker der Endlichkeit, und man sieht darin ein Zeichen seiner Modernität. Aber was ist damit eigentlich genau gesagt? Die gängigen Antworten sind uns vertraut: Kant hat der menschlichen Vernunft – entgegen dem ihr innewohnenden Trieb – eine Grenze gezogen und unsere Erkenntnis auf den Bereich der sinnlichen Erfahrung eingeschränkt. Als sinnliches Wesen ist der Mensch »seinem Dasein sowohl als seiner Anschauung nach [...] ein abhängige[s] Wesen«, wie es in der zweiten Auflage der ersten *Kritik* heißt.¹ Gleichzeitig ist damit seine moralische Fehlbarkeit besiegelt, aus der überhaupt erst seine Empfänglichkeit für den unbedingten Anspruch der Moral entspringt: Denn es ist »diese Sinnlichkeit, mithin auch die Endlichkeit solcher Wesen, denen das moralische Gesetz Achtung auferlegt.«² Mit dem Widerstreit zwischen Pflicht und Neigung korrespondiert das Wechselspiel zwischen dem Bedingten und dem Unbedingten, das den Gedankengang der transzendentalen Dialektik bewegt: Es ist immer auch ein Wechselspiel zwischen dem Endlichen und Unendlichen, wie im Antinomienkapitel am deutlichsten wird. In der Analytik des Erhabenen wird dieses Wechselspiel als ästhetische Erfahrung beschrieben, bei der die Ideen der Vernunft angesichts einer Natur, die die Sinne übersteigt, fühlbar werden und die sich als ein »Abstoßen und Anziehen« vollzieht, als eine »Hemmung der Lebenskräfte«, einhergehend mit einer »desto stärkeren Ergießung derselben.«³ – Ihre gemeinsame Struktur haben die angesprochenen Motive darin, dass ein rationaler Hang zum Unbegrenzten, Unbedingten, Unendlichen auf eine empirische Welt des Begrenzten, Bedingten, Endlichen trifft. Der Mensch ist bei Kant nicht einfach ein endliches Wesen, sofern er ein sinnliches Wesen ist. Genauer muss es heißen: Er ist ein endliches Wesen, sofern er ein *sinnlich-vernünftiges Mischwesen* ist. Nur vor dem Hintergrund dieser Spannung innerhalb der menschlichen Existenzform kann diese als eine der Endlichkeit begriffen werden.

¹ Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*. Werke Bd. 3, Darmstadt 1983, B 72.

² Vgl. Kant, Immanuel: *Kritik der praktischen Vernunft*. Werke Bd. 6, Darmstadt 1983, A 135.

³ Kant, Immanuel: *Kritik der Urteilkraft*. Werke Bd. 8, Darmstadt 1983, B 98 und B 75.

Ist das aber der Endlichkeitsbegriff, den man meint, wenn man Kants Modernität heraushebt? Hat diese Form der Selbstdeutung ihren Akzent nicht eher dort, wo sich der Mensch mit dem *Unendlichen* verbunden weiß? Im »Beschluss« der zweiten *Kritik* wird der Punkt gut greifbar: Das »*moralische Gesetz in mir*«, von dem Kant in der berühmten Formulierung spricht, »stellt mich in einer Welt dar, die wahre Unendlichkeit hat, aber nur dem Verstande spürbar ist«; es »erhebt [...] meinen Wert, 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«; es ist von der Art, dass es »nicht auf Bedingungen und Grenzen dieses Lebens eingeschränkt ist, sondern ins Unendliche geht«. ⁴ Dies entspricht exakt der Akzentsetzung in der Analytik des Erhabenen, die keinen Zweifel daran lässt, dass »die wahre Erhabenheit im Gemüte des Urteilenden, nicht in dem Naturobjekte« liegt. ⁵ – Was den Menschen ausmacht und auszeichnet, ist nicht seine Sinnlichkeit, sondern dass er trotz seiner sinnlichen Verfasstheit einen guten Draht zum Übersinnlichen hat.

Mit solchen Passagen vor Augen wird man vielleicht eher Schwierigkeiten haben, Kants Denken als modernes Endlichkeitsdenken zu charakterisieren. Die Endlichkeit erscheint hier mehr als Gegenhalt für eine noch ganz ungebrochene Autonomie; und in dieser liegt offenbar die eigentliche Pointe der Selbstdeutung, die Kant uns anzubieten hat. Aber ist das die einzig mögliche Lesart? Birgt Kants Denken nicht auch dann noch Potential für moderne Selbstverständigungen, wenn man die Moderne dort beginnen lässt, wo die Idee des ursprünglich autonomen, ungebundenen Subjekts erste Risse bekommt? Anders gefragt: Lässt sich Kants Begriff der Endlichkeit auch noch mit Sinn füllen, wenn man den Gegenbegriff des Unendlichen für problematisch hält und sich schwer tut mit der Konstruktion eines endlich-unendlichen Mischwesens? – Nehmen wir einmal den Blick aus der Ferne ein: Für den Neokonfuzianer Mou Zongsan steht fest, dass der Begriff der Endlichkeit bei Kant nur mit Bezug auf eine Unendlichkeit expliziert werden könne, wie sie der christliche Gott repräsentiert. ⁶ Der Mensch wäre demzufolge endlich, weil er nicht ist wie Gott. Was könnten wir antworten, um eine alternative Deutung plausibel zu machen? Heidegger hat in seiner Kant-Lektüre behauptet, dass die Frage nach der menschlichen Endlichkeit gar nicht anders als fundamentalontologisch zu beantworten ist; wer Endlichkeit als »Eigenschaft« des Menschen zu begreifen sucht, befindet sich bereits auf dem Holzweg. ⁷ Man tut vielleicht gut daran, diese Einlassung zumindest als Ausdruck einer echten Verlegenheit zu werten: Offenbar geht es hier darum, den menschlichen Standpunkt in der Welt zu bestimmen, der gleichzeitig für den Standpunkt bedeutsam ist, den die kritische Philosophie einnimmt. Es ist aber nicht einfach, diesen Standpunkt

⁴ Vgl. Kant: *Kritik der praktischen Vernunft*, A 288–290.

⁵ Kant: *Kritik der Urteilskraft*, B 95.

⁶ Vgl. Schmidt, Stephan: »Der grosse Chinese von Königsberg«. Kants Rolle und Funktion im Kontext der Modernisierung konfuzianischen Denkens im 20. Jahrhundert«. In: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 33 (2008), S. 5–29.

⁷ Vgl. Heidegger, Martin: *Kant und das Problem der Metaphysik*. Tübingen ⁵ 1991, bes. § 39.

zu bestimmen, wenn man sich nicht dem sinnkritischen Einwand aussetzen will, dass der Endlichkeitsbegriff nur von Gegenbegriffen her erläutert werden kann, die auf ein vorkritisches Denken zu verweisen scheinen. Wie also bestimmt sich der Standpunkt der Endlichkeit bei Kant dann?

Die Überlegungen haben drei Schritte: Unter den Überschriften *Perspektivismus* (1) und *Voraussetzung fremder Vernunft* (2) diskutiere ich zunächst Antwortansätze, die erste Hinweise liefern, aber doch im Ergebnis unvollständig bleiben. Im dritten Abschnitt erkunde ich die grundlegende *Erfahrung der Unzweckmäßigkeit*, die der »kopernikanisch« gewendete Anblick des »bestirnten Himmels« für Kant bedeutet haben muss (3). In dieser Erfahrung, die sich bei Kant unter anderem im Begriff des *Abgrunds* artikuliert, liegen Ansatzpunkte für ein Verständnis von Endlichkeit, das in eine ganz andere Richtung weist als die genannten Motive einer »wahren Unendlichkeit« oder eines von der »Sinnenwelt unabhängigen Lebens«.

I Perspektivismus: Der Standpunkt der Standpunktabhängigkeit

Den oben schon berührten Gedanken, dass die menschliche Erkenntnis auf den Bereich des Sinnlichen restringiert ist, formuliert Kant auch so, »daß alles, was in unserem Erkenntnis zur Anschauung gehört [...], nichts als bloße Verhältnisse enthalte«. ⁸ Es gilt die Einschränkung, dass ein Gegenstand, *wenn er* (wirklich) gegeben ist, stets *dem Subjekt* gegeben ist und diesem gemäß seiner »Anschauungsart« *erscheint*. ⁹ Solche und andere Bemerkungen legen nahe, den Standpunkt der Endlichkeit als einen Standpunkt zu deuten, der die *Standpunktabhängigkeit* allen Denkens und Erkennens zur obersten Prämisse macht. Eine solche Kant-Interpretation vertritt Friedrich Kaulbach. Demzufolge hat Perspektivität bei Kant konstitutiven Status; dieser verfolgt, wie Kaulbach schreibt, ein »kritisch-perspektivistische[s] Programm«. ¹⁰ Lässt sich auf diesem Weg eine kohärente Bestimmung des Endlichkeitsbegriffs erreichen?

Die vorhin beschriebenen Schwierigkeiten, den Standpunkt der Endlichkeit zu bestimmen, wiederholen sich im Kontext der Perspektivität zunächst insofern, als sich Perspektivität nicht in der Differenz zu einer »absoluten« Perspektive zeigen kann. Anders als vorhin, gibt es allerdings einen natürlichen Ansatz für eine Alternative: Von *anderen* Perspektiven her kann Perspektivität offenbar als solche geltend gemacht werden. Es ist von Perspektiven auszugehen, die sich nicht ohne weiteres in die gegebene Perspektive integrieren lassen, sondern diese irritieren und aufsprengen. Andernfalls gäbe es nur *eine* Perspektive, die sich in verschiedene Aspekte auseinanderlegt. Ein wirklicher Perspektivismus muss also so etwas wie eine unaufhebbare Differenz vorsehen. Es wird eine Position sein, in der die Probleme, Inkongruenzen und Unstimmigkeiten, die sich aus der Perspektivität allen Erkennen und Verstehens ergeben, nicht leicht genommen oder wegetouchiert werden.

⁸ Kant: *Kritik der reinen Vernunft*. B 66.

⁹ Vgl. *ibid.*, B 69.

¹⁰ Kaulbach, Friedrich: *Philosophie des Perspektivismus*. 1. Teil: Wahrheit und Perspektive bei Kant, Hegel und Nietzsche, Tübingen 1990, 16.

Perspektivist sein heißt, der Tatsache ins Auge zu sehen, dass es keine prästabilisierte Harmonie der Perspektiven gibt.

Wie verhält es sich in dieser Sache mit Kant? Dass man die kritische Philosophie in einem schwachen Sinn als Perspektivismus bezeichnen kann, dürfte unstrittig sein. Eine Erinnerung an die Bedeutung des Perspektivischen im Umfeld der Denkfigur, die als kopernikanische Wende bekannt ist, oder an die Unterscheidung von Ding an sich und Erscheinung, welche selbst eine Unterscheidung von Perspektiven ist, sofern die Kritik »das Objekt in *zweierlei Bedeutung* nehmen lehrt«,¹¹ sollte genügen, um dies deutlich zu machen. Bei Kant ist alles Erkennen auf Anschauungen rückbezogen; es steht in Verhältnissen von Raum und Zeit, und das heißt natürlich: es ist an zeitliche und räumliche Standpunkte gebunden.¹² Es ist also nichts Dramatisches daran, Kant als Perspektivisten hinzustellen, wenn man es *so* versteht. – Aber wie lässt sich dieser schwache, unproblematische Perspektivismus vom starken Perspektivismus abschirmen, der die grundsätzliche Perspektivität des Erkennens nicht so leicht nimmt? Handelt sich Kant, indem er sich auf den Gedanken der Perspektivität einlässt, vielleicht etwas von der starken Perspektivität und ihrem Hang zu unaufhebbaren Differenzen ein?

Ein starker Perspektivismus sollte sich durch zumindest *drei Aspekte* auszeichnen: *Erstens* kann das Perspektivische nicht einfach eine Begleiterscheinung von Erkenntnis sein, eine äußerliche Form; es muss ein *Konstituens* der Erkenntnis sein. Perspektivität aufzulösen, müsste heißen, Erkenntnis aufzulösen. Schon damit wäre die Aussicht auf eine Vereinheitlichung aller Perspektiven zu einer »allumfassenden« Erkenntnis, die nicht mehr perspektivisch ist, verbaut; denn eine solche Erkenntnis wäre gänzlich leer. Darin liegt *zweitens*, dass ein Element des Konflikts im Spiel sein muss; ohne Sand im Getriebe der Vereinheitlichung wäre nicht auszukommen. Und beide Aspekte müssen *drittens* auf die perspektivistische Grundeinstellung selbst zurückschlagen: Ein Perspektivismus kann kein theoretisch erkennendes Verhältnis zur Welt artikulieren; er kann nicht mit Anspruch auf Erkenntnis im engeren Sinn auftreten. Eine solche philosophische Position ist keine Theorie der Welt, sondern mehr eine bestimmte Haltung.

Es ist nicht schwer zu sehen, dass sich diese drei Elemente in der Tat für Kant geltend machen lassen. Kaulbachs Kant-Lektüre kann dies gut illustrieren: *Erstens* ist das Perspektivische insofern Konstituens von Erkenntnis, als eine Erkenntnis außerhalb der anschaulichen Verhältnisse von Raum und Zeit nicht mehr vorgesehen ist. Erkenntnis kann für den Menschen nichts anderes *bedeuten*. Kaulbach versteht dies so, dass bei Kant eine Verschiebung von der Idee der Objektwahrheit hin zur Idee einer *Sinnwahrheit* stattfindet: »Einer Perspektive wird ›Wahrheit‹ für das Subjekt zugesprochen werden, wenn sie es vermag, ihm eine Welt zu verschaffen, in der er eine dem Charakter seiner Stellung zum Sein und sei-

¹¹ Kant: *Kritik der reinen Vernunft*. BXXVII. Zu diesem Thema vgl. Allison, Henry E.: *Kant's Theory of Freedom*. Cambridge, Mass. 1990. Im *Opus Postumum* schreibt Kant: »Das Ding an sich (*ens per se*) ist nicht ein Anderes Object sondern eine andere Beziehung (*respectus*) der Vorstellung auf dasselbe Object [...]« (Akad.-Ausg. XXII, S. 26).

¹² Besonders greifbar wird dies in der Orientierungsschrift: vgl. Kant, Immanuel: *Was heißt: sich im Denken orientieren?* Werke Bd. 5, Darmstadt 1983, S. 267–283.

ner Sinnerwartung gemäßige Sinngebung erkennen kann.«¹³ So deutet Kaulbach Kants Bemerkung, dass der Begriff des Transzendentalen »niemals eine Beziehung unserer Erkenntnis auf Dinge, sondern nur aufs *Erkenntnisvermögen* bedeutet«.¹⁴ Als auf die *Weise* des Erkennens bezogenes Kriterium liegt die Sinnwahrheit in der »Eignung je einer Perspektive der Weltdeutung [...], dem Denkenden und Handelnden die ihm notwendige Orientierung und Motivation seines Denkens und Handelns, ihm also für dieses einen ›Sinn‹ zu geben«.¹⁵ – *Zweitens* erfährt die Aussicht auf eine Vereinheitlichung aller Perspektiven damit einen Rückschlag: Kaulbach deutet den Gerichtshof der Vernunft vor diesem Hintergrund: In ihm gehe es darum, dass »ein Streit, der [...] zwischen den Vertretern entgegengesetzter Perspektiven entsteht, durch Richterspruch entschieden und befriedet werden kann.«¹⁶ Die ganze »kritische« Philosophie ist eine Philosophie der Konfliktlösung. – Und *drittens* lässt sich auch der Gedanke, dass sich in Kants Position kein theoretischer Blick auf die Welt niederschlagen kann, leicht entwickeln, indem man den praktischen Sinn der Gesamtkonzeption betont. Kants kritische Philosophie ist keine Theorie der Erkenntnis, sondern mehr eine Vergewisserung, was wir unserer Erkenntnis zutrauen und wie wir unseren Verstand gebrauchen dürfen. Kaulbach betont in dieser Sache, dass die ganze kritische Philosophie nicht als Sache des Wissens, sondern der Weltorientierung verstanden werden muss. Die kopernikanische Wendung interpretiert Kaulbach so, dass sie nicht den Wechsel von einer Erkenntnisperspektive zu einer anderen Erkenntnisperspektive darstellt, sondern so, dass sie den Wechsel von einer *festen* Perspektive hin zum Bewusstsein – dem kritischen Bewusstsein – markiert, dass jede Perspektive »eine unter unendlich vielen möglichen« ist.¹⁷ Der Begriff des Perspektivismus steht demzufolge für das Bewusstsein der Eingeschränktheit der jeweiligen Perspektive und für ein Bewusstsein der prinzipiellen Möglichkeit des Perspektivwechsels. Als grundsätzlich durch die Voraussetzung von Perspektivität bestimmte Position zeichnet Kants Denken das menschliche Erkennen als ein Sich-Orientieren in begrenzten Horizonten und zu besonderen begrenzten Zwecken und *insofern* als ein *endliches* Denken. Dass die kritische Philosophie selbst als Position der Endlichkeit verstanden werden kann, bringt es mich sich, dass sie ihren eigenen Anspruch dementsprechend versteht und Philosophie der Orientierung wird.

Die perspektivistische Interpretation, so darf man resümieren, liefert also wichtige Hinweise für unsere Frage, indem sie den endlichen Standpunkt so begrifflich macht, dass er nicht einem »unendlichen Standpunkt«, sondern *anderen endlichen Standpunkten* gegenübergestellt wird. Sie macht diese Eingeschränktheit zum wesentlichen Moment des menschlichen Weltzugangs, trotz der Konsequenzen, die dies für die Aussicht auf Vereinheitlichung sowie für den Geltungssinn der ganzen

¹³ Kaulbach 1990, VIII.

¹⁴ Ibid., S. 19; Kaulbach bezieht sich hier auf Kant, Immanuel: *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*. Werke Bd. 5, Darmstadt 1983, S. 109–264, A 71.

¹⁵ Kaulbach 1990, VIII.

¹⁶ Ibid., S. 12.

¹⁷ Ibid., S. 5, vgl. auch *ibid.*, S. 19 f.

Konzeption haben muss. – Kaulbach lässt diese Konsequenzen freilich nicht dramatisch werden. Unser Ausgangsverdacht war, dass der schwache Perspektivismus nicht so leicht vom starken Perspektivismus abzugrenzen ist. Wollte man etwas über die innere Verfasstheit des Endlichkeitsstandpunkts lernen, so müsste die Aufmerksamkeit offenbar den Spannungen gelten, die durch das Motiv des Perspektivischen aufkommen. Bei Kaulbach aber wird der Widerstreit der Perspektiven sogleich wieder verschleiert: Dies zeigt sich in der Voraussetzung der »Perspektivwahl« ebenso wie in der recht harmonistischen Auslegung des Gerichtshofmodells. Es wird zugedeckt, was die Herausforderung am Thema der Perspektivität auszumachen scheint: die *Differenz* der Standpunkte, deren Streit sich oftmals gerade nicht schlichten und zwischen denen sich nicht einfach wechseln lässt. Eine andere Kant-Deutung bietet sich an, um diesen Aspekt zu erkunden: die von Josef Simon.

2 Die Voraussetzung fremder Vernunft

In seiner 2003 erschienen Monographie akzentuiert Simon Kant als Denker einer »fremden Vernunft«. ¹⁸ Auch hier ist, wenn man will, wieder eine schwache und eine starke Deutung möglich. So hat Volker Gerhardt in seiner sehr zwiespältigen Rezension zu Simons Buch die Rede von der fremden Vernunft sogleich relativiert, indem er sie als terminologische Extravaganz abtut: Die Rede von einer fremden Vernunft könne nichts anderes sein als ein »Oxymoron« oder eine »kapriziöse Verfremdung [...], an deren Ende die Einsicht in die unaufhebbare Nähe der *eigenen* Vernunft zu stehen habe«. ¹⁹

Doch Simon meint es schon ernst: Ähnlich wie Kaulbach fasst er das menschliche Erkennen als ein Urteilen aus begrenzter Übersicht, als eine freie, daher individuell zu verantwortende Tätigkeit der Weltorientierung auf, dessen Anspruch sich von der Pragmatik des Fürwahrhaltens her in Meinen, Glauben und Wissen auseinanderlegt. Der Grundmodus ist dabei der eines pragmatisch verstandenen *Glaubens*. Die Möglichkeit, sein Fürwahrhalten als objektiv zureichend – als ein Wissen – vorzustellen, besteht dagegen eher im Ausnahmefall, und vor allem nicht dort, wo Streit aufkommt und geschlichtet werden muss. Vom Konflikt her verliert sich der Anspruch auf Wissen. Simon zufolge ist es für die ganze Vernunftkritik charakteristisch, dass auch das theoretische Erkennen daher als ein Handeln aufgefasst werden muss – als ein Handeln, »durch das der Mensch sich zum Zweck der Orientierung von seinem jeweiligen Standpunkt ›in‹ der Welt aus ein *Bild*, und d. h. hier: *sein* Bild von der Welt zu *machen* versucht, für das er dann ebenso verantwortlich ist wie für seine Handlungen im engeren Sinn, zu denen er sich auf der

¹⁸ Simon, Josef: *Kant. Die fremde Vernunft und die Sprache der Philosophie*. Berlin/New York 2003.

¹⁹ Gerhardt, Volker: »Die Welt aus dem Ich. Josef Simons wegweisende Kant-Monographie«. In: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, 32 (2007), S. 31–50, hier 32.

Grundlage seines Weltbildes entschließt«. ²⁰ Das bedeutet aber, dass ein Wesen, das seine Fürwahrhaltungen stets als Wissen versteht, sich selbst falsch versteht und geradezu desorientiert sein muss. Es bedarf eines Widerstands gegen dogmatische Ansprüche. Für Simon läuft das darauf hinaus, dass die *fremde Vernunft* in den Begriff der Vernunft aufgenommen wird und die »*Differenz* der Personen [...] zur Sache und zur eigentlichen Hauptsache der Philosophie« wird. ²¹ Simon stellt diese Differenz als *ästhetische* vor: Sofern das Fürwahrhalten des Anderen gerade außerhalb meines Horizonts liegt, kann ich es in seiner Differenz zur eigenen Perspektive nicht begreifen, sondern nur wahrnehmen. Ich nehme wahr, dass ich es *nicht* in meine eigene Perspektive rücken kann. Die fremde Perspektive macht sich also darin geltend, dass ich ein Unvermögen oder eine Grenze wahrnehme: Die andere Perspektive wird für mich nicht als Standpunkt der Weltorientierung sinnvoll.

Wie weit sind wir nun mit der Beantwortung der Frage, wie sich Kants Begriff der Endlichkeit ohne die Bezugsgröße der Unendlichkeit aufschlüsseln lässt? Die perspektivistische Lesart legte nahe, den Endlichkeitsstandpunkt so zu erklären, dass jeder Weltzugang notwendig einer von vielen möglichen Zugängen sein muss: Nur in dieser Endlichkeit und Eingeschränktheit kann er überhaupt »Sinn« für das Subjekt haben. Mit dem Motiv der »fremden Vernunft« kommt nun ein Moment hinein, das das Irritationspotential dieses Gedankens etwas stärker in den Vordergrund rückt: Die Vielfalt der Perspektiven bildet keinen einheitlichen Raum von Möglichkeiten, in dem man sich frei bewegen kann. Die Perspektivität manifestiert sich nicht in fröhlicher Pluralität, sondern vielmehr in einer internen Brechung: Man sieht dies insbesondere daran, dass sich die Grenzen einer Perspektive *ästhetisch* bemerkbar machen, indem nämlich wahrgenommen wird, dass sich andere Perspektiven *nicht* in die eigene integrieren lassen. Man erreicht damit einen Punkt, an dem sich die Bestimmung des kritischen Standpunkts überhaupt nicht mehr allein logisch bewerkstelligen lässt.

Dass Gerhardt dennoch eine verharmlosende Lesart immerhin ins Auge fasst und Simon eine »ganz undramatische Sicht des Fremden« ²² zuschreibt, deutet darauf hin, dass die Irritation auch in Simons Lektüre nicht eigentlich aufdringlich wird. Simon stellt die Konfrontation mit einer fremden Vernunft nicht vor Augen; es bleibt bei Verweisen, etwa auf die Begegnung mit Mendelssohn, oder auf die Möglichkeit, Kant mit Levinas zu lesen. ²³ Auf die Frage, was man denn den grundlegenden Perspektivgedanken in Kants Denken nennen könnte, geben die Verweise auf die radikale Individualisierung in Kants Denken und die ästhetische Differenz der Personen Antworten, die Kant selbst eher fremd bleiben. Das heißt

²⁰ Simon 2003, VII. – Zu diesem Thema vgl. auch Simon, Josef: »Zeichenphilosophie und Transzendentalphilosophie«. In: ders. (Hrsg.), *Zeichen und Interpretation*, Frankfurt a. M. 1994, S. 73–98.

²¹ Simon 2003, VII.

²² Gerhardt 2007, S. 33.

²³ Vgl. Simon 2003, S. 453 f. und 467 f., Fn. 213 oder auch Josef Simon: »Argumentatio ad hominem: Kant und Mendelssohn«. In: Werner Stegmaier (Hrsg.), *Die philosophische Aktualität der jüdischen Tradition*, Frankfurt a. M. 2000, S. 376–399.

nicht, dass man Simons Interpretation für gewaltsam halten muss; sie könnte Kant durchaus treuer sein, als man auf den ersten Blick meinen will. Aber sollte man nicht meinen, dass sich die grundlegende Weichenstellung, die Kant auf das Gleis der Endlichkeit führt, noch dazu, wenn sie sich ästhetisch geltend machen muss, deutlicher in Kants Denken eingezeichnet haben sollte? Im nächsten Abschnitt möchte ich noch einen anderen Ausgangspunkt ins Spiel bringen, nämlich den, der mit der Rede von der »kopernikanischen Wendung« verbunden ist.

3 Die kopernikanische Optik und die Erfahrung der Unzweckmäßigkeit

Dass alles menschliche Verstehen an besondere Standpunkte gebunden bleibt und dass diese Voraussetzung selbst ästhetisch erfahren werden muss: das sind zwei Motive, die man ins Spiel bringen kann, wenn man den Standpunkt der kritischen Philosophie als Standpunkt der Endlichkeit auszeichnen möchte, ohne auf Figuren des Unendlichen zurückzugreifen. Aber doch hat diese Strategie vielleicht etwas von einer Projektion. Was ist eigentlich damit gezeigt, dass man Kants Denken nietzscheanisch einkleiden oder ihm einen alteritätstheoretischen Dreh geben kann? Es wäre überzeugender, »Kants Modernität« plausibel zu machen, indem man zeigt, warum der menschliche Standpunkt bei Kant nicht so unzweideutig dadurch charakterisiert ist, dass er sich mit dem Unendlichen verbunden weiß, wie es die offizielle Erklärung will. Im dritten Schritt soll deswegen ein Motiv aufgenommen werden, das einen alternativen Anhaltspunkt bietet, die Form der allgemeinen Standpunktbestimmung der kritischen Philosophie nachzuvollziehen: Es geht um die singuläre, grundlegende Erfahrung, die sich in der berühmten Rede vom *bestirnten Himmel* artikuliert: Diese gibt bei Kant bekanntlich den Anstoß dafür, dass »das moralische Gesetz in mir« fühlbar wird.²⁴ Wie schon gesehen, muss dies so aufgeschlüsselt werden, dass die wahre Erhabenheit auf der Seite des Subjekts und seiner Autonomie liegt. Kants Beschreibungen verleiten dazu, die Aufmerksamkeit unmittelbar auf diese Seite zu richten und sie dem Unendlichen zuzuschlagen. Aber ganz so einfach stehen die Dinge nicht. Man sieht dies, wenn man sich fragt, welche *Erfahrung* der Sternenhimmel für Kant genau bedeutet haben muss.

Die Erinnerung, dass Kant den Standpunkt seines Denkens selbst mit der kosmologischen Metapher der kopernikanischen Wendung beschreibt, drängt sich an dieser Stelle auf. In der berühmten Passage in der Vorrede zur zweiten Auflage der ersten *Kritik* sagt Kant von Kopernikus, dass er »nachdem es mit der Erklärung der Himmelsbewegungen nicht gut fort wollte, wenn er annahm, das ganze Sternheer drehe sich um den Zuschauer, versuchte, ob es nicht besser gelingen möchte, wenn er den Zuschauer sich drehen und dagegen die Sterne in Ruhe ließ«. ²⁵ Es ist nicht unüblich, diese Metaphorik erkenntnistheoretisch zu lesen und sie in irgend einer

²⁴ Vgl. die schon zitierte Passage aus Kant: *Kritik der praktischen Vernunft*. A 288.

²⁵ Kant: *Kritik der reinen Vernunft*. B XVI.

Weise als Wende »vom Objekt zum Subjekt« zu interpretieren. Aber eine genauere Betrachtung der Hintergründe macht darauf aufmerksam, dass hier mehr und anderes im Spiel ist. Hans Blumenberg hat eine solche Betrachtung in seiner detailreichen Studie zur »Genesis der kopernikanischen Welt« unternommen.²⁶ Die durch Kopernikus eingeleitete Revolution erweist sich dabei als eine Erfahrung, die viel tiefer greift, als das Interesse für den wissenschaftlichen Fortschritt sehen lässt: Sie steht nicht einfach für eine Perspektivveränderung, die eine kohärente Theoriebildung ermöglicht. Ein Hauptcharakteristikum der »kopernikanischen Optik«, wie Blumenberg sie nachzeichnet, ist der *Verlust der Anschaulichkeit der Zweckmäßigkeit der Natur*. Der Blick auf den Fixsternhimmel – einst der Blick auf das Ganze des Kosmos und die anschaulich gewordene Vernunft – ist nun ein Blick auf einen verschwindend kleinen Ausschnitt eines unvorstellbar großen Raums, in dem sich Körper in gänzlich kontingenter Weise verteilen. Der Sternenhimmel hat damit in einem gewissen Sinn aufgehört, Teil der menschlichen Welt zu sein; er steht ihr fremd gegenüber. »Der Mensch«, so schreibt Blumenberg, »ist nicht Adressat der kosmischen Veranstaltung.«²⁷ Für ihn ist im Schauspiel der Kosmologie keine Rolle mehr übrig.

Dass der Name Kopernikus in der Tat mit dieser einschneidenden Erfahrung der Unzweckmäßigkeit verbunden war, lässt sich vielfach belegen: Bereits in seiner vorkritischen Zeit hat das Thema Kant beschäftigt, und zwar im Rahmen seiner *Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels*. Der Verlust der Ordnung des Fixsternhimmels wird gleich zu Anfang dieser Schrift angesprochen: »Das Systematische [...] verschwand allhier in der Menge der Fixsterne, und es schien, als wenn die gesetzmäßige Beziehung, die im Kleinen angetroffen wird, nicht unter den Gliedern des Weltalls im Großen herrsche; die Fixsterne bekamen kein Gesetz, durch welches ihre Lagen gegen einander eingeschränkt wurden, und man sahe sie alle Himmel und aller Himmel Himmel ohne Ordnung und Absicht erfüllen.«²⁸ Kants Bemühung richtet sich darauf, ein Ordnungsprinzip für das Große und Ganze wiederzufinden: »Das Heer der Gestirne«, so seine Überzeugung, »macht [...] eben sowohl ein System aus, als die Planeten unseres Sonnenbaues um die Sonne.«²⁹ Kant meint den Schlüssel zur Lösung dieser Aufgabe darin gefunden zu haben, dass die Dimension der *Zeit* mit ins Spiel gebracht werden muss: Die übergeordnete Weltordnung ist nicht unmittelbar sichtbar; denn sie verwirklicht sich in einem fortlaufenden *Prozess* der Weltbildung. »Die Schöpfung ist nicht das Werk von einem Augenblicke.«³⁰ Die anschauliche Zweckmäßigkeit ist damit freilich aufgehoben; das Ganze des geschichtlichen Verlaufs lässt sich nicht übersehen.

²⁶ Vgl. bes. Hans Blumenberg: *Die Genesis der kopernikanischen Welt*. Bd. 3: Der kopernikanische Komparativ. Die kopernikanische Optik, Frankfurt a. M., 1975.

²⁷ *Ibid.*, S. 665.

²⁸ Kant, Immanuel: *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels oder Versuch von der Verfassung und dem mechanischen Ursprunge des ganzen Weltgebäudes nach newtonischen Grundsätzen abgehandelt*. Werke Bd. 1, Darmstadt 1983, A 2. Zum Hintergrund, insbesondere zur Diskussion zwischen Kant und Lambert, vgl. Blumenberg 1975, S. 607–690.

²⁹ Kant: *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*. A 102.

³⁰ *Ibid.*, A 113.

Gleichwohl erlaubt es gerade die Verzeitlichung der Schöpfung, die Ordnung der Natur zu retten: Denn »wenn man mit einer kühnen Vorstellung die ganze Ewigkeit, so zu sagen, in einem Begriffe zusammen fassen könnte: so würde man auch den ganzen unendlichen Raum mit Weltordnungen angefüllt, und die Schöpfung vollendet ansehen können.«³¹ Eine solche Totalperspektive ist dem Menschen freilich nicht vergönnt. Der Anblick des »bestirnten Himmels«, von dem Kant im Schlussteil spricht, verschafft »eine Art des Vergnügens, welches nur edle Seelen empfinden«, die für das »verborgene Erkenntnisvermögen des unsterblichen Geistes« und seine »unnennbare Sprache« empfänglich sind.³² Die zweckmäßige Ordnung des Kosmos ist schon nicht mehr *anschaulich*, sondern nur noch *gedanklich* gegeben. Aber sie bleibt doch noch eine Eigenschaft der Natur selbst.

Der kritische Einschnitt besteht demgegenüber genau darin, die Erkenntnis auf den Bereich der Erfahrung einzugrenzen: Damit muss auch alle Zweckmäßigkeit als menschliches Produkt begriffen werden. Jede erkenntnistheoretische Interpretation der Kopernikus-Metaphorik geht über diesen Punkt hinweg: Wenn Kant an der schon zitierten berühmten Stelle vom »ersten Gedanken« des Kopernikus spricht, so geht es dabei nicht um die Frage des Heliozentrismus, sondern allein um das Verhältnis von Erde und Fixsternhimmel.³³ Der Punkt ist, dass die einheitliche Bewegung des Himmels nicht mehr so betrachtet werden kann, dass das Ganze der Natur in vollendeten Bewegungsformen verläuft, sondern nur noch so, dass der Eindruck dieser Zweckmäßigkeit auf die »Bewegung des Zuschauers«, sprich: die Erdrotation zurückzuführen ist. Die Einheit der Bewegung des Himmels, so die Quintessenz, ist das Resultat eines irdischen Vorgangs.³⁴ – Von hier her kann man den Kopernikusbezug als Bild dafür deuten, wie die Vernunft angesichts der Unbegreiflichkeit und Unendlichkeit des Himmels auf ihren praktischen Gebrauch eingeschränkt wird: Die scheinbar natürlich gegebene Zweckmäßigkeit verwandelt sich angesichts einer gewaltigen Unzweckmäßigkeit in eine von Menschen gesetzte Zweckmäßigkeit. »In der Kosmologie«, so noch einmal Blumenberg, »kommt der Mensch nicht vor. Aber gerade deshalb ist es möglich, daß er unterhalb ihrer Größenordnungen existiert.«³⁵ Die Kosmologie selbst spielt dann die Rolle, die menschliche Vernunft zu sich selbst zu bringen und ihre Funktion auf die menschliche Weltorientierung zu begrenzen. Das angesichts der Erfahrung radikaler Kontingenz gewonnene Gefühl der eigenen Autonomie ist, wenn man so will, das ästhetische Gegenstück dazu.

Macht man sich die »kopernikanische Optik« in dieser Weise präsent, so kann die ästhetische Erfahrung des Erhabenen, in der der Mensch das Bewusstsein seiner Stellung im Kosmos gewinnt, auch anders akzentuiert werden: Die vorkritische Prämisse, dass »die Natur auch selbst im Chaos nicht anders als *regelmäßig und ordentlich verfahren kann*«,³⁶ hat unter den Gesichtspunkten der kritischen Philo-

³¹ Ibid., A 114.

³² Vgl. *ibid.*, A 200.

³³ Vgl. Kant: *Kritik der reinen Vernunft*. B XVI sowie dazu Blumenberg 1975, S. 703 ff.

³⁴ Vgl. Blumenberg 1975, bes, S. 706 f.

³⁵ Blumenberg 1975, S. 665.

³⁶ Kant: *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*. A XXVIII f.

sophie keine Basis mehr. Sie ist zur Hoffnung herabgesunken; und Hoffnungen können enttäuscht werden. Muss der bestirnte Himmel nicht notwendig Zeichen einer Unbegreiflichkeit und Fremdheit sein, die das menschliche Begreifen nicht abtragen kann? – An einer Stelle in der *Antinomie der reinen Vernunft*, wo es um den Ideenstatus des Weltbegriffs geht, schreibt Kant: »Die Beobachtungen und Berechnungen der Sternenkundiger haben uns viel Bewundernswürdiges gelehrt, aber das Wichtigste ist wohl, daß sie uns den Abgrund der *Unwissenheit* aufgedeckt haben, den die menschliche Vernunft, ohne diese Kenntnisse, sich niemals so groß hätte vorstellen können, und worüber das Nachdenken eine große Veränderung in der Bestimmung der Endabsichten unseres Vernunftgebrauches hervorbringen muß.«³⁷ Ein »Abgrund der Unwissenheit« setzt die Vernunft auf die Gleise des Praktischen. Das Motiv des Abgrunds taucht auch andernorts in Kants kritischen Schriften auf: Gleich zu Anfang der zweiten *Kritik* findet sich die Formulierung vom »Abgrund des Skeptizismus«.³⁸ In der Analytik des Erhabenen ist vom dem »Abgrund« die Rede, in dem die Einbildungskraft »sich selbst zu verlieren fürchtet«.³⁹ Die Vernunft lässt die Sinnlichkeit hier »auf das Unendliche hinaussehen [...], welches für jene [sc. die Sinnlichkeit] ein Abgrund ist«.⁴⁰ Wenn Kant bemerkt, dass es der »bestirnte Himmel« und das »moralische Gesetz« sind, die »das Gemüt mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht [erfüllen]«,⁴¹ so geht es dabei nicht um Besinnlichkeit. Bestimmt man die Perspektive der kritischen Philosophie vom Erhabenen her, so gibt man damit einer tiefen Beunruhigung Einlass in die Prämissen dieser Position.⁴²

Die Diagnose ist eigentlich nicht originell, birgt aber doch ein großes Irritationspotential: Aus dem Gesagten geht immerhin hervor, dass man sich nicht durch eine logische Standpunktbestimmung vor Augen stellen kann, was es heißt, die kritische Position zu beziehen, die Kant vorschwebt. Die Standpunktbestimmung muss sich ästhetisch vollziehen. Die Zugehörigkeit zur Welt des Unbedingten und Unendlichen, auf der charakteristischerweise der Akzent liegt, ist begleitet von dem Schatten, den das gänzlich unbegreiflich gewordene Naturganze für Kant geworfen haben muss. Hier geht die Selbstempfindung des Vernunftwesens stets mit dem Blick auf ein unvorstellbares, unter keine Begriffe zu bringendes und potentiell unzweckmäßiges Naturganze einher. Beides wird so eng miteinander verflochten, dass Autonomie nicht ohne Abgrund, die wahre nicht ohne die schlechte Unendlichkeit zu haben ist. Das Unendliche, das für die Endlichkeitsperspektive so unabdingbar zu sein scheint, ist dann kein religiöser Restbestand; es

³⁷ Kant: *Kritik der reinen Vernunft*. B 603, Anm.; vgl. auch Blumenberg 1975, S. 683.

³⁸ Kant: *Kritik der praktischen Vernunft*. A 4.

³⁹ Kant: *Kritik der Urteilskraft*. B 98.

⁴⁰ *Ibid.*, B 110. – Interessant ist in diesem Zusammenhang auch die Bemerkung in der *transzendentalen Dialektik*, die »unbedingte Notwendigkeit« sei »der wahre Abgrund für die menschliche Vernunft« (Kant: *Kritik der reinen Vernunft*. B 641).

⁴¹ Kant: *Kritik der praktischen Vernunft*. A 288.

⁴² Lyotard ist wohl der Kommentator, der diese Spur am konsequentesten verfolgt hat. Seine Lektüre zeigt aber gleichzeitig auch, wie weit man sich von der Standardinterpretation entfernt, wenn man den Akzent entsprechend setzt. Vgl. Jean-François Lyotard: *Die Analytik des Erhabenen. Kant-Lektionen*. München 1994.

ist im Gegenteil etwas, das dem Erkenntnisvermögen Gewalt antut, das Schwindel verursacht und das für die Vernunft eine bleibende Irritation darstellt. Im Motiv des Abgrunds manifestiert sich die Lektion, durch die alles Erkennen sich als prinzipiell eingeschränkte, temporäre Auslegung begreifen lernt. Erkenntnis, in Kants Sinn eines auf Anschauungsbezug angewiesenen Erkennens, wäre dann kein Vernunftgebrauch, der einer absoluten Perspektive oder einem unendlichen Wissen gegenüberstünde; es wäre auch kein Erkennen, das sich angesichts »fremder Vernunft« seiner Perspektivität gewahr wird (obwohl dies natürlich *auch* geschehen kann). Das Erkennen in Kants Sinne wäre primär dadurch gekennzeichnet, dass es einer gewaltigen Natur gegenübersteht, die sich in keine Perspektive mehr bringen lässt und an der alles menschliche Begreifen letztlich scheitern muss. Der bemerkenswerte Punkt ist: Das Denken zieht sich nicht selbst eine Grenze, sondern es erfährt seine Begrenztheit durch etwas, das nicht mehr Denken ist.

Literaturverzeichnis

- Allison, Henry E.: *Kant's Theory of Freedom*. Cambridge, Mass. 1990.
- Blumenberg, Hans: *Die Genesis der kopernikanischen Welt*. Bd. 3: Der kopernikanische Komparativ. Die kopernikanische Optik, Frankfurt a. M. 1975.
- Gerhardt, Volker: »Die Welt aus dem Ich. Josef Simons wegweisende Kant-Monographie«. In: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, 32 (2007), S. 31–50.
- Heidegger, Martin: *Kant und das Problem der Metaphysik*. Tübingen ⁵1991.
- Kant, Immanuel: *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels oder Versuch von der Verfassung und dem mechanischen Ursprunge des ganzen Weltgebäudes nach newtonischen Grundsätzen abgehandelt*. Werke Bd. 1, Darmstadt 1983.
- : *Kritik der praktischen Vernunft*. Werke Bd. 6, Darmstadt 1983.
- : *Kritik der reinen Vernunft*. Werke Bd. 3, Darmstadt 1983.
- : *Kritik der Urteilskraft*. Werke Bd. 8, Darmstadt 1983.
- : *Opus Postumum*. Akademie.-Ausgabe Bd. XXII.
- : *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*. Werke Bd. 5, Darmstadt 1983.
- : »Was heißt: sich im Denken orientieren?«. Werke Bd. 5, Darmstadt 1983, S. 267–283.
- Kaulbach, Friedrich: *Philosophie des Perspektivismus*. 1. Teil: Wahrheit und Perspektive bei Kant, Hegel und Nietzsche. Tübingen 1990.
- Lyotard, Jean-François: *Die Analytik des Erhabenen. Kant-Lektionen*. München 1994.
- Schmidt, Stephan: »Der grosse Chinese von Königsberg«. Kants Rolle und Funktion im Kontext der Modernisierung konfuzianischen Denkens im 20. Jahrhundert«. In: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 33 (2008), S. 5–29.
- Simon, Josef: »Argumentatio ad hominem: Kant und Mendelssohn«. In: (Hrsg.) Stegmayer, Werner. *Die philosophische Aktualität der jüdischen Tradition*. Frankfurt a. M. 2000, S. 376–399.
- : *Kant. Die fremde Vernunft und die Sprache der Philosophie*. Berlin/New York 2003.
- : »Zeichenphilosophie und Transzendentalphilosophie«. In: (Hrsg.) Simon, Josef. *Zeichen und Interpretation*. Frankfurt a. M. 1994, S. 73–98.

Die Bändigung des Irrationalen

Genie und Geschmack in Kants Ästhetik

Niklas Hebing

Dem Genie ist es vergönnt, tausend
Dinge nicht zu wissen, die jeder
Schulknabe weiß: nicht der erworbene
Vorrat seines Gedächtnisses, sondern
das was es aus sich selbst, aus seinem
eigenen Gefühl, hervor zu bringen
vermag, macht seinen Reichtum aus.

*Gotthold Ephraim Lessing*¹

Zu Beginn von Analyse und Darstellung sei eine Reihe aufeinander aufbauender Schlussfolgerungen zur topographischen Verortung des Themas vorausgeschickt. Sie stecken das Feld für die darauffolgende Begehung ab:

1. Wer sich hinsichtlich der Ästhetik des 18. Jahrhunderts mit dem Genie beschäftigt, beschäftigt sich zweifellos mit dem Genie des Künstlers. Shaftesbury, Young, Gerard und Kant dehnen den Begriff noch nicht in dem Maße aus, wie es vor allem Schelling, die Schlegels, Schopenhauer und andere in der Nachfolge Kants getan haben.
2. Wer sich mit dem Genie des Künstlers beschäftigt, beschäftigt sich mit Fragen der Kunstproduktion. Als besonderes Talent oder besonders entwickelte Fertigkeit eines Künstlers soll das Geniehafte den Ursprung ästhetischer Neuschöpfung markieren.
3. Wer sich mit Fragen der Kunstproduktion beschäftigt, muss über weite Strecken hinweg von der Kunstbeurteilung absehen.

Gerade solch eine Theorie der Kunstproduktion in der Philosophie Kants zu suchen, der seine Ästhetik bekanntlich als eine *Kritik der Urtheilskraft* veröffentlicht hat, mag angesichts der darin vollzogenen Kopernikanischen Wende vom ästhetischen Objekt zu den aufzusuchenden Bedingungen der Möglichkeit einer subjektiven Beurteilung dieses Gegenstandes fehl am Platze erscheinen. So schreibt Nietzsche in der *Genealogie der Moral*, zunächst recht einleuchtend, Kant habe

¹ Lessing, Gotthold Ephraim: *Hamburgische Dramaturgie*. Bd. 1. Hamburg/Bremen 1767, S. 256.

»statt von den Erfahrungen des Künstlers (des Schaffenden) aus das ästhetische Problem zu visiren, allein vom ›Zuschauer‹ aus über die Kunst und das Schöne nachgedacht«.² Aus dem Blickwinkel der ersten etwa vier Dutzend Paragraphen der dritten Kritik muss Nietzsche insoweit Recht gegeben werden, als die Beurteilung des ästhetischen Gegenstandes ohne Frage im Mittelpunkt des Kantischen Problemhorizontes steht; und das tut sie bis zum Schluss. Nietzsche vernachlässigt aber, dass in diese Wirkungsästhetik eine weitgehend eigenständige Produktionstheorie eingelassen ist, in der sich Kant mit Fragen des künstlerischen Schaffens ebenfalls aus der transzendentalphilosophischen Perspektive auseinandersetzt. So fällt auf, dass Kant, sobald er von der Theorie des Naturschönen zu derjenigen des Kunstschönen überwechselt, den Themenkomplex um Geschmacksurteil und Wohlgefallen, Zweckmäßigkeit und Interesse zunehmend vernachlässigt und dennoch nie verliert, bis er – im Anschluss an diese Art Exkurs – auf die anfangs entwickelten Kategorien wieder zurückkommt und beide Bereiche schließlich in einer gekonnten Verbindung argumentativ zusammenführt.

Für diese Paragraphen über das Kunstschaffen spielt der Begriff des ›Genies‹ eine nicht zu überschätzende Rolle, da dieser ein Prinzip benennt, das nach Kant verantwortlich zeichnet für künstlerische Höchstleistungen und neue Impulse in der allgemeinen Geschichte der Künste. Das Genie ist nichts weniger als die Instanz, welche die wertvollsten Innovationen innerhalb der geschichtlichen Hervorbringung des Kunstschönen liefert. Interessanterweise sind es diese wenigen und aus Kants eigentlichem Projekt einer Theorie des Geschmacksurteils herausfallenden Abschnitte über das Genie, die für eine Problematisierung des Irrationalen in der Ästhetik von Kants *Kritik der Urtheilskraft* bedeutsam sind.

Unter dem Leitbegriff des ›Irrationalen‹ und der Fragestellung, welcher Stellenwert ihm zukommt bzw. in welche begriffsbildenden Strategien er angesichts des genuinen Ästhetikansatzes Kants eingebunden ist, wird im Folgenden herausgearbeitet werden, wie der Königsberger Philosoph seine Kunsttheorie auf der Grundlage der vorangehenden, weitaus populäreren Bestimmungen entwickelt, um im Anschluss das Genie als das für die Kunstproduktion notwendige irrationale Prinzip herausstellen zu können, das für ein Kunstschönes unersetzlich ist, wenn dieses mit vergleichbarer Relevanz wie das Naturschöne im verständigen Rezipienten ein zweckmäßiges Geschmacksurteil provozieren soll. Indem weiterhin gezeigt werden wird, dass Kant aus der Entfernung von seinen ästhetischen Urteilsbestimmungen in die Gebiete einer produktionsästhetischen Kategorie des Kunstschönen, die nicht problemlos von einem an der Schönheit der Natur entwickelten Konzept ausgehend erarbeitet werden kann, wieder zum Begriff des ›Geschmacks‹ zurückkehrt und diesen mit dem Geniebegriff konfrontiert, kann schließlich der Kerngedanke der Untersuchung ausgeführt werden, dass Kant in seiner Ästhetik einem dem Denken der Aufklärung verpflichteten Modell einer Zurückgewinnung des Irrationalen für die Zwecke und Ziele der Verstandeskultur folgt.³ Das unergründbare Irrationale wird dem Rationalen und seinen mitunter sozial erschlossenen Zwecken

² Nietzsche, Friedrich: *Zur Genealogie der Moral*. Sämtliche Werke. Bd. 5. Hrsg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Berlin/New York 1988, S. 346.

³ Vgl. zu dieser These vor allem Schmidt, Jochen: *Die Geschichte des Genie-Gedankens*.

einverleibt und auf solche Weise aus dem Dunstkreis des Mystischen befreit. Die unterschiedlichen Dimensionen, die Kant diesem Prozess gibt, sollen im Weiteren offengelegt werden.

I Vermögenstheoretische Beschreibbarkeit

Der Übergang von § 42 zu § 43 der *Kritik der Urtheilskraft* ist ein genauso sprunghafter wie schwer nachvollziehbarer.⁴ Hat sich Kant bis hierhin ausschließlich in rezeptionsästhetischer Perspektive dem Schönen gewidmet, eröffnet er sich nun die produktionsästhetische. Damit ist ein deutlicher Bruch nicht nur in der Durchführung der ›Deduction der reinen ästhetischen Urtheile‹ zu verzeichnen, sondern überhaupt in derjenigen der ›Kritik der ästhetischen Urtheilskraft‹ insgesamt. Dieser mag den Leser auch deswegen überraschen, weil die rezeptionsästhetische Seite des Ansatzes Kants im Ganzen durchaus »eine dominierende Rolle gegenüber den Fragen der Produktionsästhetik«⁵ spielt. Mit dem Auseinandertreten beider Teilstücke an der Bruchstelle scheiden sich ebenso die Theorien vom Natur- und Kunstschönen bzw. von der Kunstbetrachtung und -herstellung voneinander. Kant macht diesen Bruch ganz deutlich, wenn er schreibt: »Zur *Beurtheilung* schöner Gegenstände als solcher wird *Geschmack*, zur schönen Kunst selbst aber, d. i. der *Hervorbringung* solcher Gegenstände, wird *Genie* erfordert.«⁶

Wie späterhin noch konturierter gesehen werden kann, wäre eine solche Reduktion des Produktionsprozesses auf die Arbeit des Genies innerhalb der Kantischen Kunsttheorie eine Vereinseitigung, die im weiteren Verlauf der Behandlung um eine zusätzliche Dimension bereichert werden muss. Ohne diese komplexen argumentativen Schritte aber an diesem Punkt schon gehen zu können, hat sich Kant zunächst auf das Genie zu beschränken, um dessen für die Kunstproduktion entscheidende Bestimmungen vor dem Hintergrund der ›Analytik des Schönen‹ durchführen zu können.

Im § 43 wird die Kunst als ein ›Tun‹, als ›facere‹ definiert, oder konkreter: als eine ›Hervorbringung durch Freiheit‹; bzw. in einem kategorial verschobenen Sinne: als durch »Willkür, die ihren Handlungen Vernunft zum Grunde legt«.⁷ Dass Kunst für Kant ein ›Können‹ ist, Praxis wie Technik im Sinne der ›technē‹ des Aristoteles, markiert den bereits benannten Wendepunkt im Aufbau und Beweisgang der ›Kritik der ästhetischen Urtheilskraft‹. Doch Kant beginnt in seiner Behandlung der schönen Kunst nicht grundsätzlich neu, sondern wendet seine bisherigen

Bd. I. Darmstadt 1985, dessen Kapitel über Kant die vorliegende Studie wesentliche Erkenntnisse und Einsichten zu verdanken hat. Im Weiteren zitiert als ›Schmidt 1985‹.

⁴ Vgl. Kablitz, Andreas: »Die Kunst und ihre prekäre Opposition zur Natur.« In: (Hrsg.) Höffe, Otfried: *Immanuel Kant: Kritik der Urtheilskraft*. Berlin 2008, S. 157 ff.

⁵ Lüthe, Rudolf: »Kants Lehre von den ästhetischen Ideen.« In: *Kant-Studien* 75 (1984), S. 66.

⁶ Kant, Immanuel: *Kritik der Urtheilskraft*. Gesammelte Schriften. Akademieausgabe. Abtlg. I, Bd. 5. Berlin 1908, S. 311. Im Weiteren zitiert als ›Kant: AA I,5‹.

⁷ *Ibid.*, S. 303.

Bestimmungen der ästhetischen Beurteilung aus der ›Analytik des Schönen‹ nun auf seine produktionsästhetische Kunsttheorie an, wenn er meint, die Herstellung schöner Kunst habe im Unterschied zu derjenigen angenehmer Kunst »das Gefühl der Lust zur unmittelbaren Absicht«⁸ und somit die reflektierende Urteilskraft »zum Richtmaße«.⁹ Die zunächst »unabhängig von der Theorie der Kunst« dargestellte Theorie des Geschmacksurteils gehört in ihrem Ergebnis »in bestimmter Weise zu den Voraussetzungen der Kunsttheorie«.¹⁰ Bei der Herausbildung des Kunstschönen sind demnach die Vorgaben des zunächst auf Naturschönheit bezogenen Geschmacksurteils von maßgeblicher Bedeutung. Es muss wie die Natur im Prozess der Beurteilung beim Betrachter Lust auslösen und dadurch die Erkenntniskräfte in ein freies Spiel versetzen.¹¹

Schöne Kunst ist zudem »für sich selbst zweckmäßig« und befördert, obwohl sie ohne Zweck ist, »dennoch die Cultur der Gemüthskräfte zur geselligen Mittheilung«.¹² Nicht allein das Naturschöne, auch die Kunst regt ein intersubjektiv kommunizierbares und in dieser Kommunikation notwendig verallgemeinerungsfähiges Urteil an und erhält darüber hinaus in dieser Interaktion überhaupt erst seine Gültigkeit.¹³ Es wird also deutlich, dass die Definition des Schönen als Urteil über Gegenstände eines interesselosen, allgemeinen und notwendigen Wohlgefallens ohne Begriff und mit der »Form der *Zweckmäßigkeit* [...] *ohne Vorstellung eines Zwecks*«¹⁴ von Kant weitestgehend auf das Kunstschöne übertragen wird; die nähere Erörterung, wie im Einzelnen sich das Geschmacksurteil in der Kunstproduktion Geltung verschaffen soll, ist jedoch ein Unternehmen, das erst im Zusammenhang der Genielehre vollständig eingelöst werden kann.

Trotz dieser Analogie fasst Kant das Verhältnis von Kunst und Natur differenzierter, indem er die Naturschönheit als »ein *schönes Ding*« und die Kunstschönheit als »eine *schöne Vorstellung* von einem Dinge«¹⁵ herausstellt. Daher ist die Beurteilung des Kunstschönen – im Gegensatz zur begriffslosen des Naturschönen – darauf angewiesen, »einen Begriff davon zu haben, was der Gegenstand für ein Ding sein solle«.¹⁶ Wo beim Urteil über Naturgegenstände materiale Zweckmäßigkeit außer Acht gelassen werden kann, muss beim Urteil über Kunstgegenstände ein Begriff zugrundegelegt werden, »weil Kunst immer einen Zweck in der Ursache (und deren Causalität) voraussetzt«.¹⁷ Genau aus diesem Grunde mutet Kant innerhalb der Kunsttheorie dem verständigen Nachvollzug einen Widerspruch zu:

⁸ Ibid., S. 305.

⁹ Ibid., S. 306. Vgl. hierzu auch: Recki, Birgit: *Ästhetik der Sitten. Die Affinität von ästhetischem Gefühl und praktischer Vernunft bei Kant*. Frankfurt a. M. 2001, S. 52 ff.

¹⁰ Kulenkampff, Jens: *Kants Logik des ästhetischen Urteils*. Frankfurt a. M. 1978, S. 160.

¹¹ Vgl. Kant: AA I,5, S. 216 f.

¹² Ibid., S. 306.

¹³ Vgl. zu diesem Aspekt: Böhme, Gernot: *Kants »Kritik der Urteilskraft« in neuer Sicht*. Frankfurt a. M. 1999, S. 29 ff.

¹⁴ Kant: AA I,5, S. 236.

¹⁵ Ibid., S. 311.

¹⁶ Ibid.

¹⁷ Ibid.

Auch wenn das Bewusstsein, dass ein Kunstwerk Kunst sei und eben keine Natur, die ästhetische Beurteilung ständig begleite, habe die Zweckmäßigkeit der ästhetischen Form zumindest frei vom Zwang willkürlicher Regeln zu scheinen. Kant hebt dabei den ›als ob‹-Charakter einer oberflächlich wahrnehmbaren oder vorstellbaren Natürlichkeit hervor, wenn er bemerkt: »als ob es ein Product der bloßen Natur sei«;¹⁸ denn das in der ›Analytik des Schönen‹ für ein allgemeines ästhetisches Geschmacksurteil unabdingbare freie Spiel der Erkenntniskräfte ist auf die Begriffslosigkeit des scheinbar natürlichen Gegenstandes angewiesen. Die ästhetische Betrachtung könnte die Erkenntnisvermögen Einbildungskraft und Verstand nicht in ein freies Verhältnis setzen, würde sie sich bewusst auf einen vom künstlerischen Verstand produzierten Gegenstand beziehen und sich somit in der weiterführenden Beurteilung auf Begriffen gründen. Bezogen auf das Moment der ›Zweckmäßigkeit ohne Zweck‹ darf die Zweckmäßigkeit eines ästhetischen Gegenstandes trotz ihrer auf der Produktionsseite unbestreitbaren Absicht auf der Rezeptionsseite nicht als etwas Beabsichtigtes aufgefasst werden.¹⁹ Nur unter dieser Bedingung gefällt das Kunstschöne »in der bloßen Beurteilung«²⁰ und ist in Kants Terminologie auch ›schön‹. Er rückt auf diese Weise das Naturschöne und das Kunstschöne erstaunlich nahe zusammen und schreibt: »Die Natur war schön, wenn sie zugleich als Kunst aussah; und die Kunst kann nur schön genannt werden, wenn wir uns bewußt sind, sie sei Kunst, und sie uns doch als Natur aussieht.«²¹

Mit dieser Ableitung des Kunstschönen aus dem Naturschönen hat sich Kant aber sogleich die Voraussetzungen geschaffen, seinen Geniebegriff einführen zu können: Wie der Künstler es erreichen kann, dass sein Werk, das ja ein Kunstschönes ist, wie ein Naturschönes erscheint und dadurch die gleichen Reaktionen beim Betrachter hervorruft wie dieses, kann sich Kant nur unter Annahme eines in manchen wenigen Künstlern wirkenden Genies erklären; denn im Genie ist nicht der menschliche, notwendig begriffliche Verstand tätig, sondern die Natur selber, die auch als Bedingung des Naturschönen fungiert.²² Seine aus der Natur stammende Vorstellung von Schönheit wird handwerklich in ein Kunstwerk überführt.²³ Damit ist die thetische Grundlage vorhanden, dem Betrachter das Bewusstsein bei der ästhetischen Beurteilung unterstellen zu können, dass dem Kunstschönen kein Begriff zu Grunde liegt und es erscheint, als ob es Natur und daher als ob es ohne Absicht hervorgebracht worden wäre. Innerhalb von Kants Ansatz einer Theorie der Kunstproduktion spielt das Genie folglich eine unverzichtbare Rolle, die in der weiteren Explikation genauer unter die Lupe genommen zu werden hat.

¹⁸ Ibid., S. 306; vgl. hierzu auch Müller, Ulrich: »Objektivität und Fiktionalität. Einige Überlegungen zu Kants Kritik der ästhetischen Urteilskraft.« In: *Kant-Studien* 77 (1986), S. 219 ff.

¹⁹ Vgl. Kant: AA I, 5, S. 306 f.

²⁰ Ibid., S. 306.

²¹ Ibid.

²² Vgl. *ibid.*, S. 307.

²³ Vgl. Bartuschat, Wolfgang: *Zum systematischen Ort von Kants Kritik der Urteilskraft*. Frankfurt a. M. 1972, S. 150 ff.

Genie wird von Kant definiert als »angebournes productives Vermögen des Künstlers«, »durch welche[s] die Natur der Kunst die Regel giebt«. ²⁴ Genie ist produktionsästhetisch notwendig, weil es der Kunst jene Regeln stiftet, »durch deren Grundlegung allererst ein Product, wenn es künstlich heißen soll, als möglich vorgestellt wird«. ²⁵ Denn damit schöne Kunst den Bestimmungen des Naturschönen entsprechen kann, muss Regelhaftigkeit vorausgesetzt werden; und aus diesem Grunde ist schöne Kunst auch nur durch Genies herstellbar. – Obwohl der Terminus es vielleicht nahelegen würde, ist diese Regel aber keine durch einen zu Grunde liegenden Verstandesbegriff konstituierte. Sie bildet zwar die Voraussetzung, weil ohne sie kein Kunstprodukt denkbar wäre, lässt sich andererseits aber nicht näher bestimmen, da weder beschreibbar noch wissenschaftlich analysierbar ist, wie das Genie »sein Product zu Stande bringe«. ²⁶ Weil es die Natur ist, welche durch das einzelne Genie die Regel des Kunstschönen festsetzt, weiß auch das Genie selber nicht, »wie sich in ihm die Ideen dazu herbei finden« ²⁷ bzw. wie anderen Künstlern diese mitgeteilt werden können. Somit wird deutlich, dass »Genie dem *Nachahmungsgeiste* gänzlich entgegen zu setzen sei«. ²⁸ Genie ist keine besondere Ausprägung von Geschicklichkeit – diese könnte nämlich in einem langen Bildungsprozess erlernt werden –, sondern Originalität, die niemals auf dem Wege der Ausbildung erlangt werden kann. Genie kann für Kant einem Menschen nur von Geburt an als Eigenschaft zugesprochen werden.

Sollte ein Künstler dank seiner erlernten Fertigkeit etwas bloß reproduzieren, das zuvor ein anderer in genialer Weise geschaffen haben, d. h. sollte streng genommen nicht er selbst es sein, der »denkt oder dichtet«, ²⁹ sondern dieses Denken und Dichten letztlich nur dupliziert, ist dieser natürlich kein Genie; denn eine nur angeeignete Fähigkeit ist in Kants Augen prinzipiell von jedem »durch Fleiß vermittelt der Nachahmung« erwerbbar – und das bedeutet, dass es »auf dem natürlichen Wege des Forschens und Nachdenkens nach Regeln« ³⁰ geschieht. Aus diesem Grunde spricht Kant entgegen anderen Genietheoretikern wie Herder oder den Schlegel-Brüdern Wissenschaftlern generell die Möglichkeit ab, als Genies bezeichnet zu werden. ³¹ Der Wissenschaftler forscht rational nachvollziehbar, das wahre Genie dagegen wirkt unbewusst. Es besitzt insofern eine natürliche Begabung, die »keine Wissenschaft lehren und kein Fleiß erlernen kann« ³² und die sich daher dem Nachvollzug durch den Verstand grundsätzlich verwehrt.

Schon Hans-Georg Gadamer hat in *Wahrheit und Methode* am Rande darauf hingewiesen, dass in diesem Kontext von einer »Irrationalität des Genies« gesprochen werden könne, liege doch der Gehalt der schönen Kunst »in dem von keiner

²⁴ Kant: AA I,5, S. 307.

²⁵ Ibid.

²⁶ Ibid., S. 308.

²⁷ Ibid.

²⁸ Ibid.

²⁹ Ibid.

³⁰ Ibid.

³¹ Vgl. Schmidt 1985, S. 363 ff.

³² Kant: AA I,5, S. 317.

Sprache je völlig erreichbaren Geheimnis seines Eindrucks«. ³³ Definiert man die Irrationalität als ein Prinzip, dessen Wesen und Ursprung mit Hilfe des menschlichen Verstandes oder der Vernunft nicht erfassbar ist, muss Kants Geniebegriff für sich betrachtet unzweifelhaft als ein solches gelten. Kant spricht im Zusammenhang des Genies ganz unmissverständlich von einem »Unnennbare[n]«, ³⁴ gibt es nämlich der Kunst die Regel ohne einen Verstandesbegriff. Kants Genie ist angeboren und sogar dem mit Genie ausgestatteten Künstler selber in Herkunft und Wirkungsweise unverständlich, weil es sich seinem Einflussbereich entzieht. Er kann genial wirken; warum er das jedoch tun kann, bleibt ihm verborgen. Wenn allerdings bereits das Genie selber dies nicht leisten kann, ist es auch der Wissenschaft unmöglich, die Entstehung des Genieprodukts zu beschreiben oder gar zu analysieren. Kant hüllt somit den genialen Schöpfungsakt in den Schleier des Unerklärbaren, frühromantische Konzepte ein Stück weit antizipierend. Die Natur des Genies ist ihm eine rätselhafte Natur, die sich generell der Verstandeserkenntnis verschließt. ³⁵

Doch so bedingungslos irrational, wie es aufgrund dieser Bestimmungen zunächst scheinen könnte, wird selbst der Geniebegriff für sich betrachtet von Kant nicht gefasst. Es können erste Einschränkungen seiner Radikalität verzeichnet werden. So sind die Vermögensverhältnisse des Genies für Kant nicht ein bloßes Jenseits des Rationalen, sondern werden von ihm über sich aufgeklärt. Indem er dies durchführt, muss er grundsätzlich davon ausgehen, die Struktur des Geniehaften qua Verstandeseinsicht durchschauen zu können. Dies erscheint zunächst als im Widerspruch zu den bisherigen Bestimmungen stehend, erläutert sich aber im Kontext von Kants Vermögenslehre des Genies. Sie wird sich als eine erste Rationalisierung des Irrationalen herausstellen.

Kant meint, die Fähigkeit des Genies bestehe darin, »zu einem gegebenen Begriffe Ideen aufzufinden und andererseits zu diesen den *Ausdruck* zu treffen«. ³⁶ Als Quelle nimmt Kant die Einbildungskraft an, die Vorstellungen als eben solche ästhetische Ideen produziert. Ohne dass ihnen ein Begriff adäquat sein kann, geben sie dem Betrachter des Kunstschönen zu denken – und das bedeutet: sie regen eine Verstandesreflexion an, obwohl »keine Sprache [sie] völlig erreicht und verständlich machen kann«. ³⁷ Wie eine Vernunftidee ein Begriff ist, dem keine Anschauung gemäß sein kann, ist eine ästhetische Idee eine Vorstellung, die sich nicht auf einen Begriff bringen lässt. Beide sind Ideen, weil sie die unmittelbare Erfahrungsgrenze überschreiten. Im Namen einer Veräußerung der inneren Anschauung versinnlichen die ästhetischen Ideen Vernunftideen, obwohl ihnen kein Begriff adäquat sein kann. Sie bringen etwas zur Anschauung oder Vorstellung, »für [das] sich

³³ Gadamer, Hans-Georg: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Gesammelte Werke. Bd. 1. Tübingen 1990, S. 58. Im Weiteren zitiert als »Gadamer: GW 1«.

³⁴ Kant: AA I,5, S. 317.

³⁵ Vgl. Schmidt 1985, S. 364.

³⁶ Kant: AA I,5, S. 317.

³⁷ *Ibid.*, S. 314.

in der Natur kein Beispiel findet.«³⁸ Die Einbildungskraft schafft in den ästhetischen Ideen eine andere Natur, deren Stoff zwar der Wirklichkeit entnommen ist, jedoch nach Gesetzen einer höheren Vernunft umgebildet wird. Indem sie zu einem Begriff Ideen findet, die mehr zu denken geben als sich in einem Begriff zusammenfassen lässt, »so ist die Einbildungskraft [...] schöpferisch und bringt das Vermögen intellectueller Ideen (die Vernunft) in Bewegung.«³⁹ In Kants Modell einer ästhetischen Vermögenslehre beleben demnach die ästhetischen Ideen der schöpferischen Einbildungskraft das Gemüt und eröffnen der Vernunft »die Aussicht in ein unabsehliches Feld verwandter Vorstellungen.«⁴⁰ Kant hält demnach die Vermögensstruktur des Genies generell für zugänglich und vom Verstand beschreibbar. Er überlässt die Produktivität des Genies nicht der irrationalistischen Verschleierung.

Im Anschluss an diese näheren Ausführungen kann somit festgehalten werden, dass die Tätigkeit des Genies zwar nicht nach Herkunft und konkreter Wirkungsweise innerhalb der Kunstproduktion, wohl aber im Rahmen einer transzendentalphilosophischen Vermögenslehre durchsichtig gemacht werden kann. So soll dies verdichtet werden zu ›Punkt 1: Vermögenstheoretische Beschreibbarkeit‹. Zusammen mit zwei weiteren Punkten, auf die im Folgenden eingegangen werden wird und die sich insgesamt als die drei Strategien einer ›Rationalisierung des Irrationalen‹ darstellen, wird er am Ende der vorliegenden Untersuchung als Ergebnis wieder aufgegriffen werden.

2 Irrational Begriffslos und rationale Musterhaftigkeit

Auf der Grundlage dieser Funktionsanalyse beanspruchter Vermögen hinsichtlich der Entstehung schöner Kunst nimmt Kant weitere Einschränkungen der Irrationalität des Genies vor. Sie beziehen sich auf das Verhältnis von Genie und nicht-genialen Künstlern des bloß erlernten Talents. Wie wird dies im Einzelnen von Kant verstanden und bestimmt?

Rameaus Neffe, das Lui und die Titelfigur von Denis Diderots gleichnamigem Dialog, fragt seinen Gesprächspartner, das Moi: »Was taugt in den Genres Mittelmaß?« Darauf antwortet das Moi als Erzähler-Ich: »Nicht viel, stimmt. Aber es muß ja wohl eine größere Anzahl Leute geben, die sie betreiben, damit der Geniale sich abhebt. Er ist der *eine* in der Menge.«⁴¹ Laut Diderots Erzähler benötigt das Genie also die gewöhnlichen Nicht-Genies, um überhaupt Genie sein zu können; nicht allein zur Abgrenzung, sondern insbesondere zur Durchsetzung seiner Gestaltungen und Gedanken. – Mit einer anderen Begründung versehen, aber in der Konsequenz mit Diderot übereinstimmend, widmet sich auch Kant diesem Verhältnis: Die Originalität des Genies gibt zwar ein nach irrationalen und daher

³⁸ Ibid.

³⁹ Ibid., S. 315.

⁴⁰ Ibid.

⁴¹ Diderot, Denis: *Rameaus Neffe*. Das erzählerische Werk. Bd. 4. Hrsg. v. Martin Fontius. Berlin 1995, S. 13.

unbestimmbaren Regeln hergestelltes Werk vor, das jedoch von weniger originellen Künstlern zur Nachahmung genommen werden kann. Geniale Kunst ist demnach »selbst nicht durch Nachahmung entsprungen«,⁴² sondern dient anderen dazu, zur Richtschnur des eigenen Schaffens zu werden. Kant unterscheidet hierfür zwischen ›mechanischer Kunst‹ des nachahmenden »Fleißes und der Erlernung«⁴³ und ›schöner Kunst‹ der Originalität des Genies. Die genielos und daher mechanisch Schaffenden eignen sich Fähigkeiten an, erlernen künstlerische Techniken, um nach derselben Regel Kunstprodukte zu schaffen, welche die Natur durch das Genie dem genialen Werk eingepflanzt hat.

Angesichts dieses Verständnisses vom Verhältnis zwischen Regel und Werk erhebt sich allerdings die Frage, wie Kant einerseits die dem Genieprodukt zu Grunde liegende begriffslose Regel als unerkennbar und daher sogar vom Genie selber unbestimmbar auffassen und andererseits davon ausgehen kann, dass nachahmenden Künstlern dennoch dieses Produkt zur Vorlage dienen soll. Kant gesteht selber, dieses sei »schwer zu erklären«.⁴⁴ Sogleich wagt er aber eine Antwort: Die Regel könne »in keiner Formel abgefaßt zur Vorschrift dienen«, denn dieser müsste ein Begriff vorliegen, sondern könne nur »von der That, d. i. vom Product, abstrahirt werden«.⁴⁵ An der schönen Kunst des Genies kann demnach keine Regel, wohl aber ein ›Muster‹ zur Nachahmung abgelesen werden, indem während der mimetischen Beschäftigung mit dem Genieprodukt bei den nachahmenden Künstlern ähnliche Ideen zur Ausgestaltung erregt werden wie die Natur sie dem Genie eingegeben hat.

Somit wird deutlich, dass Kant das Genie nicht zum Hauptakteur seiner Kunsttheorie erhebt und alle übrigen Künstler dadurch in ihrer Bedeutung abwertet. Ganz im Gegenteil: Genielose Talente sind für Kant im Zusammenhang der Kunst- und Wissenschaftsgeschichte sogar von weitaus größerer Bedeutung.⁴⁶ Sie tragen nämlich »zur immer fortschreitenden größeren Vollkommenheit der Erkenntnisse und alles Nutzens«⁴⁷ bei. Die Kunst der Genies bricht zwar diese Kontinuität auf und gibt hinsichtlich neuer Tendenzen, die sich historisch fortsetzen können, entscheidende Impulse, ist allerdings isoliert und somit für eine Weiterführung auf nachahmende Talente angewiesen; denn die Genies stehen außerhalb der allgemeinen geistesgeschichtlichen Entwicklung, zu der unzählbar viele Talente ihr Werk beitragen. Kant meint, dass die Kunst der Genies »still steht, indem ihr eine Gränze gesetzt ist, über die sie nicht weiter gehen kann«.⁴⁸ Da geniales künstlerisches Tun die Natur – und eben nicht die allgemeine Kultur – zu seinem Ursprunge hat, fällt es aus dem Kontinuum heraus, ist unabhängig und eigenständig, aber auch unverbunden und isoliert. Doch noch mehr: Die unerkennbare und unvermittel-

⁴² Kant: AA I,5, S. 308.

⁴³ Ibid., S. 310.

⁴⁴ Ibid., S. 309.

⁴⁵ Ibid.

⁴⁶ Vgl. hierzu und zum Folgenden: Schmidt 1985, S. 375 f.

⁴⁷ Kant: AA I,5, S. 309.

⁴⁸ Ibid.

bare geniale Geschicklichkeit stirbt mit dem physischen Tode des Genies, »bis die Natur einmal einen andern wiederum eben so begabt«. ⁴⁹

Verknüpft man diese beiden Aspekte von Kants Genietheorie miteinander, zeigt sich, dass er die Radikalität der Irrationalität seines Geniebegriffs auch in einer zweiten, andersgearteten Weise massiv einschränkt, und zwar indem er am mangelnden Nachvollzug der genialen Regel für die Kunst zwar festhält, zugleich aber die Bedeutung der Musterhaftigkeit des Genieprodukts hervorhebt. Statt der Regel kann also zumindest das Muster der schönen Geniekunst erkannt werden. Die Musterhaftigkeit ist damit die einzige Möglichkeit, die vereinzelte Genialität in die allgemeine Kultur herüberzuretten sowie auf diesem Wege die Singularität des Genieprodukts von der Wirkungslosigkeit für die Kunstgeschichte im weitesten Sinne zu erlösen, indem die Geniekunst von nicht genialen Künstlern fortgeführt werden kann.

Kant betont diese Einschränkung in einer modifizierten und erweiterten Definition, wenn er meint, Genie sei »die musterhafte Originalität der Naturgabe eines Subjects«. ⁵⁰ Mit einer seltenen und somit kostbaren Begabung ausgestattet bringt das Genie beispielhaft für andere Künstler eine Schule hervor; als »methodische Unterweisung« für die »Nachahmung, der die Natur durch ein Genie die Regel gab«. ⁵¹ – Es wird ersichtlich, dass das zur Nachahmung geeignete Muster am Genieprodukt das Entscheidende ist und nicht die regellose Irrationalität. Vor allem dieses durch den Verstand vermittelte Musterhafte ist für die soziale Dimension des Kunstwerks von Bedeutung, kann es nämlich nur auf diesem Wege der Urteilskraft anderer dienen. Das Genie darf für Kant also gerade nicht die Rolle eines Außenseiters einnehmen, auch kein Ausnahmephänomen sein, schon gar nicht bloß um seiner selbst willen Produkte hervorbringen, die jedem anderen Menschen ästhetisch verschlossen bleiben, sondern es hat sich in die Gesellschaft und kulturelle Kontinuität aktiv einzubinden sowie eingebunden zu werden. Auch das Musterhafte offenbart sich anderen Menschen, die selbst als Künstler es dem allgemeinen kunstgeschichtlichen Prozess nutzbar machen und einverleiben, so dass das Genieprodukt nicht in der Isolation historisch wirkungslos bleibt.

So kann zugespielt zu »Punkt 2: Irrational Begriffsloses und rationale Musterhaftigkeit« festgehalten werden: Die Werke des Genies sind ohne Befolgung einer Regel geschaffen, somit irrational, weisen aber dennoch ein rationales Muster auf, das von anderen Künstlern an den Werken entschlüsselt und mit Hilfe dieser Entschlüsselung wiederum von der Kunstwissenschaft auf begriffliche Charakteristiken dieser Kunstrichtung festgelegt werden können.

3 Rationale Bändigung durch Geschmack

An dieser Stelle sei eine Anmerkung in Form eines kurzen Intermezzo eingebracht: Es wird deutlich, dass Kants bereits angeführte Behauptung, Wissenschaftlern kön-

⁴⁹ Ibid.

⁵⁰ Ibid., S. 318.

⁵¹ Ibid.

ne prinzipiell kein Genie zugesprochen werden, nicht pejorativ verstanden werden darf. Im Gegensatz zum Genieprodukt sind die Resultate der Wissenschaft von vorne herein rational strukturiert, somit tradierbar und direkt anschlussfähig. Das geniale Werk hingegen ist zunächst irrational vereinzelt und muss durch ein weiteres subjektives Prinzip mit dem auf das Verständige angewiesenen Allgemeinen verbunden werden, das diese Ausführungen im Folgenden noch zu diskutieren haben werden. – Kant betont nämlich zur Vorbereitung dieses Prinzips die Notwendigkeit einer Integration des Mechanischen in die schöne Kunst und relativiert mit diesem Gedanken auch die Unabhängigkeit des Geniehaften: Das »*Schulgerechte*« ist »die wesentliche Bedingung der Kunst«⁵² – auch für die geniale; d. h. das nach Regeln verfasste Mechanische muss Einzug halten, weil ein geschaffener Gegenstand gar nicht Kunst, sondern nur »ein bloßes Product des Zufalls«⁵³ heißen könnte, wenn ihm kein nach bestimmten Regeln entworfener Zweck vorausgeht. Diese Differenzierung erscheint zunächst irritierend, weil es mit ihr zu scheinbar gegensätzlichen Bestimmungen innerhalb des Geniebegriffs kommt. Kant löst diesen vermeintlichen Widerspruch allerdings auf, indem er die einander ausschließenden Momente auf den Stoff-Form-Dualismus bezieht. Das der Stimme der Natur gehorchende Genie im Künstler liefert nur »den reichen *Stoff* zu Producten der schönen Kunst«,⁵⁴ die diesen Stoff verarbeitende Form seines mechanisch gebildeten Talents hingegen ermöglicht es erst, dass die Urteilskraft durch allgemeine Vermittlung von diesem Werk Gebrauch machen kann.

Nachdem dieser Stoff-Form-Dualismus am Ende der Ausführungen zum Geniebegriff herausgearbeitet worden ist, wird er nun übertragen auf die Konfrontation der bereits benannten zwei Prinzipien, mit der Kant in höchstem Maße die Irrationalität des Genies überwindet: Auf der einen Seite das Genie – auf der anderen das bisher namenlos gebliebene des Geschmacks. Mit dieser Dichotomie kann zum Kernstück von Kants Produktionstheorie des Kunstschönen vorgedrungen werden.

Kant hat im Übergang von der Natur zur Kunst, von der Beurteilung zur Herstellung, bereits verdeutlicht: Kunst kann als ›Spiel‹ betrachtet werden – das bedeutet: als eine »Beschäftigung, die für sich selbst angenehm«⁵⁵ und somit frei ist. In diesem Punkt unterscheiden sich Natur- und Kunstschönes keineswegs voneinander. Kant meint allerdings, dass »in allen freien Künsten dennoch etwas Zwangsmäßiges, oder, wie man es nennt, ein *Mechanismus* erforderlich sei, ohne welchen der *Geist*, der in der Kunst *frei* sein muß und allein das Werk belebt, gar keinen Körper haben und gänzlich verdunsten würde«. ⁵⁶ Dazu gehören nach Kants Aufzählung beispielsweise die »Sprachrichtigkeit«, »die Prosodie und das Sylbenmaß«⁵⁷ usw. Doch mit Geschmack im produktionsästhetischen Sinne meint Kant mehr

⁵² Ibid. S. 310.

⁵³ Ibid.

⁵⁴ Ibid.

⁵⁵ Ibid., S. 304.

⁵⁶ Ibid.

⁵⁷ Ibid.

als bloß Vorgaben einer von einem bestimmten Zeitgeist abhängigen, konventionellen Form des Kunstwerks.

Das Vermögen des Geschmacks spielt in produktiver Anwendung eine andere Rolle als in rezeptiver Beurteilung, denn im Verhältnis zum Genie ist es im Verbund mit der Generalkategorie der Urteilskraft überhaupt dessen weitreichende Disziplinierung – und es könnte zugespitzt werden: ›Sublimierung‹. Als Züchtigung des Genies, so führt Kant es aus, »beschneidet [der Geschmack] diesem sehr die Flügel und macht es gesittet und geschliffen«. ⁵⁸ Da »grundsätzlich der Geschmack auf demselben Grunde mit dem Genie« ⁵⁹ steht, sollen sich beide zu einer Einheit zusammenfinden, indem der Geschmack das Genie reguliert. Kant versteht Produktion und Urteil demnach nicht als zwei getrennte Prozesse, sondern verweist im Falle des Genies den einen auf den anderen. Die geniale, nur zunächst oder vordergründig irrationale Kunstproduktion wird vom verallgemeinerbaren Kunsturteil determiniert; das Urteil stützt daher den irrationalen Impuls zurecht.

Es muss allerdings eingewendet werden, dass der Geschmack als subjektives Vermögen zunächst nicht rational, sondern sinnlich ist. Eine objektive Instanz in der ästhetischen Beurteilung kann es nicht geben. Dennoch ist er »nicht bloß individuell, sondern eine ›Art von sensus communis‹ (aestheticus) und weist auf gesellschaftliche Bildung und zivilisierte Humanität«; weil der Geschmack an sich schon eine »Synthesis« aus »Individuell-Subjektive[m]« und »Allgemein-Objektive[m]« ⁶⁰ ist, eignet er sich besonders zur Regulierung der irrationalen Subjektivität des Genies. Der Geschmack ist zwar kein konsequent rationales Prinzip, wird aber im Verhältnis zum Genie rationalisierend angewendet, indem das wilde, zügellose Pferd der genialen Einbildungskraft vom Verstand gebändigt und gezähmt wird. Welche Funktionen für das Genieprodukt Kant in der Konsequenz mit dieser Bändigung und Zucht verbunden sieht, lässt sich in fünf Unterpunkten differenzieren:

Erstens gibt der Geschmack dem Genie »eine Leitung, worüber und bis wie weit es sich verbreiten soll, um zweckmäßig zu bleiben«. ⁶¹ Da der individuelle Geschmack des Künstlers Teil des gesellschaftlich definierten Geschmacks einer Epoche und eines Kulturkreises ist, kann er die Originalität seines Genievermögens solcherweise kanalisieren, dass sie dem Zweck eines ästhetischen Geschmacksurteils entspricht. – Zweitens bringt er »Klarheit und Ordnung in die Gedankenfülle«. ⁶² Die Rohheit, mit der ein unbeschnittener genialer Impuls irritieren würde, wird dergestalt bearbeitet, dass er die Wahrnehmung nicht überfordert. Diesbezüglich an den ästhetischen Dualismus ›dionysisch/apollinisch‹, wie er von Schelling formuliert und von Nietzsche ausbuchstabiert wird, zu denken, ist keinesfalls abwegig. – Drittens werden dadurch die Ideen »haltbar« gemacht, um »eines daurenden, zugleich auch allgemeinen Beifalls« ⁶³ fähig zu sein. Die Formung des Stoffes durch

⁵⁸ Ibid., S. 319.

⁵⁹ Gadamer: GW 1, S. 59.

⁶⁰ Schmidt 1985, S. 358. Vgl. auch im Folgenden.

⁶¹ Kant: AA I,5, S. 319.

⁶² Ibid.

⁶³ Ibid.

den Geschmack dient also auch dem Zweck der Dauerhaftigkeit eines an sich nur flüchtigen Einfalls aus den Tiefen der genialen Naturanlage. Formung wird hier als Voraussetzung einer ästhetischen Beständigkeit verstanden. – Viertens garantiert der Geschmack dem Genie die mechanische Weiterführung seiner Innovationen durch die »Nachfolge anderer«⁶⁴ einer ganzen Schule. Die Gefahr einer individualistisch publikumslosen Kunst wird somit durch die Eingliederung in den größeren Zusammenhang ausgehebelt. Die Schule enthebt die Leistung des Genies der Isolation und treibt sie über eine für die Menschheit wirkungslose Vereinzelnung hinaus. – Fünftens wird dadurch das Genieprodukt und seine Nachahmungen zum Bestandteil »einer immer fortschreitenden Cultur«.⁶⁵ Die mechanische Fortsetzung der Impulse des Genies gliedert die Genieprodukte in eine allgemeinkulturelle Kontinuität ein und lässt sie zu einem Bestandteil der Geschichte der Künste, beizweilen sogar zu einem Bestandteil der allgemeinen Geschichte werden.

Nimmt man Hegels Diktum ernst, Kants Philosophie sei »theoretisch die methodisch gemachte Aufklärung«,⁶⁶ kann davon ausgegangen werden, dass Kant ganz im aufklärerischen Geiste eine unbestreitbare Notwendigkeit darin sieht, das irrationale Genie mit der traditions- und fortschrittsbezogenen Geistesgeschichte überhaupt zu vermitteln. Da Kant betont, bei einem Widerstreit zwischen Genie und Geschmack müsse immer die Seite des Geschmacks siegen und das Genie beschränken,⁶⁷ ist das rational von der humanistischen Gemeinschaft Nachvollziehbare von entscheidendem Wert. Der Geschmack eröffnet daher dem radikal vereinzeln Genie den Weg ins gesellschaftliche Allgemeine, wo die Urteilskraft anderer Individuen Gebrauch von seinem ästhetischen Produkt machen kann; denn es ist für Kant ausgemacht, dass es der Kunsttheorie nicht bloß um »ein ästhetisches Programm« zu tun sei, sondern um »ein erst noch zu verwirklichendes gesellschaftliches Projekt von politischer Tragweite«. – Und dennoch: Allein der Geschmack, ohne den Stoff des Genies, ist bloß zu Werken der »nützlichen und mechanischen Kunst« fähig, die nach bestimmten Regeln »gelernt werden können und genau befolgt werden müssen«. Genie ist Voraussetzung, Grundlage und Herz der schönen Kunst, die jedoch vollständig nur als Zusammenschluss von Geschmack und Genie gedacht werden kann. Beide Seiten sind aufeinander verwiesen sowie angewiesen. – Daher kann dieser entscheidende Aspekt als »Punkt 3: Rationale Bändigung durch Geschmack« zusammenfassend formuliert werden.

⁶⁴ Ibid.

⁶⁵ Ibid.

⁶⁶ Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Theorie Werkausgabe. Bd. 20. Frankfurt a. M. 1970, S. 333.

⁶⁷ Vgl. Kant: AA I,5, S. 319 f.

⁶⁸ Arnold, Markus: »Die harmonische Stimmung aufgeklärter Bürger. Zum Verhältnis von Politik und Ästhetik in Immanuel Kants »Kritik der Urteilskraft.« In: *Kant-Studien* 94 (2003), S. 26.

⁶⁹ Kant: AA I,5, S. 313.

4 Theoriegeschichtlicher Exkurs

Bevor Kants Genietheorie abschließend betrachtet wird, sei eine theoriegeschichtliche Notiz eingeschoben: Wie schon Jochen Schmidt ausführt, stehe Kants Genielehre »historisch bereits jenseits des irrationalistischen Geniebegriffs, der in den Jahren des Sturms und Drangs dominierte«, und führe »zugleich eine rationalere, aufklärerische Traditionslinie fort, die nur vorübergehend vom radikalen Irrationalismus überdeckt worden war.«⁷⁰ Die irrationalen Anteile seines Geniebegriffs stehen in der Tradition der klassischen deutschen Genieperiode des ›Sturm und Drang‹, wo das Genie als Aufstand gegen gesellschaftliche Normen in der Kunst verstanden wurde. Dies wird insbesondere deutlich, wenn man an Herders 1773 geschriebenen und unter dem Einfluss von Shaftesbury und Young stehenden Aufsatz *Shakespear* denkt, in welchem er das Konzept einer absoluten künstlerischen Selbständigkeit, im Kern ein radikaler Subjektivismus, sowie das Ideal einer naturhaft-dynamischen Dichtung entwirft, die keine allgemeinen Regeln für das Schöne kennt. Für Herder kann es keine allgemeinen Regeln für das Schöne geben – was im Klassizismus, etwa eines Gottsched, noch unumstößlich galt; jedes geniale Kunstwerk müsse vielmehr freien, individuellen, inneren Regeln folgen und nach diesen besonderen Voraussetzungen auch beurteilt werden. An derlei Gedanken knüpft unter anderen der junge Goethe in seiner Rede *Zum Shakespeares-Tag* an, in der er ebenfalls die Natur als Quelle der Kunst ansieht und dem Genie die Fähigkeit zuspricht, allein aus sich heraus eine ganze Welt nach selbstgesetzten, rein individuellen Regeln zu schaffen.

Auch in Kants *Kritik der Urtheilskraft* tritt an die Stelle der Regelästhetik eine Genietheorie. Seine Position bezieht aber dennoch Stellung gegen die Stürmer und Dränger, wenn er meint: »so glauben seichte Köpfe, daß sie nicht besser zeigen können, sie wären aufblühende Genies, als wenn sie sich vom Schulzwange aller Regeln lossagen, und glauben, man paradire besser auf einem kollerichten Pferde, als auf einem Schulpferde.«⁷¹ Wenn Kant beklagt, es gebe Anhänger einer neueren Tendenz, welche die Voraussetzungen für Kunst als besonders vorteilhaft ansehen, »wenn sie allen Zwang von ihr wegnehmen und sie aus Arbeit in bloßes Spiel verwandeln«,⁷² wird er mit diesen Genie-Ästheten vom Schlage Herders und des frühen Goethe oder Schiller meinen. Kants Ansatz der Genielehre ist also generell ein vermittelnder: Er schafft einen Ausgleich zwischen dem irrationalistischen Sturm und Drang und dem Geist der sich langsam anbahnenden aufklärerisch-rationalistischen Klassik in Deutschland. Denn in Positionen der englischen Aufklärung zur Genielehre – beispielsweise eines Alexander Gerards – war es »ein schon lange tradierter Gemeinplatz der ästhetischen Theorie, [...] daß die Willkür des Genies eines mäßigenden und disziplinierenden Beistands durch den Geschmack bedürfe.«⁷³ Das irrationale Genie Herders wird unter anderem durch den

⁷⁰ Schmidt 1985, S. 354.

⁷¹ Kant: AA I,5, S. 310.

⁷² Ibid., S. 304.

⁷³ Schmidt 1985, S. 356.

rationalen Geschmack Gerards in seine Schranken gewiesen, denn schon für diesen müsse der »*genius for the arts* [...] immer von *taste* begleitet sein«. ⁷⁴

5 Zur Bedeutung des Irrationalen in Kants Ästhetik des Kunstschönen

Um es in einem Bild auszudrücken: Kants Genie ist ein wild wuchernder Baum. Es ist ausgeführt worden, dass das Kunstwerk wie das Naturschöne begriffslos, naturhaften Ursprungs sein muss, um absichtslos und dennoch regelhaft zu sein. Doch dieser in alle Richtungen Triebe schlagende Baum wird von vielen Scheren beschnitten. Auch die Kunst des Genies hat die reflektierende Urteilskraft zur Richtschnur und gewinnt in Kants weiterführenden Erörterungen zur Genielehre immer rationalere Absichten. Auf dem Wege der Auseinandersetzung mit diesem Ansatz konnten jeweils zusammenfassend drei verschiedene Weisen festgehalten werden, wie Kant die Rationalisierung des Irrationalen konkret verstanden wissen will:

›Punkt 1: Vermögenstheoretische Beschreibbarkeit: Der zu Anfang von Kants Kunsttheorie spontan und oberflächlich gewonnene Charakter einer Irrationalität des Genies wird bereits durch das Projekt einer ›Kritik der ästhetischen Urteilskraft‹ selber aufgeklärt. Kant mystifiziert das Genie nicht zu einem unerklärbaren Rätsel, sondern macht es zum Gegenstand wissenschaftlich-philosophischer Analyse. Die Struktur der Entstehung von begriffslosen ästhetischen Ideen und ihrer künstlerischen Veranschaulichung ist rational beschreibbar und wird von Kant transzendentalphilosophisch nachgezeichnet.

›Punkt 2: Irrational Begriffslos und rationale Musterhaftigkeit: Die begriffslose Regel als Voraussetzung schöner Kunst verweigert sich zwar jeder Herkunfts- und Wirkungsbeschreibung, dennoch kann aber von nachahmenden Künstlern durch kontemplative Verstandesleistung ein Muster am Werk nachvollzogen und erkannt werden, das zum Vorbild weiterer ästhetischer Gestaltungen dienen kann. Die so ermöglichte Stiftung einer Schule durch das Genie und sein Schaffen ist für Kant eine Vermählung des Geniehaften mit der mechanischen Kunstproduktion.

›Punkt 3: Rationale Bändigung durch Geschmack: In der Verschränkung von Genie und Geschmack tritt Kants Pointe im Hinblick auf den Charakter der Irrationalität des Genies vollends zu Tage. Die entfesselte, naturhafte Regellosigkeit muss beschränkt werden, indem sich der genial begabte Künstler am allgemeinen, gesellschaftlich vermittelten Geschmack orientiert und ihm gemäß den genialen Impuls umlenkt.

Damit sollte gezeigt worden sein, dass Kant mit seiner Genielehre zwischen Irrationalität und Rationalität einen Ausgleich im Namen der Rationalität herstellt. Das Irrationale wird verständig gemacht bzw. in die Strukturen des Verstandes überführt und aufgelöst. Kant ignoriert dabei das Andere der Ratio keineswegs,

⁷⁴ Klein, Hannelore: *There is no Disputing about Taste. Untersuchungen zum englischen Geschmacksbegriff im achtzehnten Jahrhundert*. Münster 1967, S. 96.

sondern erhebt es sogar zur stofflichen Grundlage einer rationalen Kunst, welche diesen Stoff bewahrend verarbeitet und ausarbeitet.

Vergegenwärtigt man sich das Fragment Nr. 21 aus Novalis' *Blüthenstaub*, entdeckt man eine deutliche Analogie zu Kants Genietheorie, und zwar sowohl im Sinne einer Konzentration dieser Gedanken als auch im Sinne einer frühromantischen Öffnung der an ihnen herausgestellten Momente. Was Novalis darin über Genie und bloß mechanisches Talent ausführt, kommt der Essenz der Kantischen Paragraphen recht nahe – und dennoch fasst Novalis vereinfachender und gedrängter, aber auch pointierter, was zu diesem Verhältnis zu sagen ist: »Genie ist das Vermögen von eingebildeten Gegenständen, wie von wirklichen zu handeln, und sie auch wie diese zu behandeln. Das Talent darzustellen, genau zu beobachten, zweckmäßig die Beobachtung zu beschreiben, ist also vom Genie verschieden. Ohne dieses Talent sieht man nur halb, und ist nur ein halbes Genie; man kann genialische Anlage haben, die in Ermangelung jenes Talents nie zur Entwicklung kommt.«⁷⁵ Dass Kants Überlegungen in Deutschland direkt auf die junge Generation der Romantiker wirken und ihr Künstlerkonzept nachhaltig beeinflussen, beweist sich nicht zuletzt an solchen poetologischen Reflexionen von Novalis. Die geistesgeschichtliche Bedeutung dieses Teils von Kants Ästhetik sollte neben den vielen wirkmächtigeren Elementen nicht übersehen werden.

Literaturverzeichnis

- Arnold, Markus: »Die harmonische Stimmung aufgeklärter Bürger. Zum Verhältnis von Politik und Ästhetik in Immanuel Kants ›Kritik der Urteilkraft.« In: *Kant-Studien* 94 (2003), S. 24–50.
- Bartuschat, Wolfgang: *Zum systematischen Ort von Kants Kritik der Urteilkraft*. Frankfurt a. M. 1972.
- Böhme, Gernot: *Kants »Kritik der Urteilkraft« in neuer Sicht*. Frankfurt a. M. 1999.
- Diderot, Denis: *Rameaus Neffe*. Das erzählerische Werk. Bd. 4. Hrsg. v. Martin Fontius. Berlin 1995.
- Gadamer, Hans-Georg: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Gesammelte Werke. Bd. 1. Tübingen 1990.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Theorie Werkausgabe. Bd. 20. Frankfurt a. M. 1970.
- Kablitz, Andreas: »Die Kunst und ihre prekäre Opposition zur Natur.« In: (Hrsg.) Höffe, Otfried: *Immanuel Kant: Kritik der Urteilkraft*. Berlin 2008, S. 151–171.
- Kant, Immanuel: *Kritik der Urteilkraft*. Gesammelte Schriften. Akademieausgabe. Abtlg. I, Bd. 5. Berlin 1908.
- Klein, Hannelore: *There is no Disputing about Taste. Untersuchungen zum englischen Geschmacksbegriff im achtzehnten Jahrhundert*. Münster 1967.

⁷⁵ Novalis: *Vermischte Bemerkungen/Blüthenstaub*. Werke, Tagebücher und Briefe Friedrich von Hardenbergs. Bd. 2. Hrsg. v. Hans-Joachim Mähl. München/Wien 1978, S. 235.

- Kulenkampff, Jens: *Kants Logik des ästhetischen Urteils*. Frankfurt a. M. 1978.
- Lessing, Gotthold Ephraim: *Hamburgische Dramaturgie*. Bd. 1. Hamburg/Bremen 1767
- Lüthe, Rudolf: »Kants Lehre von den ästhetischen Ideen.« In: *Kant-Studien* 75 (1984), S. 65–74.
- Müller, Ulrich: »Objektivität und Fiktionalität. Einige Überlegungen zu Kants Kritik der ästhetischen Urteilskraft.« In: *Kant-Studien* 77 (1986), S. 203–223.
- Nietzsche, Friedrich: *Zur Genealogie der Moral*. Sämtliche Werke. Bd. 5. Hrsg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Berlin/New York 1988.
- Novalis: *Vermischte Bemerkungen/Blüthenstaub*. Werke, Tagebücher und Briefe Friedrich von Hardenbergs. Bd. 2. Hrsg. v. Hans-Joachim Mähl. München/Wien 1978.
- Recki, Birgit: *Ästhetik der Sitten. Die Affinität von ästhetischem Gefühl und praktischer Vernunft bei Kant*. Frankfurt a. M. 2001.
- Schmidt, Jochen: *Die Geschichte des Genie-Gedankens*. Bd. 1. Darmstadt 1985.

Kein Gedanke fasst das Ganze

Arationales und System in der klassischen Deutschen Philosophie

Valentin Pluder

Er habe das Wissen aufheben müssen, um zum Glauben Platz zu bekommen, stellt Kant in der Vorrede zur zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* fest.¹ Aber nicht nur dem Glauben, auch dem Wissen selbst leistet er damit einen Dienst. Denn erst die Erkenntnis um seine Begrenztheit macht es zu einem definierten gegenüber dem Nichtwissen oder dem nicht zu Wissenden. Die Aufklärung des menschlichen Denkens über seine eigenen Kapazitäten, seine klare Abgrenzung gegenüber dem Glauben, etwa der biblischen Offenbarung, ist sicher nicht weniger Kennzeichen der Moderne als die Verabsolutierung einer von allen Fesseln befreiten, sich die Welt unterwerfenden Rationalität.² Ungeachtet des – z. B. von Jacobi erhobenen³ – Vorwurfes, genau einer solchen Tendenz Vorschub zu leisten, findet das Wissen bei Kant seine Grenze in zweierlei Hinsichten: einerseits an den Dogmen der alten Metaphysik, also Gott, Freiheit und Unsterblichkeit – diese Grenze hat er bei obigem Ausspruch im Sinn –, andererseits bei dem ›Ding an sich‹, um das Problem des Ursprungs der inhaltlichen Bestimmungen sinnlicher Erfahrung bei seinem sicherlich zurecht umstrittenen, aber dennoch gängigen Namen zu nennen.

Die sich an die *Kritik* anschließende Diskussion um das ›Ding an sich‹ ist es auch, die den Begriff des Irrationalen aus dem engen Kontext der Mathematik herauslöst und ihn zur allgemeinen Kennzeichnung von etwas dem menschlichen Wissen Unzugänglichen erweitert.⁴ Kant selbst spricht dagegen lediglich von ir-

¹ Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, B XXX.

² Lemanski, Jens: »Philosophia in bivio. Über die Bedeutung des Fragmentenstreits für die Ausdifferenzierung von Rationalismus und Irrationalismus«, in: *Georg Lukács. Kritiker der unreinen Vernunft*. Hrsg. von Britta Caspers u. a. Duisburg 2009, S. 85–107.

³ Meint Jacobi doch, der transzendente Idealismus laufe notwendig auf einen spekulativen Egoismus hinaus. Siehe Jacobi, Friedrich Heinrich, »David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch«, in: *Werke* Bd. 2, 1. (Hrsg.) Jaeschke, Walter – Piske Irmgard-Maria. Hamburg 2004, S. 112.

⁴ Maimon, Salomon: *Versuch über Transzendentalphilosophie* (1790). Darmstadt 1963, S. 419 f.

rationalen Zahlen,⁵ Zahlen also, die sich nicht als Verhältnis ganzer Zahlen ausdrücken lassen. Zwar sind dieser – aus heutiger Sicht – Doppeldeutigkeit einige Missverständnisse geschuldet, vollkommen bezugslos sind beide Bedeutungen freilich nicht. Ist das Irrationale doch durchaus passend beschrieben als dasjenige, das sich der Bestimmung durch die Kategorien des Denkens oder deren Verhältnisse entzieht.

Überschattet wird solch neutrale Definition dagegen von einem Gebrauch im Sinn von ›der Rationalität entgegengesetzt‹. Das Irrationale ist so aufgefasst nicht ein der Beschränktheit menschlichen Begreifens halber und zu dessen eigener Profilierung einzuräumendes Eingeständnis, sondern der vorsätzliche Bruch rationaler Vorgaben. Derart Antirationales – Kant nennt einen solchen Verstoß gegen die Regeln, nur um gegen die Regeln zu verstoßen, ›teuflisch.⁶ – ist gewiss unvereinbar mit der oben angedeuteten positiven Funktion einer Selbstverständigung des Wissens mittels der Reflexion seiner eigenen Grenzen. Im Folgenden wird daher, um jedes Missverständnis zu vermeiden, nicht von dem Irrationalen, sondern neutral von dem Arationalen gesprochen.

Wenn Kant das Wissen gegenüber dem Glauben abgrenzt, definiert er so verstanden zugleich den Bereich der Rationalität als begrenzt durch das Arationale. Das Kriterium dieser Grenzziehung ist, bezogen auf den Bereich der alten Metaphysik, die Kopplung an mögliche Erfahrung. Alles Wissen zeichnet sich dadurch aus, dass es letzten Endes mit sinnlicher Anschauung korrespondiert. Verliert es diese aus den Augen, muss es sich in Widersprüche verstricken. Galt beispielsweise der vorkantischen Metaphysik die umfassende Erkenntnis aller Wirklichkeit als möglich, so ist ein solches Wissen – obschon als, wenn auch unerfüllbare Idee noch handlungsweisend – mit Kant ausgeschlossen: Die Totalität aller Wirklichkeit oder alles zu Wissenden ist schlicht keine Größe, die durch Erfahrung zu decken wäre. Damit wirft Kant aber dem von ihm selbst in der *Kritik der reinen Vernunft* noch propagierten Vorhaben eines Systems Stücke zwischen die Beine,⁷ denn wie sollte ein System seine Vollständigkeit ausweisen, wenn kein Verlass auf das Denken jenseits eines Bezugs auf mögliche Erfahrung ist? Die Begründung des Anspruches, alle Wirklichkeit oder etwas bescheidener alles Wissen in einem System gefasst zu haben, scheint so aussichtslos. Tatsächlich stehen das Unvermögen, ein umfassendes System zu bilden, und die Beschränkung des Wissens am Arationalen in einem wechselseitigen Verhältnis: Umfassende Rationalität kann als umfassende Vermittelbarkeit aller Bestimmungen des Denkens miteinander konkretisiert werden, und diese ist nur zu leisten innerhalb eines geschlossenen Systems. Die kantische Erkenntnistheorie dagegen kommt über eine vorläufige, stets zu erweiternde und eventuell zu modifizierende Systematisierung nicht hinaus.

Warum aber sollte in einer kantischen Erkenntnistheorie überhaupt nach einer Systematisierung des Wissens gestrebt werden? »[D]as *spekulative* Interesse der Vernunft macht es notwendig, alle Anordnung in der Welt so anzusehen, als ob

⁵ Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, B 508.

⁶ Kant: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Akad.-Ausg. V, S. 137.

⁷ Vgl. z. B. Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, B 736.

sie aus der Absicht einer allerhöchsten Vernunft entsprossen wären.«⁸ Dieses Interesse konkretisiert sich in regulativen Ideen oder Prinzipien, deren Gültigkeit weder zu widerlegen noch zu belegen ist.⁹ Diese Regulative des Wissens sind somit nicht rational abgesichert. Die auf etwas dem Wissen Jenseitiges, zu Glaubendes verweisende Passage aus der Vorrede zur *Kritik* beim Wort genommen, sind die regulativen Prinzipien vielmehr Abschein von etwas nicht rational zu Erfassendem, Arationalem.

Ein Arationales als solches zu bestimmen ist aussichtslos, denn selbst die Bestimmung als unbestimmbar ist eine Bestimmung. Das als das Undenkbare gedachte ist dennoch ein Gedachtes und als solches – unabhängig von seinem Vorzeichen – gefangen im Netz der kategorialen Bestimmungen des Denkens. Der Kampf um die Bestimmung des Unbestimmbaren endet im besten Fall in einem Patt, indem die Ebene der Theorie verlassen und praktisch geschwiegen wird. Als Verschwiegenem oder praktisch Ungedachtem kann dem Arationalen aber in keiner Theorie eine Bedeutung zugemessen werden. Es ist somit irrelevant.

Für die regulativen Prinzipien ist diese Einsicht unerheblich. In ihrer Anlage als Ideen ist inbegriffen, dass ihnen der Rückhalt durch das Wissen oder eine sonstige begreifbare Bestimmung fehlt. Sie kommen zwar in der Organisation des Wissens zum Einsatz, greifen aber nicht in den Kern dessen, was das Wissen selbst ausmacht, ein. Das Arationale, das durch die Ideen in die Ordnung des Wissens einfließt, kollidiert also nicht mit dem Wissen selbst, dessen Kriterium die Rückbindung an mögliche Erfahrung ist. Es kommt so zu keiner Verquickung von tatsächlich Gewusstem und nur hypothetisch Angenommenem. Die Grenze des rational zu Wissenden bleibt klar gezogen.

Vollkommen anders stellt es sich hinsichtlich des ›Ding an sich‹ da. Hier kollidiert das Wissen tatsächlich mit dem Arationalen. Die Funktion des ›Ding an sich‹ besteht letztendlich darin, die formalen Denkmöglichkeiten anstelle eines *principium individuationis* zu konkreten Erscheinungen gerinnen zu lassen. Das Subjekt allein soll dazu nicht in der Lage sein, muss also auf eine ihm externe Instanz zurückgreifen. Da die konkreten Erscheinungen Grundlage der Erfahrung sind, die wiederum Kriterium für das Wissen ist, kommt es also letzten Endes dem ›Ding an sich‹ zu, den bloßen Gedanken vom Wissen zu scheiden. Um diese Funktion auszufüllen, muss es jenseits des Denkens liegen, demnach ein Undenkbares oder Arationales sein. Zugleich kann ihm diese Funktion nur als einem Gedachten zugeschrieben werden. Die Bestimmung der Subjektexternalität ist jedoch denkend nicht erfassbar, und damit ist auch die Funktion des ›Ding an sich‹ infrage gestellt. Seine Bestimmung als gedacht und undenkbar zugleich ist widersprüchlich. Hinzu kommt, dass es an keine mögliche Erfahrung zurückgebunden ist. Weder das ›Ding an sich‹ noch dessen Funktion kann also gewusst werden. Es scheint demnach so, als müsse auch dem ›Ding an sich‹ ein Platz im Glauben eingeräumt werden. In diesem Fall kann aber die Unterscheidung zwischen Wissen und Glauben, die letztendlich an ihm hängt, auch nur geglaubt werden, was nur heißen kann, dass diese Unterscheidung fällt. Nicht anders sähe das Resultat aus, wenn

⁸ Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, A 686.

⁹ Zur Idee der Totalität siehe Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, B 587–592.

von dem ›Ding an sich‹ als einem Arationalen praktisch geschwiegen würde, denn für die Theorie wäre es dann als Kriterium für das Wissen irrelevant. Auch die Akzeptanz des ›Ding an sich‹ als Gedachtem brächte das Kriterium des Wissens zum Verschwinden. Denn der qualitative Sonderstatus, der der Erfahrung als gerade nicht ausschließlich gedachter gegenüber dem bloßen Denken hinsichtlich des Wissens zukommt, wäre dadurch hinfällig.

Das ›Ding an sich‹ kann seine Funktion zur Bestimmung des Wissens also nicht erfüllen. Daraus mag einerseits die Konsequenz gezogen werden, dass alles Wissen zu verwerfen sei. Andererseits kann genauso gefolgert werden, dass die Begrenzung des Wissens aufzuheben ist. Die Rationalität wäre dann prinzipiell unbegrenzt und die regulativen Prinzipien könnten – zumindest dem Grundsatz nach – zum Wissen erhoben werden. Folglich wäre auch ein umfassendes System allen Wissens oder sogar aller Wirklichkeit denkbar.

Freilich ist es konkret keine leicht zu bewältigende Aufgabe, die Funktion, die Kant einem subjektexternen ›Ding an sich‹ als Gegenpol zum Subjekt zuspricht, ohne Rückgriff auf etwas dem Subjekt Fremdes und somit für das Begreifen durchsichtig zu rekonstruieren. Im Grunde geht es um diese Problematik, wenn Schelling 1795 in seinen *Philosophischen Briefen über Dogmatismus und Kriticismus* feststellt, dass die Lösung des Rätsels der Welt darin bestünde zu begreifen, wie das Absolute – nichts anderes wäre ein Subjekt, das ohne Bezug auf etwas Externes alle Wirklichkeit nicht nur denkt, sondern auch generiert – aus sich herausgehen und sich eine Welt entgegensetzen könne.¹⁰ Fünf Jahre später meint Schelling, dieses Problem in seinem *System des transzendentalen Idealismus* gelöst zu haben. Entfaltet er doch dort aus einem ursprünglichen Selbstbewusstsein bzw. aus dessen Selbstanschauung alle Wirklichkeit, die dementsprechend – zumindest dem Prinzip nach – ohne jede Einschränkung durch das Denken erfasst werden kann und dem Arationalen somit keinen Platz lässt.¹¹ Allerdings nimmt Schelling selbst schon recht bald wieder Abstand von der im *System* formulierten Position. Etwa wenn er 1804 in *Philosophie und Religion* feststellt, dass es keinen stetigen Übergang vom Absoluten zum Wirklichen gäbe.¹² Es scheint – traut man Schellings Abkehr von seinem eigenen Ansatz – als wäre es keine Lösung, das Undenkbare oder Arationale schlicht in Rationalität aufzulösen. Ist das Leugnen alles Arationalen aber unpraktikabel und soll zugleich das Vorhaben eines geschlossenen Systems – etwa durch die Berufung auf einen Glauben – nicht aufgegeben werden, bleibt nur eine paradox anmutende, weil eben noch ausgeschlossene Lösung. Das Undenkbare muss gedacht werden, um den Anspruch auf ein umfassendes System und damit einhergehend auf umfassende Denkbarkeit mit dem Eingeständnis eines Arationalen zu vereinen. Anhand Fichtes *Wissenschaftslehre* von 1804² und der *Phänomenologie* Hegels seien hier zwei Modelle, dieses Unterfangen zu bewältigen, angerissen.

¹⁰ Schelling: SW I, 1, S. 310.

¹¹ Vgl. etwa Schelling: SW I, 3, S. 398.

¹² Schelling: SW I, 6, S. 38.

I Fichte

Die Sphäre des Wissens betreffend vertritt Fichte ein Konzept umfassender Rationalität im Sinn umfassender Vermittelbarkeit allen Wissens mit sich. Andernfalls wäre das Wissen wie ein Gebäude mit vielen Kammern, denen die Türen fehlen.¹³ In jeder Kammer könnte in diesem Fall eine andere Rationalität herrschen, ohne dass es zu Konflikten oder Widersprüchen käme, denn die einzelnen Bereiche des Wissens wären isoliert voneinander. Auch die *Wissenschaftslehre* von 1804² kennt unterschiedliche Kammern des Wissens, wie Sinnlichkeit, Legalität, Moralität und Religion.¹⁴ Aber all diese Kammern sind miteinander durch eine übergeordnete Rationalität, die in einem absoluten Wissen fußt, vermittelt. Damit scheint Fichtes Programm Schellings in seinem *System* in nichts nachzustehen. Aus welchem Grund sollte es nötig sein, ein Arationales nicht nur zu thematisieren, sondern sogar in die Architektur des Systems einzuplanen?

Umfassende Vermittlung kann nur gewährleistet werden über eine genauso umfassende Einheit. Demnach ist Ziel der *Wissenschaftslehre*: »Alles *Mannigfaltige* [...] *zurückzuführen auf absolute Einheit*.«¹⁵ Damit soll nicht alle Wirklichkeit auf eine Einheit reduziert bzw. in eine Kammer gesteckt werden. Es geht lediglich um die allgemeine Zugänglichkeit jedes Bereiches des Wissens, ausgehend von allen seinen Punkten und basierend darauf, dass dessen Vielgestaltigkeit von einer Einheit umfasst ist.

Die Einheit – diese Kernforderung wird die *Wissenschaftslehre* 1804² wesentlich bestimmen – soll tatsächlich absolut sein, d. h. vollkommen unberührt von jeglicher Disjunktion, bruchlos Eins: »Wer in oder an dem, was ein philosophisches System als sein Höchstes setzt, irgendeine Distinktion als möglich nachweisen kann, der hat dieses System widerlegt.«¹⁶ Mit dem Konzept der absoluten Einheit, das eine umfassende Rationalität ermöglichen soll, hält zugleich auch das Arationale Einzug in die *Wissenschaftslehre*. Dieser Zusammenhang ergibt sich aus der allgemeinen Struktur des Begreifens, die nach Fichte nicht dazu geeignet ist, das Absolute angemessen zu erfassen. Sofern dies unmöglich ist, drängt sich die Frage auf, ob ein Absolutes überhaupt auszuweisen ist und, wenn ja, wie es trotz seiner Arationalität innerhalb der Sphäre des Denkens zum Tragen kommen kann.

Alles Begreifen bewegt sich immer in Verhältnisbestimmungen oder Relationen. Es bringt stets zwei getrennte Größen in einen ihnen gemeinsamen Zusammenhang. Beide müssen entsprechend einerseits wegen der Trennung unterschieden sein. Diesen Aspekt der Relation nennt Fichte in seiner *Wissenschaftslehre* aus dem Jahr 1794/95 Unterscheidungsgrund. Beide Größen müssen andererseits wegen ihres gemeinsamen Verhältnisses auch gleich sein. Diesen Aspekt nennt Fichte

¹³ Fichte: SW I, S. 53.

¹⁴ Fichte: SW X, S. 312 ff.

¹⁵ Fichte: SW X, S. 93.

¹⁶ Fichte: SW X, 93. Hinter dem Vorhaben der Überwindung aller Disjunktionen steht nach wie vor das – an der Vollendung Kants ausgerichtete (siehe Fichte: SW X, S. 102 f.) – Ziel einer Philosophie aus »einem einzigen Grundsatz«. Siehe dazu Fichte: SW I, S. 38.

Beziehungsgrund.¹⁷ Das Begreifen, dessen allgemeinste Form Fichte seines Relation stiftenden Charakters halber auch schlicht das ›Durch‹ nennt, trennt also und vereint, jedoch in verschiedenen Hinsichten. Das Verhältnis von Abbild und Abgebildetem verdeutlicht den vereinigenden Aspekt des Begreifens. Beide Seiten sind voneinander unterschieden und stehen doch in einem untrennbaren Verhältnis zueinander: kein Abbild ohne Abgebildetes und kein Abgebildetes – als solches – ohne Abbild. Das Konzept der Identität dagegen verdeutlicht den trennenden Aspekt, denn gedacht werden kann Identität nur als ein Verhältnis gleicher.

Ein Vorgriff klärt den Unterschied zwischen der Konzeption Fichtes und Hegels: Die Struktur des Begreifens ist bei Fichte als Einheit Unterschiedener beschrieben. Hegel dagegen versteht sie als Einheit von Einheit und Unterschied oder Unterschied in sich selbst. Bei ihm sind Einheit und Unterschied in ein und derselben Hinsicht vereint, während Fichte Einheit und Unterschied in verschiedene Hinsichten trennt, genauer in Beziehungs- und Unterscheidungsgrund.

Übertragen auf obige Beispiele: Bei Fichte implizieren Bild und Abgebildetes zwar ihre Relation aufeinander, sie implizieren sich aber nicht vollständig, d. h., sie gehen nicht ineinander auf oder über, sodass beide zugleich Abgebildetes und Bild wären. Stets bleibt eine Hinsicht, in der beide strikt und starr voneinander getrennt sind. Genauso ist die Identität nur über die Disjunktion als Verhältnis Gleicher zu denken, bleibt aber dennoch von der Disjunktion getrennt. Anders als Hegel vertritt Fichte also kein Konzept der Identität von Identität und Nicht-Identität. Der gute Grund aus dem Fichte sich dagegen wendet ist, dass es schlicht widersprüchlich wäre.¹⁸ Allerdings wird sich zeigen, dass es gerade dieser Binnenwiderspruch in Hegels Begriffskonzept ist, der den begrifflichen Bestimmungen eine Eigendynamik verleiht, die den Begriffen Fichtes als starren und toten Formen abgeht und sie diesbezüglich angewiesen sein lässt auf eine ihnen externe und damit arationale, dafür um so mehr in sich bewegte Größe.

In gewisser Weise schließt Fichte sich Kants kritischer Haltung bezüglich der Leistungsfähigkeit des begrifflichen Vermögens endlicher Subjekte an, denn die Struktur des Begreifens ist systematisch nicht dazu geeignet, die absolute Einheit zu erfassen. Alles Begreifen führt notwendig in die Disjunktion – in allgemeinsten Form zur Trennung in Unterscheidungs- und Beziehungsgrund – die begrifflich systematisch nicht überwunden werden kann.¹⁹ Auch die allgemeinste Einheit ist nur in Abgrenzung bzw. ›durch‹ die Mannigfaltigkeit zu denken, ist also immer Einheit von Vielem und somit unumgebar von dem disjunkt Vielen korrumpiert. Eine absolute Einheit kann dementsprechend nur un- oder sogar widerbegrifflich anvisiert werden. Zuvor stellt sich natürlich die Frage, ob eine solche denn überhaupt auszuweisen ist.

¹⁷ Fichte: SW I, S. 112 ff.

¹⁸ Siehe etwa die Ausführungen zur absoluten Gewissheit. Fichte: SW X, S. 274.

¹⁹ In diesem Zusammenhang gebraucht auch die *Wissenschaftslehre* 1804² das Wort ›irrational‹, allerdings noch nahe an der mathematischen Bedeutung, denn die systematische Disjunktion aus der Struktur des Begriffs heraus öffnet ein mit den Kategorien des Denkens nicht zu fassendes Verhältnis oder einen *hiatus irrationalis* (Fichte: SW X, S. 217). 1794/95 wird ein solcher noch ausgeschlossen (Fichte: SW I, S. 152–170).

Tatsächlich führt Fichte den Leser der *Wissenschaftslehre* 1804² unter Kombination eines negativen und eines positiven Verfahrens zu dem unbegreiflichen Absoluten. Die negative Hinführung läuft über die Abstraktion von allem Relationalen und Disjunkten, d. h. konkret über die Zurückweisung jedes Konzeptes des Absoluten.²⁰ Der Weg zum Absoluten hebt damit alle Trennungen auf, einschließlich der Trennung zwischen dem erkennenden Subjekt und dem Erkannten Absoluten, ein Umstand, der sich noch als wesentlich erweisen wird. Zum Ziel kann dieses Verfahren hingegen nicht führen, da, unabhängig davon wie radikal von aller Disjunktion abstrahiert wird, die Abstraktion selbst als begriffliches Verfahren die Disjunktion stets reproduziert. Es taucht hier gewissermaßen ein vom ›Ding an sich‹ her bekanntes Problem auf. Das Udenkbare kann nicht gedacht werden, denn wenn es gedacht wird, ist es nicht mehr das Udenkbare. Zu der negativen, von dem einzelnen Subjekt betriebenen Abstraktion muss demnach die positive Selbstoffenbarung des Absoluten hinzukommen.²¹ Deren Bedingung ist zwar die umfassende Abstraktion. Sie ist aber nicht Resultat dieser Abstraktion, sondern selbstständig und unabhängig vom denkenden Subjekt. Das Absolute bringt sich selbst zum Erscheinen.²² Fichte umschreibt es über den Aspekt der Wirklichkeit, den der starre und tote Begriff nicht abdecken kann, d. i. als disjunktionslosen Prozess, *esse in mero actu*,²³ oder absolutes Leben, das keine Grenze kennt und damit auch vor dem einzelnen Subjekt nicht haltmacht, sondern es umfasst. In der Offenbarung des Absoluten identifiziert sich das Subjekt also mit diesem, freilich unter der Einschränkung, dass diese Identität keine begriffene sein kann.

Damit ist die absolute Einheit gefunden. Zugleich ist sie als arational ausgewiesen, kann also als solche in kein Verhältnis zum Denken treten, geschweige denn eine vereinheitlichende Funktion für alles Wissen übernehmen. Wie das ›Ding an sich‹ aus seiner Unbestimmbarkeit heraus hinfällig zu sein droht, scheint auch das Absolute für das Denken nur irrelevant sein zu können. Mit dem Auffinden des Absoluten allein ist also noch nichts gewonnen. Vielmehr müssen das Absolute und der Begriff, d. h. die Sphäre des Rationalen und die des Arationalen, miteinander vermittelt werden, und zwar um der umfassenden Rationalität willen, die durch das System gewährleistet werden soll. Das Absolute muss folglich in ein Wissen übersetzt werden, das die Erscheinung des Absoluten in der Form des Begriffs oder kurz absolutes Wissen ist. Die Forderung scheint angesichts des oben Dargelegten paradox: Das absolute Wissen soll, trotz seiner begrifflichen Verfassung und damit disjunkten Struktur, der absoluten Einheit gerecht werden, d. h. als ein Begriffliches die bruchlose Einheitlichkeit und Belebtheit des Absoluten wiedergeben.

Hatte das Auffinden des Absoluten zwei Seiten, so hat auch dessen Vermittlung mit der Sphäre der Begrifflichkeit zwei Seiten: eine inhaltliche oder arationa-

²⁰ Das entspricht der langen Auseinandersetzung um Idealismus und Realismus in Vortrag 11–15, d. i. Fichte: SW X, S. 174–212.

²¹ Fichte selbst spricht von ›Offenbarung‹ bzw. ›offenbaren‹. Siehe z. B. Fichte: SW X, S. 176, 188, 223, 274 u.ö.

²² Vgl. etwa Fichte: SW X, S. 189.

²³ Fichte: SW X, S. 206.

le und eine formale oder rationale. Die inhaltliche Vermittlung fußt darauf, dass das Absolute von seiner Seite aus alle Wirklichkeit und damit auch alles Denken, selbst in seiner Unangemessenheit ihm gegenüber, umfasst. Da der Standpunkt des Absoluten denkend nie eingenommen werden kann, bedarf es noch einer formalen oder rationalen Vermittlung von der Seite des Begriffs aus. Diese muss, wie oben gefordert, ein Begreifen des Unbegreiflichen sein, und zwar – hierin liegt die Lösungsstrategie – als Unbegreiflichen. Der Begriff ist dem Absoluten gegenüber unangemessen. Das absolute Wissen muss sich folglich selbst in dieser Unangemessenheit begreifen, d. h. als dem Absoluten nach oder untergeordnet. Fichte setzt diese Forderung um, indem er das absolute Wissen sich selbst begreifen lässt als eine Nachkonstruktion oder als ein Bild des Absoluten, nicht aber als mit dem Absoluten selbst identisch. Als Abbildung erreicht das absolute Wissen nie das Original. Zugleich ist ein Abbild nicht vollständig auf die Ebene des Bildes beschränkt, sondern geht über diese hinaus, sofern es um seinen eigenen Charakter als Abbild weiß. Es verweist so stets auf ein Original. Das vermeintliche Original ist jedoch als ein Gedachtes wiederum nur Abbild, das seinerseits über sich hinausweist. Dieses steile Überschreiten der Bildhaftigkeit zu einem weiteren Bild ist nun demungeachtet nicht kontingent oder willkürlich, sondern vollzieht die Bewegung des Absoluten selbst nach. Das absolute Wissen ist so – als der Bewegung des Absoluten unterworfen – nicht mehr toter, sondern belebter Begriff. Bedingung der Möglichkeit dieses begrifflichen Nachvollzuges des Absoluten über die Einsicht in die Beschränktheit des Begreifens ist aber die Immanenz aller Wirklichkeit einschließlich des Begriffs im Absoluten. Allein diese Annahme rechtfertigt den Schritt von dem Wissen um das Defizit des Denkens zum Absoluten. Die formale Vermittlung funktioniert also lediglich auf Grundlage der inhaltlichen Vermittlung, d. h., die Bewegung des absoluten Wissens muss eingebettet sein in die absolute Immanenz. Ein ähnliches Konzept wird sich auch bei Hegel wiederfinden lassen. Es ist also nicht der Begriff, der auf das Absolute zugreift, es ist vielmehr das Absolute selbst, das sich sein Abbild und das Wissen um die Unzulänglichkeit dieses Abbildes im Denken setzt. Dieses Setzen lässt sich einerseits als gesetzmäßig begreifen, andererseits ist auch das begriffene Gesetz des Bildens nur ein Bild des Absoluten. Das Absolute wird demnach gewusst in dem Bild eines Wissens, das sich als gesetzmäßige Abbildung des Absoluten weiß und zugleich weiß, dass das Wissen um das in ihm Abgebildete selbst ein gesetzmäßiges Abbild ist.²⁴ Aus dem Verhältnis dieses absoluten Wissens zum endlichen Wissen kann Fichte anschließend das System der Grundkategorien allen Wissens entwickeln und ermöglicht damit den Zugang zu allen Kammern des Wissens bzw. eine umfassende Rationalität.

Die Einheit allen Wissens ist selbst nicht zu wissen, damit arational, und soll doch zugleich die Bedingung umfassender Rationalität sein. Ihre Vermittlung mit der Sphäre des Denkens kann nur ein Begreifen des Unbegreifbaren als ein solches sein. Möglich wird dies über eine Abfolge von Bestimmungen, die einander im Ausweis ihrer Untauglichkeit überschreiten, nur um selbst wieder überschritten zu werden, und die doch insgesamt eingebettet sind in die umfassende Immanenz des Absoluten. Kein einzelner Gedanke fasst demnach das Ganze.

²⁴ Vgl. Fichte: SW X, S. 286 f.

2 Hegel

Nicht weniger als Fichte vertritt auch Hegel ein Systemprogramm. Auf dessen Grundlage sollen alle Bereiche des Wissens oder sogar der Wirklichkeit miteinander vermittelbar sein, womit eine umfassende Rationalität einherginge. Tatsächlich scheint Hegels Ansatz noch weiter zu reichen als Fichtes, denn es befindet sich kein Aspekt der Wirklichkeit, nicht einmal ihre absolute Einheit, im Jenseits des begrifflichen Denkens. Die Annahme läge nahe, Hegel würde so jedes Moment von Arationalität aus seinem System verbannen. Allerdings basiert die umfassende Möglichkeit begrifflicher Vermittlung auf einem Fichte gegenüber alternativen Konzept sowohl von Begrifflichkeit als auch von Absolutem.²⁵

Das undenkbare Absolute der *Wissenschaftslehre* 1804² hat zwei Funktionen: Es spendet den toten Begriffen das Leben, indem es sie ineinander übergehen lässt, und ist zugleich absolute Einheit aller Übergänge. Beide Funktionen erfüllt es als Außerbegriffliches oder Arationales. Hegel dagegen wird seinem Konzept der Begrifflichkeit oder schlicht dem Begriff diese beiden Funktionen überlassen. Der Begriff Hegels ist demnach aus sich selbst heraus belebt und vermittelt sich selbst zu einer umfassenden Einheit. Der Preis dieser Begriffskonzeption, die ein unbeschränktes Begreifen zulässt, ist jedoch – wie sich zeigen wird – die Integration eines arationalen Momentes.

Hegels Begriffskonzept folgt dem Grundsatz *omnis determinatio est negatio*: Jede, auch die positive Bestimmung ist eine Negation.²⁶ Die Negation ist also wesentliches Moment ausnahmslos aller Bestimmungen. Jede Negation wiederum beschreibt eine Relation. Demnach erfolgen alle Bestimmungen aus Relationen heraus oder genauer aus dem Bezug zu etwas, das dem zu Bestimmenden entgegengesetzt ist. Diese Konstellation findet wahlweise Ausdruck entweder im Wesentlichen Bezug Entgegengesetzter aufeinander oder in einer Einheit, die wesentlich ihren eigenen Gegensatz umfasst:

Vollkommen isolierte oder vereinzelte Bestimmungen kann es demnach nicht geben. Denn etwas als Diskretes zu bestimmen ist – nach obigem Grundsatz – nur möglich über die Abstraktion von dem Verhältnis, in dem das vermeintlich Diskrete zu seinem Gegensatz steht, um überhaupt als ein Diskretes bestimmt sein zu können. Zwei Größen, die in einem wesentlichen Verhältnis zueinander stehen, können als eine Einheit begriffen werden. Ist dieses wesentliche Verhältnis das zweier Entgegengesetzter, kann es entsprechend als binnendifferenzierte Einheit mit dem eigenen Gegensatz begriffen werden. Eine solche Einheit ist keine abstrakte, d. h., die beiden Antagonisten bilden nicht aufgrund einer Gemeinsam-

²⁵ Die Rede von ›dem Absoluten‹ ist vereinfachend. Tatsächlich verliert das Absolute als Einzelbestimmung bei Hegel im Vergleich zu Fichte und Schelling erheblich an Bedeutung und wird zu einer abstrakten Bestimmung unter vielen. Seine eigentliche Bedeutung ist aber keine abstrakte, sondern die Totalität aller Wirklichkeit zu sein. Eine ausführliche Kritik am Konzept eines ›Absoluten‹ durch Hegel selbst findet sich in der Wesenslogik. Siehe Hegel: Akad.-Ausg. 11, S. 370–379.

²⁶ Hegel: Akad.-Ausg. 21, S. 101. Siehe auch Michelini, Francesca: *Sostanza e assoluto. La funzione di Spinoza nella ›scienza della logica‹ di Hegel*. Bologna 2004, S. 73–77.

keit – wie dem neutral gemeinsamen Beziehungsgrund Fichtes – eine Einheit. Aus einer beiden gegenüber neutralen Einheit könnte schließlich keine beide voneinander abgrenzende Bestimmung fließen. Weil eine solche Bestimmung erst aus dem gegensätzlichen Verhältnis der Antagonisten hervorgehen soll, müssen beide in ihrem Kern unterschieden sein. Ihre Einheit besteht also nicht aufgrund der Gleichheit, sondern wegen des Unterschiedes. Nach Hegels Konzept des Begriffs stiftet folglich der Gegensatz die Einheit und die Einheit den Gegensatz.

Unter dieser Annahme eines strikten Zusammenhanges von Entgegensetzung und Einheit wird das Unvermögen verständlich, ein ›Ding an sich‹ als solches zu begreifen: Je konsequenter jede subjektive Bestimmung an ihm negiert wird, desto mehr wird das ›Ding an sich‹ zu einem gedanklich bestimmten Konstrukt des Subjekts, bis es in Einheit mit ihm transzendentes Objekt ist.²⁷ Anschaulich wird ein solches Verhältnis reziproker Konstitution durch Gegensätzlichkeit an den Polen eines Magneten: Jeder Pol impliziert um seiner selbst willen den ihm entgegengesetzten Pol und damit auch die Einheit beider.

Der hegelsche Begriff lässt sich grundsätzlich in zwei Modi explizieren: als wesentliches Verhältnis zweier äußerlich entgegengesetzter Antipoden oder als Einheit, die wesentlich ihren eigenen Gegensatz umfasst. Beide Modi des Begriffs sind gleichermaßen widersprüchlich. Diese sich aus der Anlage des Begriffs selbst ergebenden Widersprüche werden aber nicht schlicht hingenommen. Vielmehr gilt auch für die Philosophie Hegels der Satz vom auszuschließenden Widerspruch, aus dem – sofern inhaltvolle Aussagen getroffen werden sollen – die Forderung, den Widerspruch zu überwinden, abzuleiten ist. Das Überwinden oder Aufheben des Widerspruchs kann nur in der Änderung der Konstellation, unter der es zu dem Widerspruch gekommen ist, bestehen. Die sich widersprechenden Begriffe müssen also übergehen oder überführt werden in andere Begriffe, die – zumindest in der vorhergehenden Hinsicht – nicht mehr widersprüchlich sind. An genau diesem Übergang, nicht an dem Widerspruch selber, ist das arationale Moment in Hegels Konzept zu verorten.

Rationalität wurde bestimmt als begriffliche Vermittelbarkeit. Wie aber ist die alte, widersprüchliche Begriffskonstellation mit der neuen, nicht mehr widersprüchlichen vermittelt? Die neuen Begriffe müssen inkompatibel sein mit den Alten, wenn das inhaltlich selbe Verhältnis formal einmal widersprüchlich und einmal nicht widersprüchlich ist. Die einzige Größe, die von einer Begriffskonstellation zur nächsten überleitet, ist der aufzuhebende Widerspruch. Dieser allein kann lediglich einen Impuls zur Modifikation der alten begrifflichen Bestimmungen setzen, der vollkommen ungerichtet ist. Denn für die Konsequenzen, die aus einem Widerspruch zu ziehen sind, gilt: *ex falso quodlibet*. Der Widerspruch kann also nicht zu der konkreten Gestalt der neuen Begriffe überleiten. Die Folgebestimmungen ergeben sich nicht aus der Widersprüchlichkeit. Sie können weder deduziert oder prognostiziert noch kann der durch den Widerspruch gekennzeichnete Übergang überhaupt begrifflich nachvollzogen werden, d. h., eine Vermittlung über den Widerspruch ist eine arationale.

²⁷ Vgl. Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, A 250 f.

Wenn die Vermittlung von einer begrifflichen Konstellation zur nächsten nicht rein aus dem Denken heraus zu bewerkstelligen ist, wer übernimmt dann diese Funktion? Innerhalb der *Phänomenologie* greift Hegel, wenn der Widerspruch die Fortentwicklung der Begriffe wegen des *ex falso quodlibet* offen lässt, auf ein Unmittelbares zurück, innerhalb dessen die Vermittlung bereits geleistet ist.²⁸ Die Entwicklung der *Phänomenologie* ist demnach keine Deduktion aus dem Widerspruch heraus, sondern vielmehr der Nachvollzug einer bestehenden Wirklichkeit, die immer genau dann Einzug in den Gedankengang des Einzelnen halten kann und muss, wenn dieser in den offenen Widerspruch getrieben wird. Das individuelle Denken kann die Wirklichkeit also nicht denkend konstruieren – wie Schelling in seinem *System* meint –, sondern kann sie lediglich rekonstruieren oder nachvollziehen, ist also eingebettet in einen Zusammenhang, der es überschreitet.²⁹

Die Überwindung des Widerspruchs hat den beiden Modi des hegelschen Begriffs entsprechend ebenfalls zwei Gestalten: Die Binnenwidersprüchlichkeit einer Einheit muss überwunden werden durch Externalisierung des Binnenverhältnisses in ein äußerliches Verhältnis. Der äußerliche Widerspruch muss überwunden werden durch dessen Internalisierung zu einem Binnenverhältnis in einer übergeordneten Einheit. Offenbar führt so jede Überwindung eines Widerspruches zu einem neuen. Wie bei Fichte der Begriff selbst immer wieder die Disjunktion reproduziert, reproduziert der hegelsche Begriff immer wieder widersprüchliche Konstellationen. Der Widerspruch wird demnach laufend dem ›Satz vom ausschließenden Widerspruch‹ gemäß überwunden, nur um sich systematisch aus der Grundkonzeption des Begriffes heraus immer wieder einzustellen. Das Begriffs-konzept selbst steht also im Widerspruch zu der Forderung, den Widerspruch zu vermeiden. Wäre dieser Grundwiderspruch durch das subjektive Denken gesetzt, müsste sich Hegel tatsächlich den Vorwurf des Ausgangs von nicht nur arationalen, sondern in diesem Fall sogar irrationalen Voraussetzungen gefallen lassen. Anders stellt es sich dar, wenn das einzelne Subjekt angesichts einer bestehenden Wirklichkeit feststellen muss, dass diese in toto nur dann zu beschreiben ist, sofern akzeptiert wird, dass das Denken immer wieder in Widersprüche gerät: An der Feststellung, die Wirklichkeit sei widersprüchlich, ist nichts Irrationales.

Die Struktur der Begrifflichkeit war bei Fichte von sich aus starr und tot, somit angewiesen auf die äußerliche Belebung durch ein Absolutes, das *esse in mero actu* ist. Hegel dagegen integriert den Impuls in sein Begriffskonzept, indem er es als widersprüchlich konzipiert, den Widerspruch als solchen aber zugleich nicht

²⁸ Vgl. etwa die Einführung des Begriffs der Kraft infolge der Binnenwidersprüchlichkeit des Dingbegriffs (Hegel: Akad.-Ausg. 9, S. 83 f.), den Übergang von der Kraft zum erklärenden Verstand (ibid. 94 f.) oder die Externalisierung des Binnenwiderspruchs im einzelnen Selbstbewusstsein in ein Verhältnis zu einem anderen Selbstbewusstsein (ibid. 107 f.).

²⁹ Nichtsdestoweniger bemüht sich auch Schelling in seinem *System des transzendentalen Idealismus* am Ende der theoretischen Philosophie um eine Differenzierung zwischen individueller Intelligenz und ursprünglichem Selbstbewusstsein. Siehe Schelling: SW I, 3, S. 495.

stehen lässt, sondern stets wieder überwindet.³⁰ Auf diese Weise ist eine Funktion des Absoluten Fichtes durch Hegels Begriff übernommen. Neben der Belebung des Begriffs besteht die zweite Funktion des Absoluten in der *Wissenschaftslehre* 1804² darin, einheitliche Grundlage aller Wirklichkeit zu sein. Bei Hegel wird auch diese Funktion der Begriff selbst übernehmen.

Der Gedanke einer vereinzelt Bestimmung ist widersprüchlich, da jede Bestimmung nur aus einer Negation heraus erfolgen kann. Das scheinbar Einzelne muss folglich in einem externen Verhältnis zu seinem Anderen stehen. Dieses Verhältnis als ein externes bestimmen zu wollen ist aber ebenso widersprüchlich, weil beide Seiten einander über den Kern ihrer Bestimmtheit umfassen, zusammen also eine Einheit oder wieder ein Einzelnes bilden. Auf seine Grundstruktur heruntergebrochen lässt sich so ein aus der Natur des hegelschen Begriffs herrührender Argumentationszyklus umreißen.

Dieser Ablauf folgt nicht ausschließlich seiner eigenen Logik – diese allein könnte, wie oben gesehen, die Widersprüche nicht überwinden –, sondern schmiegt sich vielmehr an die bestehende Wirklichkeit an, um diese zu beschreiben. Entsprechend sind Ausgangspunkt und Resultat dieses Zyklus nicht identisch. Vielmehr brechen an den rational nicht zu überwindenden Punkten unmittelbar und arational immer neue Bestimmungen in die gedankliche Bewegung ein. Der Umfang des begrifflich Erschlossenen weitet sich so sukzessive aus, bis alle Wirklichkeit umfasst und damit das Absolute begriffen ist.

Im Gegensatz zu Fichtes Absoluten ist das Absolute Hegels demnach nicht jenseits aller Bestimmungen, sondern umfasst diese insgesamt in ihrer Totalität. Auch diese Bestimmung kann jedoch nur aus einem negativen Verhältnis herrühren. Ein bestimmtes Absolutes muss also, in Ermangelung einer Außenperspektive, in einem negativen Bestimmungsverhältnis zu sich selbst stehen. Seine konkrete Bestimmung erhält es über das durch das stete Wiederauftreten des Widerspruchs angetriebene sukzessive Durchschreiten aller Bestimmungen der Wirklichkeit, einschließlich der des Absoluten selbst.³¹ Alle Widersprüche sind demnach Binnenwidersprüche des Absoluten. Aus der Perspektive des endlichen Denkens heißt dies, jeder arationale, weil über den Widerspruch vermittelte Übergang von einer Begriffskonstellation zu einer neuen ist – ähnlich wie die aufeinander verweisenden Momente des absoluten Wissens Fichtes – eingebettet in die Einheit des Absoluten. Dieses ist nicht wie das Absolute Fichtes reine Einheit, sondern die Einheit von Einheit und Nicht-Einheit oder Identität von Identität und Nicht-Identität oder Gegensatz seiner selbst. Es unterliegt der Struktur des Begriffs und ist dem Begreifen demgemäß zugänglich. Wie jede Bestimmung kann es aber nicht über einen einzelnen Gedanken, sondern nur aus einer Relation von Bestimmungen bzw. im Fall des Absoluten aus der Relation aller Bestimmungen heraus erfasst werden. Auch hier gilt also: Kein einzelner Gedanke fasst das Ganze.

³⁰ Es ist dieses Leben des Begriffs, das die Wissenschaft organisieren soll. Siehe Hegel: Akad.-Ausg. 9, S. 38.

³¹ Siehe Hegel: Akad.-Ausg. 9, S. 19.

3 Schluss

Trotz aller Verschiedenheit weisen Fichtes und Hegels Ansatz einige Ähnlichkeiten auf. Beide meinen, ein umfassendes System etablieren zu können, ohne alles Wissen oder sogar alle Wirklichkeit dem Denken des individuellen Subjekts unterwerfen zu müssen. Dessen Denken soll vielmehr eingebettet sein in ein ihm übergeordnetes Absolutes. Die Differenz zwischen diesem Absoluten und dem Denken des Einzelnen ist der Ort des Arationalen im System. Diese Differenz oder das Absolute selbst rein gedanklich erfassen zu wollen, würde nur in einem negativen Abbild des Denkens enden. Sowohl Fichte als auch Hegel überlassen das individuelle Denken dementsprechend, sofern sein Gegenstand es übersteigen muss, der übergeordneten Einheit. Zugleich ermöglicht die Akzeptanz der eigenen Beschränktheit dem Denken, sich selbst über die Kapazitäten seiner Rationalität zu verständigen. Das setzt allerdings ein Begreifen des nicht zu Begreifenden voraus.

Das Verfahren, mittels dessen das Absolute und von ihm ausgehend das System begriffen werden soll, ist bei Fichte und Hegel unterschiedlich, wie sich insbesondere am jeweiligen Konzept des Begreifens ablesen lässt. Entsprechend ist auch die Verortung des arationalen unterschiedlich. Bei Fichte ist das Absolute selbst arational und dem Begreifen nicht zugänglich. Das Wissen darum, dass jegliche begriffliche Annäherung an das Absolute zwar einerseits stets unzureichend und doch andererseits genauso stetig ein Abbild des Absoluten ist, kann es jedoch mit dem Denken vermitteln. Dieses absolute Wissen durchstreift fortlaufend seine unterschiedlich mangelhaften Bestimmungsversuche und vollzieht darin insgesamt das Absolute nach. Bei Hegel ist dagegen alle Wirklichkeit einschließlich des Absoluten, das lediglich deren Inbegriff ist, dem Begreifen zugänglich. Ermöglicht wird dies dadurch, dass der Begriff sich selbst der Bestimmung durch das Absolute bzw. durch die Totalität der Wirklichkeit öffnet, indem er laufend zu Widersprüchen führt. Denn das stete Überwinden dieser Widersprüche ist allein aus dem Denken heraus nicht möglich, sondern kann nur der Nachvollzug einer bestehenden Wirklichkeit sein, in der alle Widersprüche zu einer Totalität vermittelt sind und die insgesamt nur über den sukzessiven Nachvollzug aller ihrer Bestimmungen begriffen werden kann.

Literaturverzeichnis

- Fichte, Johann Gottlieb: *Sämtliche Werke*. Hrsg. v. Immanuel Hermann Fichte. 8 Bde., Berlin 1845/46, Repr. Nachdr. Berlin 1971. (= Fichte, Werke)
 —: *Nachgelassene Werke*. Hrsg. v. Immanuel Hermann Fichte. 3 Bde., Bonn 1834/35. (= Fichte, Werke)
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Gesammelte Werke*. Hrsg. v. der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Hamburg 1968 ff. (= Akad.-Ausg.)

- Jacobi, Friedrich Heinrich: »David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch«. In: *Werke* Bd. 2,1, Hrsg. v. Walter Jaeschke und Irmgard-Maria Piske, Hamburg 2004.
- Kant, Immanuel: *Gesammelte Schriften*. Hrsg. v. der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1900 ff. (= Akad.-Ausg)
- Lemanski, Jens: »Philosophia in bivio. Über die Bedeutung des Fragmentenstreits für die Ausdifferenzierung von Rationalismus und Irrationalismus«. In: *Georg Lukács. Kritiker der unreinen Vernunft*. Hrsg. v. Britta Caspers u. a., Duisburg 2009, S. 85–107.
- Maimon, Salomon: *Versuch über Transzendentalphilosophie* (1790). Darmstadt 1963.
- Nichelini, Francesca: *Sostanza e assoluto. La funzione di Spinoza nella «scienza della logica» di Hegel*. Bologna 2004.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: *Sämmtliche Werke*. Hrsg. v. Karl Friedrich August Schelling, I. Abteilung Bde. 1–10, II. Abteilung Bde. 1–4, Stuttgart und Augsburg 1856–1861. (= Schelling, SW)

Hegels Theorie der Intelligenz als Grundlegung der Unmöglichkeit des Unvernünftigen

Héctor Ferreira

Hegel definiert »Vernunft« als die Einheit der Objektivität und der Subjektivität.¹ Diese Definition bedeutet nicht, dass für Hegel nur das Subjekt existiert, welches sich das Objekt dementsprechend nur in seinem Inneren vorstellt; eine solche Definition bedeutet nämlich nicht, dass es für Hegel keine Außenwelt gibt, sondern eigentlich, dass es für ihn nichts gibt, was als solches unvernünftig ist. Als Einheit des Subjekts, das erkennt, und des Objekts, das erkannt wird, umfasst die Vernunft für Hegel alles, was es gibt und geben kann. Jene Definition bedeutet eben: Es gibt nichts außerhalb dessen, was das Subjekt erkennt und erkennen kann. Mit dieser These verneint Hegel selbstverständlich nicht, dass es Sachen gibt, die das Subjekt *noch* nicht kennt bzw. von deren Existenz es *noch* nicht weiß, und auch nicht, dass es keine Sachen gibt, die das Subjekt *noch* nicht verstanden und begriffen hat, sondern eigentlich nur, dass es keine Sachen gibt, die *prinzipiell* nicht erkannt und begriffen werden können. Dass etwas existiert, impliziert für Hegel, dass es eventuell erkannt und fernerhin begriffen werden kann. Sein, Erkennbarsein und Begreifbarsein sind für Hegel ein und dasselbe. Nun, wie kann überhaupt bewiesen werden, dass nichts existiert, was jenseits der Erkenntnisfähigkeit der subjektiven

¹ Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Werke in 20 Bänden. Auf der Grundlage der Werke von 1832–1845 neu edierte Ausgabe.* (Hrsg.) Moldenhauer, Eva – Michel, Karl Markus. Frankfurt a. M. 1971, §§ 438–439 [= Enz3]. Vgl. u. a. Hegel, G. W. F.: *Vorlesungen über die Philosophie des Geistes. Berlin 1827/1828. Nachgeschrieben von J. E. Erdmann und F. Walter.* (Hrsg.) Hesse, Franz und Tuschling, Burckhard. Hamburg 1994, S. 221: »Die Vernunft ist die Einheit des Subjekts und Objekts, solche Einseitigkeit wie nur Subjekt, nur Objekt ist nicht wahr, sondern die Wahrheit ist, daß das reine Subjekt, <das> innerlich Subjektive, das Denken, diese Innerlichkeit, das Beisichsein der Intelligenz an ihm selbst das Objektivste ist.« Enz3 § 443Z: »Beide Weisen des Geistes sind Formen der Vernunft; denn sowohl im theoretischen wie im praktischen Geiste wird, obgleich auf verschiedenen Wegen, dasjenige hervorgebracht, worin die Vernunft besteht: eine Einheit des Subjektiven und Objektiven.«

Vernunft liegt, dass etwas an sich Unvernünftiges schlechterdings nicht möglich ist? Es ist evident, dass etwas an sich Unvernünftiges nicht durch die Vernunft begriffen werden kann, aber das muss prinzipiell noch nicht bedeuten, dass so etwas nicht existiert bzw. nicht existieren kann. Hegel hat jedoch verschiedene Strategien, um die These plausibel zu machen, dass etwas, was als solches durch die subjektive Vernunft nicht erkannt und begriffen werden kann, strenggenommen nicht existiert und nicht existieren kann.

Hegels Hauptstrategie, diese These zu plausibilisieren, ist diejenige, welche er in seiner *Logik* darstellt. Hegels *Logik* versucht nämlich, die Einheit der Objektivität und der Subjektivität als eine Einheit zwischen Sein und Denken zu beweisen, d. h. mit anderen Worten, sie versucht, die Einheit des Objekts und des Subjekts anhand einer ontologischen Theorie zu beweisen, die die These fundamentieren soll, dass das, was »ist«, eben deshalb »begriffbar ist«, dass das Sein notwendigerweise Begreifbarsein bzw. an sich Begriff ist. Außer dieser ontologischen Strategie lassen sich in Hegels System noch zwei weitere, epistemische Strategien erkennen: Die erste macht den Leitfaden der *Phänomenologie des Geistes* aus. Die *Phänomenologie des Geistes* beschreibt nämlich den Prozess, durch den das Bewusstsein sich zum absoluten Wissen erhebt. Das Subjekt, das sich zunächst als eine Art leerer Behälter versteht, der von außen einen Inhalt erhält, der ihm dadurch seiner Beschaffenheit nach fremd ist, überwindet diese Art, sich zu verstehen, indem es durch verschiedene Gestalten sich dessen bewusst wird, dass das Objekt ihm nicht fremd, sondern eigentlich gleichartig und immanent ist. Die zweite, weniger bekannte erkenntnistheoretische Strategie, mit der Hegel die Unmöglichkeit beweisen will, dass etwas existiert, was als solches durch die subjektive Vernunft nicht erkannt und begriffen werden kann, ist diejenige, die er in seiner Philosophie des subjektiven Geistes, genauer, in seiner Philosophie des subjektiven *theoretischen* Geistes vorschlägt. Im Unterschied zur Philosophie des Bewusstseins stellt Hegel in der Philosophie des theoretischen Geistes die verschiedenen kognitiven Akte dar, durch die die Bestimmungen des Objekts auf Selbstbestimmungen des Subjekts *explizit* reduziert werden. Die Einheit des Objekts und des Subjekts, die aus dem Prozess der Philosophie des Bewusstseins resultiert, ist demnach nur ein virtuelles Prinzip, das in der Philosophie des theoretischen Geistes bzw. in der Philosophie der Intelligenz für sich gesetzt und dargestellt wird. Im System des subjektiven Geistes setzt die Psychologie gewiss die Phänomenologie des Geistes *voraus*, aber sie tut es gewissermaßen in einer ähnlichen Art, wie die *Logik* die *Phänomenologie des Geistes* voraussetzt, d. h. eher von einem pädagogischen als von einem strikt inhaltlichen Standpunkt aus. Wie die Einheit des Seins und des Denkens, mit der die *Logik* beginnt, ist auch die Einheit des Objekts und des Subjekts, mit der die Psychologie beginnt, nur »für uns«; der Prozess der Offenbarung dieser Einheit ist gleichzeitig der des sozusagen rückwirkenden Beweisens ihrer ursprünglichen Präsenz. In Hegels System ist nämlich die Darstellung der Wahrheit gleichzeitig die Kritik des Unwahren.² Wie im Falle der *Logik* hinsichtlich der *Phänomenologie des Geistes* ist daher legitim, Hegels Philosophie der Intelligenz als ein von der

² Vgl. Theunissen, Michael: *Sein und Schein: Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*. Frankfurt a. M. 1980, S. 61–91.

Philosophie des Bewusstseins unabhängiges Ganzes zu deuten, welches in seiner eigenen Darstellung die Einheit des Objekts und des Subjekts beweist. Der Prozess, den Hegel in der Psychologie beschreibt, ist demnach auf einer anderen Ebene der *gleiche*, den die *Logik* durchläuft, d. h. der Übergang vom reinen Sein zur absoluten Idee, von der reinen Unmittelbarkeit und Unbestimmtheit zur vollständigen Vermittlung und Bestimmung. Der Prozess der Intelligenz (bzw. die Psychologie) beweist *selbst* auf eine vom bisherigen Prozess des subjektiven Geistes (bzw. von der Anthropologie und der Phänomenologie des Geistes) teilweise unabhängige Weise die Einheit des Seins und des Denkens (bzw. der Objektivität und der Subjektivität), die die Vernunft definiert. Die vollständige Vermittlung und Bestimmung der anfänglich der Intelligenz gegebenen, dadurch völlig unvermittelten und unbestimmten Inhalte (d. h. die endgültige Aufhebung des Unterschiedes zwischen der Objektivität und der Subjektivität) findet erst in der letzten Form der Intelligenz bzw. im Begreifen statt. Nun, die theoretische Form des begreifenden Denkens setzt die Umwandlung dieser Inhalte in Bedeutungen von Sprachzeichen voraus. Eben deshalb ist es bereits die Darstellung der bloß objektiven theoretischen Formen, d. h. die Theorie des Gefühls und der Anschauung, und die Theorie des Übergangs von diesen zu den bloß subjektiven theoretischen Formen, d. h. die Theorie ihres Übergangs zur allgemeinen Form der Vorstellung, wo man Hegels Grundlegung der ursprünglichen Einheit des Objekts und des Subjekts im Rahmen des subjektiven Geistes am ehesten analysieren kann. Nachdem die Bestimmungen des Objekts auf Selbstbestimmungen des Subjekts reduziert worden sind, setzt das Subjekt die Bestimmung des Inhaltes und seine eigene Selbstbestimmung in dieser Bestimmung einfach *fort*. Dieser sich fortsetzende, stets weiterlaufende Prozess hat gewiss weitere Wendepunkte – die Erinnerung, die Einbildungskraft, die Phantasie usw. –, die zur Endform des Begreifens führen; es ist aber bereits der Übergang von den einseitig objektiven Formen zu den einseitig subjektiven Formen, d. h. – um es mit Hume zu sagen – der Übergang von der Ebene der *impressions* zu der der *ideas*, wo die Möglichkeit der *Existenz* einer dem Subjekt unerreichbaren Alterität ein für allemal ausgeschlossen wird. Wenn nämlich im Übergang der Erkenntnis einer existierenden Sache der Außenwelt zur Erkenntnis derselben als eines dem Subjekt inneren Inhalts kein Sprung stattfindet, ist dieser Übergang eigentlich ein linearer Vermittlungsprozess des ursprünglich Unmittelbaren, ein geradliniger Bestimmungsprozess des ursprünglich Unbestimmten, in dem daher keine Spalte erscheint, durch die das Andere und Negative der subjektiven, vermittelnden und bestimmenden Vernunft bzw. ein an sich Unvernünftiges durchdringen könnte.

Da eine ausführliche Darstellung von Hegels Theorie der Intelligenz innerhalb der Grenzen dieses Aufsatzes nicht möglich ist, führen wir anschließend seine Theorie der ersten kognitiven Akte bis zum Bild aus. Damit soll hinreichend deutlich werden, dass in seiner Erkenntnistheorie Hegel nicht an eine Dialektik zwischen Rezeptivität und Spontaneität, zwischen Außenwelt und menschlichem Geist, zwischen *world* und *mind* denkt, sondern an eine dialektische Entwicklung von unbestimmter Unmittelbarkeit zu durchgängig bestimmender Vermittlung.³ Hegels Hauptthese in dieser Hinsicht ist, dass der kognitive Prozess wesentlich

³ John McDowell will die endlose Oszillation der Erkenntnistheorie zwischen dem My-

darin besteht, von der bloßen Unterschiedslosigkeit zur vollkommenen Differenzierung und Bestimmung überzugehen. Solch ein Prozess ist für Hegel, wie oben gesagt, ein geradlinig verlaufender Prozess, in dem sich der Gegensatz zwischen dem äußeren Objektiven und dem inneren Subjektiven als eine in letzter Analyse zweitrangige Erscheinung erweist. Eben in diesem Zusammenhang wird die Korrelation der Psychologie zur Logik plausibel: Die erste theoretische Form bzw. das Gefühl ist nämlich das Moment der vollständigen Unmittelbarkeit und Unbestimmtheit, d. h. des reinen Seins auf der Ebene des subjektiven (theoretischen) Geistes, und dessen Endform bzw. der freie Geist ist demnach die subjektive Realisierung der Idee.⁴

I Sein und Vernunft

Das Gefühl ist das Sich-unmittelbar-bestimmt-Finden des Geistes.⁵ Dieses unmittelbare Bestimmt-Sein kommt in allen Phasen des subjektiven Geistes vor; in jeder neuen Phase hat es aber einen unterschiedlichen Sinn. Während das unmittelbare Bestimmte des Geistes in der Anthropologie als sein natürliches Sein und in der Phänomenologie als Objekt erscheint, ist das, was der Geist in der Psychologie als

thos des Gegebenen und der These, dass die Spontaneität des Erkennens nicht von außen beschränkt wird, durch einen »minimalen Empirismus« lösen, der die Rezeptivität der sinnlichen Wahrnehmung teilweise akzeptiert (McDowell, John: *Mind and World*. Cambridge. 1994, S. 7–13). Zu diesem Zweck favorisiert McDowell Hegels Erkenntnistheorie gegenüber Kants Erkenntnistheorie (siehe u. a. Sedgwick, Sally: »McDowell's Hegelianism.« In: *European Journal of Philosophy* 5, 1 (1997), S. 21–38; Stern, Robert: »Going beyond the Kantian Philosophy: On McDowell's Hegelian Critique of Kant.« In: *European Journal of Philosophy* 7, 2 (1999), S. 247–269; Westphal, Kenneth: »Contemporary Epistemology: Kant, Hegel, McDowell.« In: *European Journal of Philosophy* 14, 2 (2006), S. 274–301). Die Legitimität dieser Bevorzugung ist aber fraglich (vgl. z. B. Sedgwick, Sally: »Hegel, McDowell and Recent Defences of Kant.« In: (Hrsg.) Deligiorgi, Katerina: *Hegel: New Directions*, Montreal & Kingston, S. 49–67; Houlgate, Stephen: »Thought and Experience in Hegel and McDowell.« In: *European Journal of Philosophy* 14, 2 (2006), S. 242–261, insbesondere S. 251 ff.); ein solcher Dualismus – selbst die abgeschwächerte Variante, die McDowell vorschlägt – lässt sich nämlich in Hegels Ontologie und Erkenntnistheorie schwer integrieren.

⁴ Das Gefühl enthält eine Bestimmtheit; wegen der Form der Unmittelbarkeit, die das Gefühl als solches definiert, ist aber diese Bestimmtheit völlig einfach (Enz3 § 447), weil sie weder vom Subjekt noch von anderen Bestimmtheiten unterschieden ist (vgl. Hegel, G. W. F.: *Gesammelte Werke*, herausgegeben von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Hamburg 1968 ff., Bd. 13, § 370 [= Enz1], und Bd. 19, § 447 [= Enz2]). Eben wegen dieser unmittelbaren Unterschiedslosigkeit beschreibt Hegel das Gefühl als »stoffartig« (Enz3 § 446; vgl. in diesem Sinn Enz3 § 466: »Zunächst weiß das Denken die Einheit des Subjektiven und Objektiven als eine ganz abstrakte, unbestimmte, nur gewisse, nicht erfüllte, nicht bewährte.« Die Endform des subjektiven Geistes wird dementsprechend als »Idee« charakterisiert (vgl. u. a. Enz1 § 401, Enz2 § 483, Enz3 § 482; auch Hegel, G. W. F.: *Werke in zwanzig Bänden*, Bd. 7, § 21).

⁵ Enz3 § 446.

Intelligenz unmittelbar fühlt, nichts anderes als der Geist selbst als bestimmt. Im Unterschied zu dem, was auf der Ebene des Geistes als Bewusstseins vorkommt, wo die Bestimmung, die der Geist vorfindet, noch die Beschaffenheit eines ihm fremden und äußerlichen Objektes hat, ist die Bestimmung, die nun in der Sphäre des Geistes *als* Geist den Geist unmittelbar qualifiziert, in Wirklichkeit seine *eigene* Bestimmung.⁶ Ein Inhalt kann durch den Geist nur erkannt werden, wenn er selber dieser Inhalt *ist*. Das Gefühl ist sozusagen das bloße Inhalt-*Sein* des Geistes. Hegel beschreibt diese Unmittelbarkeit des bestimmten Geistes als »sein dumpfes Weben in sich«.⁷ Der fühlende Geist hat sich noch nicht von der Bestimmung, die ihn in sich selbst bestimmt, unterschieden, noch hat er den Unterschied dieser Bestimmung gegenüber den anderen Bestimmungen gesetzt. Das Gefühl ist somit das noch völlig unterschiedslose Bestimmtheit des Geistes. Als vollständige Unterschiedslosigkeit ist das Gefühl noch die vorbewusste Einheit des Objektes und des Subjektes.

Das erste, was der Geist im Selbstbewusstwerdungsprozess tut, ist sich zurück-zuziehen bzw. in sein Inneres hinein Abstand von seinem gefühlten Bestimmtheit zu nehmen. Es ist also der Geist, der sich durch seine *Tätigkeit* von seiner eigenen stoffartigen Unmittelbarkeit unterscheidet und sie dadurch zu seinem Objekt macht. Dieses reine In-sich-Zurückziehen, diese »tätige Erinnerung« und das daraus resultierende, gleichzeitige Sich-von-seinem-vorbewussten-Bestimmtheit Unterscheiden ist für Hegel die *Aufmerksamkeit*.⁸ Es handelt sich hier nur um die Aufmerksamkeit gegenüber dem Gefühl. Der Geist behält seine theoretischen Formen in seinen weiteren Stufen, aber auf jeder neuen Stufe, in der diese Formen wieder auftreten, besitzen sie eine andere Wirkung oder verlieren jegliche spezifisch »systematische« Wirksamkeit. Die Aufmerksamkeit kommt nämlich in den nächsten Phasen des theoretischen Geistes vor; in all diesen ist sie auch dieses Zurückweichen des Geistes in sich selbst. Gegenüber dem vorbewussten Bestimmtheit des Geistes bzw. dem Gefühl hat die Aufmerksamkeit aber zwei Charakteristika, die sie von ihrem späteren Auftreten unterscheiden: a) Die Aufmerksamkeit löst in diesem Falle die unmittelbare Einheit des Objektiven und des Subjektiven auf, und b) sie schließt das Bestimmtheit des Geistes überhaupt aus sich aus und ist daher eine rein *formelle* Tätigkeit. Die unendlich mannigfaltige Welt des Inhaltes wird nun als Objekt und das Subjekt als eine rein abstrakte Form isoliert, die das Objekt erkennt. Das aufmerkende Subjekt ist somit eine völlig leere Form bezüglich des Bestimmten überhaupt. Was Hegel unter »Aufmerksamkeit« als zweitem theoretischen Akt nach dem Gefühl versteht, ist das Aufmerken, *bevor* es auf den Inhalt gelenkt wird, ist das bloße Fokussieren des Geistes als noch intransitive, vorintentionale Tätigkeit.

Obwohl die Aufmerksamkeit die rein abstrakte und formelle Tätigkeit des Geistes ist, verschwindet die Bestimmung, die den Geist am Anfang bestimmt hat, nicht, sondern sie bleibt präsent, schon vom Geist als Subjekt unterschieden, aber noch nicht in diesem Unterschied *gesetzt*. Die anfangs gefühlte Bestimmung bleibt

⁶ Enz3 § 440, § 445.

⁷ Enz3 § 446.

⁸ Enz3 § 448.

sozusagen als eine dunkle Präsenz jenseits der nun offenen, als Aufmerksamkeit abgegrenzten Subjektivität. Das Objektive ist dementsprechend als das bloß Negative des Subjektes spezifiziert, d. h. als all das, was das Subjekt *nicht* ist.⁹

Obwohl der Unterschied zwischen dem Objekt und dem Subjekt schon gesetzt worden ist, ist die Aufmerksamkeit, wie das Gefühl, gewissermaßen noch eine *Einheit* des Objektiven und des Subjektiven.¹⁰ Der aufmerkende Geist ist nur *an sich* die Unterscheidung des Objektiven und des Subjektiven; der Unterschied selbst ist aber in der Aufmerksamkeit noch *unbestimmt*. Wenn die Subjektivität, die rein abstrakt und formell in sich reflektiert ist, sich auf das lenkt, was aus ihr als ihre Grenze ausgeschlossen worden ist, wird dasselbe zu einer eigentlichen »Bestimmtheit«. Jetzt erkennt das Subjekt die im Gefühl enthaltene Bestimmtheit *als* ein im Raum und in der Zeit *daseiendes* Objekt. Dieses erste *bestimmte* Wissen ist eben das, was Hegel unter »Anschauung« versteht.¹¹ Das Anschauen ist das Fokussieren der Aufmerksamkeit auf das Negative des Subjektes; in diesem Akt bestimmt sich dieses Negative *als* das Andere des Subjektes, und der Geist überwindet dadurch die anhaltende Unbestimmtheit seiner ersten Selbstunterscheidung. Indem der Geist sein unmittelbares Bestimmte differenziert, grenzt er dessen Bestimmtheit innerhalb von sich selbst ab, so dass das resultierende Setzen dieser Bestimmtheit als ein Objekt der (bezüglich des Subjektes) Außenwelt an sich die erste Form ihrer *Idealität* bzw. die erste Form der bestimmten *Einheit* des Objektiven und des Subjektiven ist. Obwohl Raum und Zeit als solche ideelle Formen sind, hat der Geist in der Anschauung noch nicht ihre Idealität und Allgemeinheit für sich gesetzt, da der Geist noch nicht bezüglich des Anschauens selbst reflektiert ist. Die angeschaute Bestimmtheit erscheint daher als ein unmittelbares Objekt, und der anschauende Geist verliert sich in ihm und wird sich selber darin fremd. Obwohl dieses Sich-Verlieren des Geistes einen Reflexionsakt enthält, ist die im Anschauen implizierte Reflexion des Geistes strenggenommen nur virtuell, da der Geist sich im äußeren Objekt abstrakt entäußert: Die Idealität der angeschauten Bestimmtheit bleibt einerseits noch latent, und der anschauende Geist offenbart sich andererseits noch nicht als bewusster, wissender Geist, d. h. er wird sich seiner bereits in der Aufmerksamkeit gesetzten Subjektivität noch nicht bewusst. »Anschauung« ist hier nicht deckungsgleich mit dem, wofür dieser Ausdruck üblicherweise steht, nämlich für die *selbstbewusste* Erkenntnis eines äußeren Objektes. Die Anschauung ist nämlich auf dieser Entwicklungsstufe des theoretischen Geistes die *abstrakte* oder *unmittelbare* Anschauung, d. h. die Anschauung, über die das Subjekt noch nicht reflektiert hat, deren es sich noch nicht bewusst geworden ist. Der anschauende Geist hat hier also noch keine andere Bestimmung als die angeschaute selbst, so dass er – in diese vertieft – außer sich ist und sich noch nicht seiner eigenen Subjektivität bewusst wird. Die Bewusstwerdung des Anschauungsaktes ist strenggenommen ein hinsichtlich des Anschauens *späterer* Akt, und sie bewirkt die Aufhebung der angeschauten Bestimmtheit in die subjektive Form der *Vorstellung*.

⁹ Ibid.

¹⁰ Enz3 § 448Z.

¹¹ Enz3 § 449.

2 Begreifen und unendliche Vernunft

Die Konkretion des Anschauens ist das Resultat einer *bestimmten* Reflexion des Subjektes. In der Anschauung reflektiert das Subjekt nicht wie in der Aufmerksamkeit abstrakt oder formell *gegenüber* seinem gefühlten Bestimmtheit, sondern *in* demselben. Das Wissen bzw. das wissende Subjekt ist nämlich im Angeschauten *als solches* gegenwärtig, d. h. als *bewusstes* Ich. Das wissende Subjekt hat aber noch keine *eigene* Bestimmung, mit der es sich selber als solches bestimmt und dadurch von der gewussten Bestimmung des ihm gegenüberliegenden Objektes *unterscheiden* kann. Eben deshalb verliert es sich zunächst in diesem: Wenn der Geist von der Aufmerksamkeit zur Anschauung fortschreitet, d. h. wenn er von der Aufmerksamkeit als intransitiver, vorintentionaler Tätigkeit zur Aufmerksamkeit *des* Objektes übergeht, *erfüllt* er sich nämlich mit diesem. Der Geist, der über seine Anschauung noch nicht reflektiert hat, geht im Objekt auf und ist sich insofern seiner selbst als wissender Subjektivität immer noch nicht bewusst.

In einem weiteren Reflexionsakt setzt sich der Geist nun als Subjekt *in Bezug zu seinem eigenen Anschauungsakt*. Das Anschauen ist die unmittelbare Einheit des Subjektes – der Aufmerksamkeit als formeller Reflexion – und des Objektes – der vorher gefühlten und dann in ihrer Aufmerksamkeit als raumzeitlich spezifizierten Bestimmtheit. Im Anschauen ist es somit das Subjekt selbst, das sich als solches, d. h. als wissendes Subjekt selbst *gemäß* der Bestimmtheit des Objektes bestimmt. Das eine blaue Wand (unmittelbar) anschauende Subjekt *ist* nämlich diese blaue Wand. Auf diese *eigene* Äußerlichkeit im Anschauen richtet das Subjekt nun *wieder* seine Aufmerksamkeit. Die Aufmerksamkeit bringt jetzt erneut die Leistung, die sie schon gegenüber dem Gefühl erbracht hatte, nämlich das Subjekt in Bezug auf sein Bestimmtheit in sich selbst zu sammeln; im Unterschied zur abstrakten Reflexion gegenüber dem Gefühl vollbringt sie aber gegenüber dem Anschauen eine konkrete bzw. bestimmte Reflexion. Das Subjekt, das auf seine anschauende Tätigkeit seine Aufmerksamkeit lenkt, also auf sein eigenes Außersichsein, sein Das-Objekt-*Sein*, wird sich seiner gerade vorher als ein Bestimmtes qualifizierten Subjektivität bzw. *seiner selbst als Anschauens-dieses-Bestimmten* bewusst. Daher spiegelt sich nun das Subjekt nicht nur, wie im unmittelbaren Anschauen, in der Bestimmtheit des Angeschauten wider, sondern auch im subjektiven Akt des Anschauens dieser Bestimmtheit. Diese zweite Reflexion des Geistes ist somit nicht rein formell wie die Aufmerksamkeit gegenüber dem Gefühl, sondern eine Reflexion, deren Bestimmung die *Tätigkeit* des Geistes bzw. der Geist *als bestimmte Tätigkeit* – als das Anschauen-der-Bestimmtheit-des-Objektes – ist. Es handelt sich also um eine neue, konkrete Reflexion, die nach der Reflexion des Subjektes im Objekt stattfindet, in der sich das Subjekt als solches noch in der Äußerlichkeit dieses Objektes verliert. Eben in dieser neuen Reflexion im subjektiven bestimmten Akt des Anschauens geht der Geist zur allgemeinen Form der *Vorstellung* über.¹²

¹² Enz3 § 450: »Auf und gegen dies eigene Außersichsein richtet die Intelligenz ebenso wesentlich ihre Aufmerksamkeit und ist das Erwachen zu sich selbst in dieser ihrer Unmittelbarkeit, ihre Erinnerung-in-sich in derselben.«

Im Unterschied zu der im unmittelbaren Anschauen eines Bestimmten enthaltenen, bestimmten Reflexion geht das Subjekt während des Aufmerkens des Anschauens selbst, d. h. während der Reflexion in seinem eigenen, *als Objekt bestimmten Anschauungsakt* nicht auf, sondern es offenbart sich *in* diesem seinen Bestimmtheitssein und erwacht zu sich selbst, d. h. es öffnet nicht nur seine Subjektivität, sondern es wird sich nun derselben bewusst. Schon im Aufmerken des Fühlens setzt sich der Geist als Subjekt gegenüber der darin enthaltenen Bestimmtheit, aber da er darin selber völlig unbestimmt, bloße Form ist, kann er sich nicht als solcher im Bestimmten manifestieren; dieses wird deshalb aus der Subjektivität ausgeschlossen und bleibt jenseits der Subjektivität als ihre Grenze, als ihr Negatives und Anderes. Die neue, konkrete Reflexion des Geistes verwandelt wiederum das Anschauen selbst. Indem die bisher nur als etwas Äußeres und Äußerliches angeschaute Bestimmtheit nun die Bestimmung ist, in der das Subjekt sich selbst widerspiegelt und offenbart, wird sie als die Bestimmung gesetzt, die die *subjektive* Tätigkeit des Anschauens in sich qualifiziert. Als die Qualität des Anschauens des Subjektes gesetzt existiert nun das Bestimmte *im* Subjekt als die Bestimmung *seiner* Tätigkeit. Die Selbstoffenbarung des Subjektes im Anschauen eines Bestimmten ist insofern das Setzen der Subjektivität dieses Bestimmten, d. h. seine *Subjektivierung*.

Das Selbstbewusstsein des Subjektes im Anschauen ist an sich die Vereinigung des Anschauens als Tätigkeit des bewussten Subjektes und der Bestimmung, die diese Tätigkeit bzw. das Wissen bestimmt. Dabei wird das Anschauen zum Konkreten sowohl der Bestimmtheit des angeschauten Objektes als auch des Subjektes selbst als Erkenntnistätigkeit dieser Bestimmtheit. Indem das Subjekt sich im Anschauen offenbart, umschließt es dessen Inhalt in sich selbst. Die Bestimmtheit, die das Subjekt erkennt, erscheint nun nicht nur wie bisher als ein äußeres Objekt, sondern sie gehört auch dem Subjekt, denn wenn das Subjekt sich seiner selbst bewusst wird, wird es sich bewusst, dass das äußere Objekt ihm in seiner eigenen subjektiven Tätigkeit erscheint. Das anschauende selbstbewusste Subjekt *hat* nunmehr die Bestimmtheit des Anschauens.¹³ Indem das Subjekt also einen *eigenen* Inhalt hat, eine Bestimmung, die es als eine Eigenschaft seiner selbst trägt, hört es auf, bloße unbestimmte Form zu sein, und wird zur (teilweise) bestimmten Form.¹⁴ Die Bestimmtheit des Anschauens ist nun die Bestimmung, mit der das am Anfang völlig formale (und deswegen sich nicht bewusste) Subjekt sich selber in sich selbst bestimmt. Das Subjekt steht dem Objekt demnach nicht mehr als eine leere Form, sondern als eine in sich bestimmte gegenüber. Im Unterschied zu dem, was im Fall des unmittelbaren Anschauens geschieht, in dem das als solches unbestimmte Subjekt sich mit der Bestimmtheit des Objektes sozusagen *im* Objekt selbst bestimmt, unterscheiden sich nun das Objekt und das Subjekt bestimmt voneinander, weil jedes von ihnen mittlerweile *als solches*, d. h. jeweils als Objekt und als Subjekt, *ein Bestimmtes* ist.

¹³ Enz3 § 450: »[...] so ist die Anschauung dies Konkrete des Stoffs und ihrer selbst, das Ihrige, so daß sie diese Unmittelbarkeit und das Finden des Inhalts nicht mehr nötig hat.«

¹⁴ Erst im begreifenden Denken wird der Geist zur durchgängig bestimmten Form.

Die Bestimmtheit, derer Anschauung sich das Subjekt bewusst wird, wird eben durch diese Bewusstwerdung in sein Eigentum und seine Selbstbestimmung verwandelt. Diese neue Eigenschaft, die dadurch der angeschauten Bestimmtheit zugeschrieben wird, ist am Anfang allerdings noch virtuell. Das Subjekt, das sich seines Anschauens des Objektes bewusst ist, erkennt die verschiedenen Bestimmungen noch als Bestimmungen *des Objektes*. Solange die Bestimmtheit der reflektierten Anschauung immer noch in ihrem eigenen raumzeitlichen Zusammenhang erscheint, unterscheidet nämlich das Subjekt seine eigene Bestimmung von der Bestimmtheit des äußeren Objektes noch *nicht*. Die erste Form des *Daseins* der Bestimmungen des Subjektes, d. h. die erste Realisierung des Vorstellungsbegriffs ist das *Bild*.

Indem das Subjekt sich seines Anschauungsaktes bewusst wird, setzt es die angeschaute Bestimmtheit als seine eigene Bestimmung. Solange aber das Subjekt in diesem Reflexionsakt stehenbleibt, gibt es noch keinen *Unterschied* zwischen den Bestimmungen, die es als die eigenen gesetzt hat, und den Bestimmungen des Objektes, weil vor dem Subjekt eine *einzig*e Bestimmtheit auftritt, nämlich diejenige, die in ihrem eigenen raumzeitlichen Kontext und insofern als ein äußeres Objekt erscheint. Die als Selbstbestimmungen des Subjektes gesetzten Bestimmungen bestimmen dieses bereits in sich selbst, aber sie *existieren* noch nicht als solche. Was das Subjekt selbst betrifft, so unterscheidet es sich vom Angeschauten, wenn es reflektiert, dass es selber das Objekt anschaut, ist es auf dieser Stufe sozusagen *bloß* das Selbstbewusstsein des äußeren Objektes.

Wenn das Subjekt die Bestimmtheit, die es sich angeeignet hat, vom unmittelbaren Kontext isoliert, in dem diese – eben deshalb – als eine äußere Bestimmtheit erscheint, setzt es sie in ihrem Unterschied zur letzteren, d. h. es unterscheidet sie vom äußeren Objekt. Die Bestimmtheit, die aus ihrem Zusammenhang gesondert im Subjekt bzw. im Zusammenhang der anderen angeeigneten Bestimmungen hervortritt, besitzt daher den inneren Raum und die innere Zeit des Subjektes selbst.¹⁵ Der Raum und die Zeit werden dadurch *als ideelle Formen gesetzt*, und das Subjekt spiegelt sich nicht wie in der Form der Anschauung in den trüben und dumpfen Bestimmungen des äußeren Objektes wider, sondern scheint nun sozusagen *durch* seine eigenen Bestimmungen *hindurch*. Diese von der Subjektivität durchdrungenen Bestimmungen konstituieren dadurch den Inhalt des Bildes.

Also, das Bild bestimmt zunächst das Subjekt als bloßes Ansich oder es geht – in der eigentlichen Erinnerung – in der Anschauung des äußeren Objektes auf.¹⁶ Erst in der Form der *Einbildungskraft* existieren die Bestimmungen des Subjektes als solche, d. h. *als* eine subjektive Bestimmtheit. Wer sich in seinem Inneren das Bild von etwas vorstellt, weiß nämlich genau, dass dieses Bild nicht das äußere Objekt ist, sondern dass es sozusagen *nur* dessen Bild ist. Die Einbildungskraft ist insofern der Anfang der eigentlichen Vorstellung, des Vor-Stellens im eigentlichen Sinne.

Der Begriff der Vorstellung besteht also in der einseitigen Subjektivität, die sich der Objektivität gegenüberstellt. Obwohl das Subjekt strenggenommen schon in

¹⁵ Enz3 § 452.

¹⁶ Enz3 §§ 453–454.

sich selbst bestimmt ist, hat es in der ersten Subform der Vorstellung bzw. in der Erinnerung noch nicht seine Bestimmtheit als solche, d. h. als seine eigene *gesetzt*. Das Subjekt setzt sich daher in der Form der Erinnerung noch nicht dem Objekt entgegen. Die Einbildungskraft ist eben der Anfang der Phase des nun als subjektiv gesetzten Bestimmtheits, und eben deshalb der Beginn der Phase der Subjektivität, die sich – in sich bestimmt wie eine Sache – *gegen* die nun *außerhalb* von ihr existierenden Sachen setzt. Die Summe der verschiedenen Bestimmungen, die ein existierendes Ding der Außenwelt definieren – eine Summe, die dem Subjekt in der unmittelbaren Anschauung gegeben wird –, ist als Bild der Einbildungskraft das Resultat der zusammenhängenden Tätigkeit des Subjektes, die sie inzwischen als ihre Substanz trägt. Indem der menschliche Geist im Übergang zur allgemeinen Form der Vorstellung die verschiedenen Bestimmungen des angeschauten Objekts als seine eigenen Selbstbestimmungen setzt, wird er zu deren aktuellen Subjekt. Eben deshalb liegt die Beschaffenheit der Bestimmtheit des Bildes, das der Geist in seinem Inneren reproduziert, nicht mehr in dieser Bestimmtheit; die Kohäsion ihrer verschiedenen Bestimmungen ist strenggenommen der Geist selbst. Der Geist kann daher über diese Bestimmungen, die ihm anfangs als ein selbständiges Ding der Außenwelt erschienen, nunmehr nach seinen eigenen Gesetzen und Regeln verfügen. Aber obwohl die Bestimmungen des äußeren Objekts ausdrücklich auf Bestimmungen des Geistes reduziert worden sind, sind sie ihm zunächst in seinem Inneren weiter so *gegeben*, wie sie es in der Form der Anschauung waren, weshalb der Geist im Bild noch nicht begreift, worin der eigentliche Begriff dieser inzwischen von ihm subjektivierten Bestimmungen besteht. Hegels Hauptthese zum Prozess der Formen der Anschauung und der Vorstellung ist, dass die in der Vorstellung stattfindende Subjektivierung der angeschauten Bestimmtheit die Möglichkeitsbedingung der Aufhebung des Scheins ist, dass das äußere Objekt eben wegen dieser Äußerlichkeit ein selbständig bestehendes Ding jenseits einer dadurch bloß subjektiven Vernunft ist. In Hegels System findet diese Aufhebung aber nicht in der Form der Vorstellung selbst statt, sondern erst in der dritten theoretischen Form, d. h. im Begreifen der zu Bedeutungen von Sprachzeichen erhobenen Vorstellungsinhalten.

3 Schlussbemerkungen

Der menschliche Geist findet sich immer bestimmt, hat immer irgendeinen Inhalt seines Wissens. Als Intelligenz überwindet er die ursprünglich vollständige Unmittelbarkeit seines jeweiligen Bestimmtheits, indem er dieses Bestimmtheits durchdringt, dasselbe in sich vermittelt und ihm dadurch eine innerliche Differenzierung und Dichte bzw. einen Sinn verleiht. Die innerliche Differenzierung des anfangs unmittelbaren Bestimmtheits des Geistes ist die Kehrseite seiner Aneignung durch den Geist. Eben deswegen, weil der Geist sich sein unmittelbares, vorgefundenes Bestimmtheits als eine Bestimmung seiner selber setzt, kann er dann dessen anfängliche Stoffartigkeit auflösen und dasselbe in einen vermittelten, in sich bestimmten Inhalt umwandeln. Das jeweilige Bestimmtheits des menschlichen Geistes wird dadurch zu einem *vernünftigen* Inhalt, d. h. zu einem ebenso in

sich notwendigen wie dem Geist durchsichtigen. Die Umwandlung des stoffartigen Bestimmtheits in eine in sich notwendige Bestimmtheit ist nämlich die Selbstunterscheidung und Selbstbestimmung des Geistes in diesem dadurch in sich vermittelten und bestimmten Inhalt. In einem solchen Prozess, der kein anderer ist als der der *Erkenntnis* dessen, was jeweils *ist*, besteht keine Möglichkeit, etwas festzustellen, was als solches außerhalb des Prozesses selbst ist, d. h. es besteht keine Möglichkeit der Existenz eines an sich Unvernünftigen.

Literaturverzeichnis

- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Werke in 20 Bänden*. Auf der Grundlage der Werke von 1832–1845 neu edierte Ausgabe. (Hrsg.) Moldenhauer, Eva – Michel, Karl Markus. Frankfurt a. M. 1970.
- : *Gesammelte Werke*, hrsg. v. der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Hamburg 1968 ff.
- : *Vorlesungen über die Philosophie des Geistes. Berlin 1827/1828. Nachgeschrieben von J. E. Erdmann und F. Walter*. (Hrsg.) Hesse, Franz und Tuschling, Burkhard. Hamburg 1994.
- Houlgate, Stephen: »Thought and Experience in Hegel and McDowell.« In: *European Journal of Philosophy* 14, 2 (2006), S. 242–261.
- McDowell, John: *Mind and World*. Cambridge 1994.
- Sedgwick, Sally: »Hegel, McDowell and Recent Defences of Kant.« In: (Hrsg.) Deligiorgi, Katerina: *Hegel: New Directions*, Montreal & Kingston, S. 49–67.
- Sedgwick, Sally: »McDowell's Hegelianism.« In: *European Journal of Philosophy* 5, 1 (1997), S. 21–38.
- Stern, Robert: »Going beyond the Kantian Philosophy: On McDowell's Hegelian Critique of Kant.« In: *European Journal of Philosophy* 7, 2 (1999), S. 247–269.
- Theunissen, Michael: *Sein und Schein: Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*. Frankfurt a. M. 1980.
- Westphal, Kenneth: »Contemporary Epistemology: Kant, Hegel, McDowell.« In: *European Journal of Philosophy* 14, 2 (2006), S. 274–301.

Irrationalität und Bildung nach Hegel

Guillaume Lejeune

Wo aber Gefahr ist, wächst
Das Rettende auch.

Hölderlin, *Patmos*

I Einleitung

In der *Theorie Werkausgabe* der Schriften Hegels lässt sich das Wort »Irrationalität« nicht finden.¹ Ebenso wenig gibt es einen Eintrag dieses Wortes in den Wörterbüchern von Gottsched, Campe und den Brüdern Grimm. Der Gebrauch dieses Wortes im Deutschen ist also relativ neu. Wir müssen daher zunächst präzisieren, im welchen Sinn »Irrationalität« in diesem Aufsatz gebraucht wird.

Der Begriff »Irrationalität« und der Begriff »Rationalität« sind etymologisch entgegengesetzt. In seinem bekannten *Wörterbuch der philosophischen Begriffe* definiert Hoffmeister die Irrationalität als die Unzugänglichkeit für den Verstand.² Einer solchen Definition nach wäre die Hegelsche Vernunft irrational. Die Idee des Irrationalen hängt also davon ab, was als rational betrachtet wird. Für Hegel ist das Rationale nicht nur der Verstand, sondern auch die Vernunft.

Bevor der Irrationalitätsbegriff bei Hegel erklärt wird, muss zunächst dargestellt werden, was er als vernünftig betrachtet. »Was vernünftig ist, das ist wirk-

¹ Nach der digitalen Ausgabe: Hegel, G. W. F.: *Werke*, Hegel-Institut, Talpa Verlag, 2000. Hegel gebraucht trotzdem einmal die Pluralform des Wortes in der Enzyklopädie. Die Passage ist hier interessant: »Weil es übrigens die Geometrie mit der sinnlichen, aber abstrakten Anschauung des Raums zu tun hat, so kann sie ungehindert einfache Verstandesbestimmungen in ihm fixieren; sie hat deswegen allein die synthetische Methode des endlichen Erkennens in ihrer Vollkommenheit. Sie stößt jedoch in ihrem Gange, was sehr bemerkenswert ist, zuletzt auf Inkommensurabilitäten und Irrationalitäten, wo sie, wenn sie im Bestimmen weitergehen will, über das verständige Prinzip hinausgetrieben wird. Auch hier tritt, wie sonst häufig, an der Terminologie die Verkehrung ein, daß, was rational genannt wird, das Verständige, was aber irrational, vielmehr ein Beginn und Spur der Vernünftigkeit ist.« (Hegel, G. W. F.: *Werke* 8, S. 383.)

² Hoffmeister, Johannes: *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, Hamburg 1955.

lich«³ schreibt Hegel zu Beginn der *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Dies bedeutet, dass das Rationale nicht in einem Sollen außerhalb der Realität⁴ zu suchen ist. Das Rationale ist trotzdem nicht mit der bloßen Realität gleichzusetzen. Vernünftig ist die Realität, nur insofern der Logos darin wirkt.

Die Wirkung des Logos in der Endlichkeit ist eine Negativitätsbewegung. Das Absolute negiert sich in der Endlichkeit und negiert diese Negation, um sich als angedacht zurückzufinden. Kurz gesagt ist das Rationale eine unendliche Bewegung der Vernunft in der Realität, d. h. die Bewegung des Sinnes. Aus diesem Standpunkt ist das Irrationale die Un-Bewegung, die Fixierung, das, was Hegel »das Tote« nennt. Zunächst werden wir diesen Irrationalitätsbegriff in Zusammenhang mit dem ganzen System erklären. Danach werden wir zeigen, welche Bedeutung dieser Irrationalitätsbegriff für die moderne Zeit in Bezug auf die Welt der Bildung hat.

2 Vernunft als konkrete absolute Negativität

Der wirkliche Begriff des Absoluten ist der Begriff einer Vernunft im Prozess. Die Negativität drückt die Bewegung des Rationalen als Negation der Negation aus. Die Idee negiert sich in der Natur und negiert sich als Natur im Geist. In dieser Negativitätsbewegung gibt es immer die Möglichkeit einer Fixierung auf die bloße Negation. Dieses Stehenbleiben der Negativität, d. h. die Positivität, ist das Irrationale.

3 Das Irrationale in der Natur: Krankheiten und Missbildungen

Die Welt der Natur bietet uns einige Beispiele von Irrationale als Stehenbleiben der Negativität. Die Vernunft an sich negiert sich in der Natur und diese kann selbstständig werden. »Spuren der Begriffsbestimmung werden sich allerdings bis in das Partikulärste hinein verfolgen, aber dieses sich nicht durch sie erschöpfen lassen«,⁵ schreibt Hegel. Es gibt eine »Ohnmacht der Natur, den Begriff in seiner Ausführung festzuhalten.«⁶ Wenn es auf die Spitze getrieben wird, spricht Hegel über: »Mißgeburten, Mißförmigkeiten, Mitteldinge usf.«⁷ Anders gesagt handelt es sich hier um Missbildungen, d. h. die Bestimmtheit eines Organs zum Schaden der allgemeinen Form. Die Krankheit und deren höchster Punkt, der Tod, als Fixierung auf ein Organ zum Nachteil des ganzen Organismus, ist die gewöhnlichste Form der natürlichen Missbildung, d. h. das Irrationale in der Natur.

³ Hegel, G. W. F.: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Werke, 7, S. 23.

⁴ »Das was ist zu begreifen, ist die Aufgabe der Philosophie, denn das was ist, ist die Vernunft«. Ibid., S. 25.

⁵ Hegel: *Enzyklopädie*, Werke, 9, 250 A, S. 34.

⁶ Ibid.

⁷ Ibid.

4 Philosophie des Geistes. Das »Irrationale« als Negativitätsproblem

Das Irrationale ist jedoch nicht auf das Gebiet der Natur begrenzt. In Analogie zu dem natürlichen Irrationalen spricht Hegel über die Krankheiten des Geistes.⁸ Wie die natürlichen Krankheiten bedeuten sie eine schlechte Fixierung zum Schaden von der rationalen Negativität. Aber dieses Negativitätsproblem erscheint in einem neuem Kontext, weshalb es keine bloße Wiederholung des natürlichen Irrationalen ist. Während das Irrationale in der Natur eine *Konkretisierung*, eine *Bestimmtheit* ohne formale Struktur ist, ist das Irrationale im Geist eine *Abstraktheit*, eine *Unbestimmtheit*, d. h. eine formale Struktur, die von der konkreten Natur getrennt wird.⁹ Das Irrationale ist also auf der geistigen Ebene im Sinne eines *Missverständnisses* der Vernunft zu begreifen. Wenn dieses geistige Missverständnis auf die Spitze getrieben wird, spricht Hegel über Verrücktheit. Es ist jedoch schwer zu sagen, wo der Mensch anfängt, verrückt zu werden.¹⁰ Die Fixierung auf eine Seite, die Unmöglichkeit, das Ganze der Vernunft in deren Negation wiederzufinden, ist eine Möglichkeit, die in dem *actus* der Vernunft liegt. Mit anderen Worten ist das geistige Irrationale die Schattenseite der Vernunftbewegung.

Aus einem anthropologischen Standpunkt bedeutet dies, dass der Mensch in einem Widerspruch mit seiner unmittelbaren Natur sein kann, weil er nicht ein Tier, sondern eine zweite Natur ist. Die »seiende« Seele, die in das Geistreich gehört, ist

⁸ Tatsächlich ist »die Verrücktheit nicht nur eine Krankheit des Geistes als solcher« (Vgl. Hegel: *Akad.-Ausg.*, 25a, S. 375). Es gibt nicht einerseits eine leibliche Krankheit und andererseits eine geistige Krankheit. Schon in seinem *Manuskript zur Psychologie und Transzendentalphilosophie* (1794) war den Ursprung der Verrücktheit »teils physische und teils Zuthun der Seele«. (Vgl. Hegel: *Akad.-Ausg.*, 1, S. 181ff). Es ist ein Leitmotiv seiner Analyse. »Die Verrücktheit ist eine Krankheit des Geistes und des Körpers« (Griesheims Nachschrift). (Vgl. Hegel: *Akad.-Ausg.*, 25a, S. 375). »Die Verrücktheit ist verknüpft mit körperlicher Krankheit« (Hothos Nachschrift). (Hegel: *Akad.-Ausg.*, 25a, S. 94). Die Verrücktheit ist »zugleich geistige und leibliche Krankheit« (Vgl. Hegel: *Werke*, 10, § 408 Z). Anzumerken ist auch, dass Hegel im § 378 (und dessen Zusatz von Boumann) seiner *Enzyklopädie* seine theoretische Stellung zwischen der rationalen Psychologie (oder Pneumatologie) und der empirischen Psychologie zu definieren versucht. Sein Standpunkt hinsichtlich der Verrücktheit (als sowohl körperliche als auch seelische) folgt dieser Aussöhnungstendenz.

⁹ »Tandis que dans la sphère de la *nature* en tant que telle, l'*irrationalité* se montre dans la *concréation* empirique des diverses déterminations arrachée à leur abstraction principielle, dans leur brouillage à travers de monstrueux intermédiaires, – dans la sphère de l'*esprit* c'est, bien plutôt, l'existence empirique séparée de ses figures, la libération effective des plus abstractions d'avec leur intégration concrète, en tant que résultant de l'*abstraction* de soi qu'opère la totalité de l'esprit – seul à exister objectivement –, qui constitue l'irrationalité ou, mieux, alors, la *dérison*.« (Bourgeois, Bernard: »Présentation« In: Hegel, *Encyclopédie des sciences Philosophiques*, tome III, Paris 1988, S. 34).

¹⁰ »Es ist aber im Konkreten oft schwer zu sagen, wo er anfängt, Wahnsinn zu werden.« (Hegel: *Werke*, 10, § 408 Anm.) »Es ist schwer zu bestimmen, wo die Narrheit anfängt.« (Hegel: *Akad.-Ausg.*, 25a, S. 93).

doch nur »der Schlaf des Geistes«. ¹¹ Der Geist muss sich aus der Unmittelbarkeit der Natur befreien. Die Seele als »Naturgeist« muss einen »Befreiungskampf« ¹² gegen die Unmittelbarkeit ihren substantiellen Inhalt machen, um sich als »wirkliche« Seele zu setzen. In diesem Kampf, um sich von der Form des Seins zu befreien – um aus der Leiblichkeit ein »Kunstwerk der Seele« ¹³ machen – gibt es die Möglichkeit, in der Entgegensetzung zu bleiben. Die menschliche Seele fühlt die Natur als eine opponierende Andersheit, die sie nicht aufheben kann. Es gibt also eine Erkrankung, die »eine Erstarrung des Prozesses von Verleiblichung des Seelischen und Vergeistigung des Leiblichen« ¹⁴ bedeutet.

Diese anthropologische Erkrankung hat unterschiedliche Stufen. In der Klassifizierung, die man in den *Vorlesungen von Wintersemester 1827/28* und dem Zusatz von Boumann zu § 408 der *Enzyklopädie* finden kann, gibt es drei Formen der Verrücktheit: der Blödsinn, die Narrheit und der Wahnsinn. ¹⁵

Die erste Form der Zerstörung der Subjektivität ist der Blödsinn (und dessen verwandte Formen, d. h. Kretinismus, Zerstreuung und Faselerei). Diese Form ist als Insichversunkensein eine mehr oder weniger totale Trennung von der Realität und eine Schwächung (oder eine Lähmung) der Vernunft- und Willensfähigkeiten. Die Narrheit ist die zweite Hauptform des verrückten Zustandes. Der Hegelsche Narrheitsbegriff ist, Daniel Berthold zufolge, ¹⁶ in Übereinstimmung mit der Zwangsneurose. In dieser Erkrankung verschliesst die Seele sich in feste subjektive Vorstellungen, die sie für etwas Objektives hält. Der Wahnsinn oder die Tollheit ist die dritte Hauptform des verrückten Zustandes. Unter diesen Begriff kann man die Zykllothymia, die bipolare Störung, die Paranoia und die Schizophrenie subsumieren. ¹⁷ Der Mensch ist innerlich zerrissen. Er fühlt den Widerspruch zwischen seiner »Verrückung« ¹⁸ in dem Leben der gefühlten Seele und der Überreste seines objektiven Bewusstseins. Die Negativität der Vernunft wird als unauflösbarer Widerspruch erlebt.

Die Gemeinsamkeit dieser drei Stufen der Verrücktheit ist ein Misserfolg der Negativität. Im ersten Zustand, in dem Blödsinn, ist die Seele unfähig, eine wirkliche Erfahrung der Vernunftnegativität zu machen, weil sie in sich selbst versunken ist und weil ihre Erkenntnisvermögen starr oder schwach sind. In dem zweiten Zustand, der Narrheit, macht die Seele keine wirkliche Erfahrung der Vernunftnegativität, nicht weil sie unfähig, sondern weil sie unter dem Einfluss von fixierten Vorstellungen ist. In der dritten Stufe, dem Wahnsinn, macht die Seele die Erfahrung

¹¹ Hegel: *Enzyklopädie*, Werke, 10, § 389.

¹² *Ibid.*, § 402 Z.

¹³ *Ibid.*, § 411.

¹⁴ Van der Meulen, Jan: »Hegels Lehre von Leib, Seele und Geist« In: *Hegel-Studien*, Nr. 2.

¹⁵ Es handelt sich hier um Unterschiedlichkeiten und nicht um Verschiedenheiten. Die Grenzen zwischen diesen Begriffen sind relativ unscharf. Es gibt übrigens keine feste Terminologie zu Hegels Zeit. Petry spricht über ein »terminological chaos« in seinem Kommentar zur Hegelschen Anthropologie. (Vgl. Hegel: *Philosophy of Subjective Spirit*. (Hg.) Petry, Michael, Dordrecht 1978, Band 2, S. 623–624).

¹⁶ Berthold, Daniel: *Hegel's Theory of Madness*, New York 1997, S. 20.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ Hegel: *Enzyklopädie*, Werke 10, § 408 Z.

der Negativität. Sie ist aber unfähig, die Einheit der Vernunft in dieser Negativität wieder zu finden. Sie anerkennt sich als etwas Negatives im Verhältnis zu der Natur, aber sie kann diesen negativen Charakter nicht negieren, um etwas Positives zu machen, um sich zu bestimmen. Ihre Negativität ist also nicht »die konkrete absolute Negativität«, sondern nur »die abstrakte Negativität«. ¹⁹ Der Verstand ersetzt die Vernunft. Es gibt also ein unglückliches Bewusstsein einer Trennung, einen Widerspruch. Der Mensch ist zerrütet.

Es scheint, dass die Verrücktheit als Andersheit der Vernunft, nichts Äusserliches ist. Die drei Formen der Verrücktheit sind vielmehr die innere Andersheit der Vernunft. Die Verrücktheit ist nicht etwas Falsches, was der Wahrheit entgegengesetzt wäre. Die Verrücktheit ist vielmehr die falsch gesehene Wahrheit (i. e. eine bornierte Wahrheit oder eine missdeutete Wahrheit oder eine verdoppelte Wahrheit). Die Verrücktheit ist die Nacht, die für den Tag gehalten wird. ²⁰

Der Verrückte ist also keine unvernünftige Natur, wie ein Tier, sondern ein Mensch, der ein unvernünftiges Verhalten hat. Die Verrücktheit ist eine fixierte Setzung der Vernunft. Anders gesagt setzt die Verrücktheit die Vernunft voraus. Diesbezüglich ist Hegel durchaus mit der Arbeit von Philippe Pinel ²¹ einverstanden. Hegel sagt von diesem, dass er »die höchste Anerkennung« ²² verdiene, weil er in seiner Behandlung der Verrückten den Kranken als vernünftiges Wesen voraussetzt.

Als vernünftiges Wesen ist der Verrückte nicht von der Welt abzusondern, sondern mit der Wirklichkeit der Welt zu versöhnen. Hegel sieht also die Heilung der Verrücktheit in der Arbeit. ²³ Die Arbeit ist ein »Formieren«, ²⁴ das den Menschen zu der konkreten Negativität ausbildet. Sie ermöglicht dem Mensch wirklich zu werden, d. h. die Alterität der unmittelbaren Natur anzueignen. ²⁵ Statt einer einseitigen Aufmerksamkeit der Subjektivität des Geistesgestörten, richtet sich die

¹⁹ Hegel: *Wissenschaft der Logik* (1831), Akad.-Ausg., 21, S. 103.

²⁰ »Hier fällt der Traum innerhalb des Wachens selbst, so dass er dem wirklichen Selbstgefühl angehört«. Hegel: *Werke*, 10, § 408A.

²¹ Pinel, Philippe: *Traité médico-philosophique sur l'aliénation mentale ou la manie*, Paris 1801.

²² Hegel: *Werke*, 10, § 408 A.

²³ Die Heilung ist teils auch medizinisch, weil die Krankheiten des Geistes mit leiblichen Störungen verbunden sind. Die Heilung »ist fürs erste rein physisch-medizinisch, die Krankheit muss auf rein medizinischem Wege gehoben werden. Die Hauptseite aber der Heilung ist die psychische.« Hegel: *Vorlesungen über Philosophie des Geistes* (Nachschrift Erdmann), Hamburg 1994, S. 118–9.

²⁴ »Die Arbeit hingegen ist *gebremte* Begierde, *aufgehaltenes* Verschwinden, oder sie *bildet*. Die negative Beziehung auf den Gegenstand wird zur *Form* desselben und zu einem *Bleibenden*, weil eben dem Arbeitenden der Gegenstand Selbständigkeit hat. Diese *negative* Mitte oder das formierende Tun ist zugleich *die Einzelheit* oder das reine Fürsichsein des Bewusstseins, welches nun in der Arbeit außer es in das Element des Bleibens tritt; das arbeitende Bewusstsein kommt also hierdurch zur Anschauung des selbständigen Seins *als seiner selbst*.« Hegel: Akad.-Ausg., 9, S. 115.

²⁵ Man könnte auch an eine Heilung durch Sprache denken. Die Arbeit und die Sprache sind, der *Phänomenologie des Geistes* nach, die zwei »Äußerungen« des Bewusstseins, die die Negativität der Vernunft ermöglichen. In der Arbeit und in der Sprache wird

Heilung auf die Beziehung, die der Verrückte zu der Objektivität hat. Es handelt sich weniger darum, seinen Wahnsinn zu mißbilligen, als seinen Widerspruch in der Objektivität der Welt zu prüfen. Tatsächlich gibt es für Hegel kein innerliches Problem, das gleichzeitig nicht äußerlich wäre.

Man muß also mit Alain die Originalität von Hegel erkennen, der die Heilung nicht im Narren sucht, sondern »draußen, in dieser Welt, die man denken muß und einrichten«.²⁶ Die Widersprüche des subjektiven Geistes finden ihre Lösung nur im Gebiet des objektiven Geistes.

Wir haben bis jetzt die Verrücktheit als etwas Subjektives – genauer als etwas Anthropologisches – thematisiert. Der Arbeitsbegriff hat uns freilich gezeigt, dass die hegelsche Anthropologie kein abgeschlossenes Gebiet ist. Das gibt uns Anlass, die Thesen von Denkern wie Foucault und Szaz²⁷ zu behandeln. Aus ihrer Perspektive ist die Verrücktheit eine »sogenannte« Abnormalität im Vergleich zu der Norm der Gesellschaft.

Für Hegel ist das Irrationale ein Stehenbleiben der Negativität. Dieses Stehenbleiben kann aber in Zusammenhang mit der sozialen Umgebung stehen. Die Vernunft ist nicht nur subjektiv bei Hegel. Er spricht in einigen Passagen über »objektive Vernunft«.²⁸

Der Begriff der subjektiven Vernunft wird zu der sozialen Welt erweitert. Es gibt eine Vernunft in der objektiven Welt, in der Weltgeschichte. Diese objektive Vernunft ist auch eine Bewegung der Negativität. Die Vernunft bestimmt sich in einem besonderen Geist und hebt diesen Geist in einem höheren Geist auf. Ein Volk ersetzt also ein veraltetes Volk und so weiter. Bezüglich der modernen Welt erscheint die Negativität nicht nur als ein äusserliches Negieren oder ein Schicksal, dass das Auftreten eines neuen Volksgeistes bedeutet, sondern als eine innere Bewegung. Die moderne Sittlichkeit, im Unterschied zu der antiken Sittlichkeit, enthält ihre innere Negation, welche die moderne bürgerliche Gesellschaft ist.

Diese, als Negation der unmittelbaren staatlichen Totalität, ermöglicht die Entwicklung einer subjektiven Vernunft. Die bürgerliche Gesellschaft ist die Sphäre, in der das Individuum Kunst, Religion und Wissenschaft lernen kann. Die bürgerliche Gesellschaft muss trotzdem zu dem Ganzen des Staates führen, sonst gibt es eine Zersplitterung des Sozialen.

Das Problem ist, dass es keine volle Auflösung der Gesellschaft im Staat gibt. Die Selbständigkeit der bürgerlichen Gesellschaft entwickelt sich als ökonomischer Liberalismus. Dieser bringt die strukturell bedingte Arbeitslosigkeit hervor. Die

die Natur, d. h. die Negation der Vernunft, negiert und angeeignet. Die Idee einer Heilung durch Sprache ist Hegel übrigens nicht fremd. So sagt er von Goethe, dass dieser sich durch seinen *Werther* selbst »erleichtert« habe. (Hegel: Werke, 10, § 401 Z., § 448 Z., Hegel: *Akad.-Ausg.*, 25a, S. 125, 300). Hegel scheint hier trotzdem der Arbeit den Vorzug zu geben, um nicht weiter das anthropologische Moment zu antizipieren.

²⁶ Alain: *Idées*, Paris 1939, S. 250.

²⁷ Vgl. Foucault, Michel: *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris 1961; Szaz, Thomas Stephen: *The Manufacture of Madness: A Comparative Study of the Inquisition and the Mental Health Movement*, New York 1970.

²⁸ Hegel: *Enzyklopädie*, Werke, 10, § 467 Z., § 441; *Asthetik*, Werke 13, S. 384.

Individuen ohne Arbeit (ohne »negative Mitte«²⁹) werden aus dem Staat ausgeschlossen. Die bürgerliche Gesellschaft bringt eine soziale Trennung hervor, die nicht durch Kolonisation und »In-Korporation«³⁰ aufgelöst werden kann.

Diese Irrationalität der objektiven Vernunft ist nicht ohne Konsequenzen für die Individuen. Sie entzieht dem Pöbel die Arbeit und die Bildung. Die soziale Missachtung und die Arbeitslosigkeit führt zum Niedergang der sittlichen Gesinnung. Die Individuen in diesem Zustand werden »leichtsinnig und arbeitsscheu«, sie machen »ihre innere Empörung geltend gegen die Reichen, gegen die Gesellschaft, die Regierung usw.«³¹ Die Negativität dieser Individuen ist also nur abstrakt. Kurz gesagt kann die objektive Trennung zu Verrücktheit und genauer zu »dem Wahnsinn des Eigendünkels«³² führen.

Diesen Abschnitt abschließend möchte ich noch eine letzte Bemerkung bezüglich des Irrationalen im absoluten Geist machen. Wir haben schon über das Irrationale (als Missbildung) in der Naturphilosophie, (als Verrücktheit) im subjektiven Geist und (als Erzeugung des Pöbels) im objektiven Geist gesprochen. Gibt es aber auch Formen des Irrationalen im absoluten Geist?

Mit dem absoluten Geist kommt die Vernunft auf ihren Grund zurück. Es gibt also keine Form von absoluter Irrationalität. Es gibt freilich subjektive und objektive Irrationalität innerhalb der Sphäre des absoluten Geistes.

Das Absolute setzt den subjektiven Geist und den objektiven Geist voraus. Die subjektiven und objektiven Formen des Irrationalen können sich also in den Formen des absoluten Geistes entwickeln. Die Kunst, d. h. die erste Form des Absoluten, kann den Künstler zu Verrücktheit führen. Hölderlin, der Freund Hegels, ist dafür ein gutes Beispiel. Hegel spricht aber nicht von der Verrücktheit seines damaligen Freundes. Dieses öffentliche Schweigen bedeutet keineswegs, daß er nicht erkennt, daß die Kunst und der Wahnsinn verbunden sein können. Don Quichotte, den er in seinen *Vorlesungen über Ästhetik* häufig zitiert, ist verrückt geworden, weil er zuviel ritterliche Bücher gelesen hat. Er drückt idealtypisch den romantischen Wahnsinn aus, der darin besteht, den Leuten ein altmodisches Ideal vorschreiben zu wollen.³³ Hegel verzichtet übrigens nicht darauf, die Romantiker zu kritisieren, besonders die novalische Sehnsüchtigkeit des Gemütes, von dem die schöne Subjektivität zum Irrationalen führt.³⁴ Bezüglich der zweiten Form des Absoluten ist die Religion nicht nur ein Ausdruck des Absoluten, sie ist auch eine

²⁹ Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, Werke, 3, S. 153.

³⁰ Wir entleihen diesen Ausdruck von Riedel. (Vgl. Manfred Riedel, »Tradition und Revolution in Hegels Philosophie des Rechts«, in: *Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Frankfurt a. M. 1969, S. 123).

³¹ Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Werke, 7, § 244 Z.

³² Vgl. »Das Gesetz des Herzens und der Wahnsinn des Eigendünkels«, in: Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, Werke, 3, S. 274–282

³³ »Im Don Quijote ist es eine adelige Natur, in welcher das Rittertum bis zur Verrücktheit [vollendet] wird. Don Quijote zeigt uns eine geniale Natur, obgleich wir ihre Torheit sehen. Don Quijote macht den Schluß des Romantischen.« Hegel: *Vorlesungen über Philosophie der Kunst. Berlin 1823. Nachgeschrieben von H. G. Hotho*, Hamburg 1998.

³⁴ »Die Subjektivität besteht im Mangel, aber Triebe nach einem Festen, und bleibt so Sehnsucht. Diese Sehnsucht einer *schönen Seele* stellt sich in Novalis' Schriften dar.

subjektive Erfahrung und eine soziale Manifestierung, deshalb kann die Religion auch Irrationalitätsträger sein, was der Fanatismus oder die Schwärmerei erweist.³⁵ Die Philosophie, als Erfahrung der Negativität, kann zu Hypochondrie³⁶ führen. Mit anderen Worten: Für der Mensch kann »die Unmöglichkeit einer unmittelbaren Verwirklichung seiner Ideale« die peinliche Idee der Eitelkeit des Handelns nachsichziehen.³⁷ Das Irrationale bedeutet eine innere Möglichkeit des Absoluten. Es resultiert aus der Negativitätsbewegung der Vernunft. Diese Anerkennung des Irrationalen zeigt, dass Hegel das gedacht hat, was wirklich ist, und nicht nur das, was sein soll. Die Philosophie von Hegel ist jedoch nicht pessimistisch. Es gibt keine absolute Irrationalität in der Welt des Geistes. In der Verrücktheit bleibt die Vernunft. Diese ist aber nicht etwas *Gegebenes*, sondern eine *Aufgabe*.

Die Betonung des Irrationalen im Rationalen führt zur Kritischen Theorie (Adorno, Horkheimer) und umgekehrt führt die Betonung des Rationalen im Irrationalen zu einer erzieherischen Perspektive. Das Interesse Hegels ist es, diese zwei Seiten im Kontext der Moderne zu denken. Einerseits macht er eine Diagnose der Pathologien seiner Zeit.³⁸ Andererseits entwickelt er eine Bildungstheorie, deren Funktion darin besteht, dem modernen Singularitätsprinzip einen Inhalt wieder zu geben. Die Kritik der Epoche ist notwendig, sie muss aber nicht zu eine in-

Diese Subjektivität bleibt Sehnsucht, kommt nicht zum Substantiellen, verglimmt in sich und hält sich auf diesem Standpunkt fest, – das Weben und Linienziehen in sich selbst; es ist inneres Leben und Umständigkeit aller Wahrheit. – Die Extravaganz der Subjektivität wird häufig Verrücktheit; bleibt sie im Gedanken, so ist sie im Wirbel des reflektierenden Verstandes befangen, der immer gegen sich negativ ist«. (Hegel: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Werke, 20, S. 417). Sehen also: Hegel: *Berliner Schriften, Solgers nachgelassene Schriften und Briefwechsel*, Werke 11, S. 266; Hegel: *Vorlesungen über Ästhetik*, Werke 13, S. 210.

³⁵ »Die religiöse Schwärmerei ist auch eine häufige Quelle der Verrücktheit (ein Viertel bis ein Fünftel aller in den Irrenhäusern, sagt man [Pinel, G. L.]« Hegel: *Vorlesungen über Philosophie des Geistes (Nachschrift Erdmann)*, Hamburg 1994, S. 117.

³⁶ Hegel gebraucht dieses Wort nicht im heutigen Sinne von »*maladie imaginaire*«, sondern im Sinne von lähmenden Pessimismus, oder sogar Nihilismus.

³⁷ »Dieser Hypochondrie, wie unscheinbar sie auch bei vielen sein mag, entgeht nicht leicht jemand. Je später der Mensch von ihr befallen wird, desto bedenklicher sind ihre Symptome. Bei schwachen Naturen kann sich dieselbe durch das ganze Leben hindurchziehen. In dieser krankhaften Stimmung will der Mensch seine Subjektivität nicht aufgeben, vermag den Widerwillen gegen die Wirklichkeit nicht zu überwinden und befindet sich eben dadurch in dem Zustande relativer Unfähigkeit, die leicht zu einer wirklichen Unfähigkeit wird« (Hegel: *Werke 10*, § 396 Zusatz). Hegel gibt nicht nur diese Möglichkeit zu. Er hat selber eine Krisis von Hypochondrie in Frankfurt gehabt. Vgl. »Briefe an Windischmann (27 Mai 1810)« In: *Briefe von und an Hegel*. (Hg.) Hoffmeister, Hamburg 1952, S. 313–15.

³⁸ Auf diese Weise interpretiert Axel Honneth Hegel in dem Sinne einer kritischen Theorie. Er sieht in der *Grundlinien der Philosophie des Rechts* eine Diagnose der sozialen Pathologien. Er hat gut bemerkt, dass das Stehenbleiben an dem Zivilrecht- und Moralitätsstandpunkt zu einem »Leiden an Unbestimmtheit« führt, was man nach unserer Perspektive »Negativitätsproblem« oder »Irrationalität« nennen kann. (Vgl. Honneth, Axel: *Leiden an Unbestimmtheit*, Frankfurt a. M. 2001).

haltose Negativität führen. Darum probiert Hegel aus der Kritik des modernen Irrationalen eine Bildung des Rationalen zu machen.

5 Bildung und Geschichte

Die Wichtigkeit der Bildung ist im festen Zusammenhang mit der Modernität. Sie »ist das höhere Princip der neuern Zeit, das die Alten, das Plato nicht kannte, – in der alten Zeit, war das schöne öffentliche Leben die Sitte aller, – Schönheit unmittelbare Einheit des Allgemeinen und Einzelnen, ein Kunstwerk, worin kein theil sich absondert vom Ganzen, sondern diese genialische Einheit des sich wissenden Selbsts und seiner Darstellung [ist;] aber das sich selbst absolut Wissen der Einzelheit, dieses absolute Insichseyn, war nicht vorhanden – die Platonische Republik – ist wie der Lacedämonische Staat – diß Verschwinden der sich selbst wissenden Individualität.«³⁹

In dem alten Griechenland gab es keinen Platz für die individuelle Autonomie. In der modernen Welt gibt es hingegen die Möglichkeit einer Erzeugung der Singularität. Das Prinzip der freien Singularität wird von den berühmten »Droits de l'homme et du Citoyen« ausgedrückt.⁴⁰ Es bedeutet, dass der Mensch einen eigenen Wert besitzt, der unabhängig von der sozialen Welt ist. Das Individuum kann sich also von der Gesellschaft unterscheiden. Dieser moderne Fortschritt des Staatsbegriffs durch die Negativität der bürgerlichen Gesellschaft hat Konsequenzen für die Individuen und deren Bildung. In der Zeit des »Ancien Régime« wurde die Erziehung von der Stellung in der Gesellschaft bestimmt. Die soziale Position – und damit auch Erziehung – war erblich. Die Instruktion bestand daraus, dem Individuum die nötigen Kenntnisse in Bezug auf seine soziale Klasse zu vermitteln.⁴¹ Mit anderen Worten ging es weniger darum, eine *subjektive* Innerlichkeit auszubilden, als vielmehr darum, die *objektive* Ordnung der Gesellschaft weiterzuführen.

Nach der französischen Revolution und der Verbreitung von liberalen Ideen erscheint es, dass der Mensch das Recht hat, seine Stelle in der Gesellschaft selbst zu wählen. Dieses Einordnen der modernen Singularität in die sozialen und politischen Sphären wird mit einem neuen Begriff der Erziehung verbunden. Der Zweck der Erziehung ist nicht mehr, eine hierarchisch strukturierte soziale Welt zu reproduzieren, sondern die Individuen zu bilden und eine demokratische Gesellschaft

³⁹ Hegel: Akad.-Ausg., 8, S. 263.

⁴⁰ Hegel schreibt darüber: »Es ist ein unendlich wichtiger Fortschritt der Bildung, daß sie zur Erkenntnis der einfachen Grundlagen der Staatseinrichtungen vorgedrungen ist und diese Grundlagen in *einfache Sätze* als einen *elementarischen Katechismus* zu fassen gewußt hat.« (Hegel: *Nürnberger und Heidelberger Schriften*, Werke, 4, S. 491). Die moderne Welt der Bildung – im Gegensatz zur Unmittelbarkeit der griechischen Sittlichkeit – kann zu Trennung, zu Verlust des Sinns, zu Unglücklichkeit führen. Diese Gefahr ist jedoch nur die Schattenseite eines Fortschrittes. In der modernen Sittlichkeit gibt es die Möglichkeit einer selbstbewussten Ganzheit. Dieses Selbstbewusstsein wird nur durch die Negation der unmittelbaren Allgemeinheit ermöglicht.

⁴¹ Vgl. Renault, Alain: »École et Société« In: *Revue philosophique de Louvain* (2007).

zu formieren. Der Erziehungsbegriff ist also nicht mehr ein bloßes Reproduzieren durch passive Wissensübertragung, sondern ein aktives Sich-Bilden. Das Kind muss autonom werden. Dabei geht es nicht darum, Erkenntnisse äusserlich aufzuzwingen, sondern eine subjektive Aneignung zu helfen. Eine solche Aufgabe setzt die Anerkennung des eigenen Verhaltens des Kindes voraus. Das vergessene Land der Kindheit muss wiederum entdeckt werden. Diese Aufgabe wird programmatisch bei Rousseau gesetzt. Er schreibt in seinem *Emil*, dass man das Verhalten des Kindes beobachten muss, um eine geeignete Bildung zu gewährleisten.⁴²

Dieses Beobachten ist zwar sicher notwendig, aber es kann zu einer Ontologisierung der Kindheit und der Adoleszenz führen. Der Versuch von Pestalozzi, Rousseaus Theorie in die Praxis umzusetzen, ist schon durch seinen ersten Nachfolger⁴³ zu einem Kompendium für formelle pädagogische Methoden geworden. Die Andersheit des Kindes anerkennen bedeutet nicht, dass dieses einen fixierten Zustand oder eine *Positivität* ist. Das Proximitätsprinzip des Philanthropinismus muss sich mit einer Ausbildung zur *Negativität* vervollständigen. Das Kind ist nicht nur eine Sammlung von positiven Charakteristiken, es ist, als Mensch, eine vernünftige Natur, d. h. eine negative Natur. Wie der Begriff ist das Kind unruhig. Es hat den »Wunsch, groß zu werden.«⁴⁴

Man muss also das Proximitätsprinzip von Rousseau mit der Negativität von Hegel zusammenführen. Anders gesagt handelt es sich darum, das Kind als Werden (und nicht als Sein) zu denken. Um dies tun zu können, empfiehlt Hegel eine neuhumanistische Erziehung,⁴⁵ oder genauer das Studium der Sprache der Alten.⁴⁶ Er rechtfertigt dies mit der Entfremdung, die eine solche Lehre verursacht. Tatsächlich handelt es sich darum, seinen eigenen Geist durch die Vermittlung der Lehre eines anderen Geistes nachzuvollziehen. Die Hegelsche Rechtfertigung ist also auf seinem Begriff der Negativität gegründet. Mangels eines originalen Neuhumanismus⁴⁷ gibt Hegel eine ursprüngliche Rechtfertigung, die den systemati-

⁴² «On ne connoit pas l'enfance: sur les fausses idées qu'on en a, plus on va, plus on s'égare. Les plus sages s'attachent à ce qu'il importe aux hommes de savoir, sans considérer ce que les enfants sont en état d'apprendre. Ils cherchent toujours l'homme dans l'enfant, sans penser à ce qu'il est avant que d'être homme. Voilà l'étude à laquelle je me suis appliqué, afin que, quand toute ma méthode seroit chimérique et fausse, on pût toujours profiter de mes observations.» Rousseau, Jean-Jacques: *Émile ou de l'Éducation*, Œuvres, Pléiade, Band IV, Paris.

⁴³ Seine Streit mit Niederer ist dafür ein gutes Beispiel. Vgl. Soëtard, Michel: »Johann Heinrich Pestalozzi« In: *Perspectives: revue trimestrielle d'éducation comparée*, vol. XXIV, n° 1–2, 1994, S. 307–320.

⁴⁴ Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Werke, 7, § 174 Z, S. 326.

⁴⁵ Vgl. Smith, John: *The Spirit and his Letter. Hegel's rhetorical Theory of Bildung*, New York 1988.

⁴⁶ Hegel: *Rede am Schuljahrsabschluss am 29. September 1809, Akad-Ausg.*, 10, 1, Hamburg 2006, S. 455–67.

⁴⁷ Hegel folgt einer langen protestantische Tradition. Man darf nicht vergessen, dass er diese Rede als Rektor eines von Melanchton gegründeten protestantischen Gymnasiums gehalten hat. Er vertritt den Neuhumanismus gegen die Entstehung des katholischen Philanthropinismus, auf den sich eine wichtige konkurrierende Schule in Nürnberg

schen Grund seines Denkens (i. e. die Negativität als eine wesentliche Dimension der Vernunft) ausdrückt. Von einem pädagogischen Standpunkt aus betrachtet, erscheint diese Rechtfertigung jedoch erstaunlich. Man könnte sich fragen, wie man Kindern diese Entfremdung aufzwingen kann. Es scheint das Risiko gegeben, dass dies zu einer naiven und autoritären Pädagogik führt.

Die Negativität ist freilich nicht äußerlich aufgezwungen. Für Hegel ist das Kind eine negative Natur. Es hat einen inneren Zwang. Das Kind will erwachsen werden. Hegel schreibt: »Die Notwendigkeit, erzogen zu werden, ist in den Kindern als das eigene Gefühl, in sich, wie sie sind, unbefriedigt zu sein, – als der Trieb, der Welt der Erwachsenen, die sie als ein Höheres ahnen, anzugehören, der Wunsch, groß zu werden.«⁴⁸ Man muss also nicht aus dem Kind einen Zustand (ein Seiendes) machen, nach dem man sich richten sollte. Eine solche Proximität hat negative Konsequenzen. »Die spielende Pädagogik nimmt das Kindische schon selbst als etwas, das an sich gelte, gibt es den Kindern so und setzt ihnen das Ernsthafte und sich selbst in kindische, von den Kindern selbst gering geachtete Form herab. Indem sie so dieselben in der Unfertigkeit, in der sie sich fühlen, vielmehr als fertig vorzustellen und darin befriedigt zu machen bestrebt ist, stört und verunreinigt sie deren wahres eigenes besseres Bedürfnis und bewirkt teils die Interesselosigkeit und Stumpfheit für die substantiellen Verhältnisse der geistigen Welt, teils die Verachtung der Menschen, da sich ihnen als Kindern dieselben selbst kindisch und verächtlich vorgestellt haben, und dann die sich an der eigenen Vortrefflichkeit weidende Eitelkeit und Eigendünkel«.⁴⁹

Kurz gesagt wird das Kind ein Mensch durch die Aneignung von äusseren Inhalten, in denen es seine Positivität negiert. Die Vernunft entwickelt sich in dem Menschen nur durch die Erfahrung der Negativität. Heutzutage haben wir die Lehre von Rousseau und den Philantropinismus, u. a. nach Basedow, Kant, Pestalozzi, Fichte, verinnerlicht. Das Negativitätsprinzip wird aber weitgehend vernachlässigt; ohne eine Ausbildung zur Negativität kann man unserer modernen Welt der Bildung jedoch nicht gewachsen sein.⁵⁰ Es ist einfach, die Irrationalität unserer Welt zu kritisieren. Die Vernunft ist aber nicht das Resultat eines Urteiles,

berief. In diesem Streit ist Hegel mit seinem Freund Niethammer einverstanden. (Vgl. Niethammer, Friedrich Immanuel: *Der Streit des Philantropinismus und Humanismus in der Theorie des Erziehungs-Unterrichts unserer Zeit*, Jena 1808).

⁴⁸ Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Werke, 7, § 175.

⁴⁹ Ibid.

⁵⁰ Rainer Adolphi hat dazu einige mündliche Bemerkungen formuliert. Nach seiner Meinung ist der moderne Begriff von Bildung paradox. Man kann eine Formulierung dieses Paradoxons bei Kant finden, wenn er sagt: »Erziehung [ist] das größte Problem und das schwerste, was dem Menschen kann aufgegeben werden. Denn Einsicht hängt von der Erziehung und Erziehung hängt wieder von der Einsicht ab« (Kant: *Akad.-Ausg.*, 9, S. 446). Was aber nach Hegel zu diesem Teufelskreis führt, ist freilich nicht die subjektive Forderung, die von der Aufklärung geerbt ist, sondern nur der Verlust einer objektiven Struktur, in welcher man diese Forderung realisieren könnte. Mit anderen Worten ist die Bildung der Subjektivität paradox nur, wenn wir diese abstrakt denken wollen. Die Hegelsche Idee einer subjektiven Bildung durch Negativität des Objektiven – i. e. seine Zeit durch die Entfremdung in der Welt der Alten zu reflektieren – scheint

sondern das Resultat eines Bildungsprozesses, darum ist die Verurteilung des Irrationalen irrational. Die Rechtfertigung unserer Vernunft ist nicht das Fixieren der Vernunft auf einige positive Charakteristiken. Nach Hegel besteht sie darin, das Irrationale *fertig* für das *Recht* der Vernunft zu machen. Die Bildung ist also die Aufgabe der Vernunft, die als etwas Gegebenes irrational werden kann.

Literaturverzeichnis

Primärliteratur

- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Gesammelte Werke*, herausgegeben von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Hamburg 1968 ff. (= Akad.-Ausg.)
 —: *Werke* in 20 Bänden. Auf der Grundlage der Werke von 1832–1845 neu edierte Ausgabe. (Hg.) Moldenhauer, Eva – Michel, Karl Markus. Frankfurt a. M. 1971. (= Werke, 1–20).
 —: *Vorlesungen über Philosophie des Geistes* (Nachschrift Erdmann u. Walter), Hamburg 1994 (Vorl. 13)
 —: *Vorlesungen über die Philosophie der Kunst* (1823) (Nachschrift Hotho), Hamburg 1998. (Vorl. 2)
 Hoffmeister, Johannes (Hg.): *Briefe von und an Hegel*, Hamburg 1952.

Sekundärliteratur

- Alain (Émile-Auguste Chartier): *Idées*, Paris 1939.
 Berthold, Daniel: *Hegel's Theory of Madness*, New York 1997.
 Bourgeois, Bernard: »Présentation« In: Hegel, G. W. F.: *Encyclopédie des sciences philosophiques, tome III*, Paris 1988.
 Foucault, Michel: *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris 1961.
 Hoffmeister, Johannes: *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, Hamburg 1955.
 Honneth, Axel: *Leiden an Unbestimmtheit*, Stuttgart 2001.
 Niethammer, Friedrich: *Der Streit des Philanthropinismus und Humanismus in der Theorie des Erziehungs-Unterrichts unserer Zeit*, Jena 1808.
 Pinel, Philippe: *Traité médico-philosophique sur l'aliénation mentale ou la manie*, Paris 1801.
 Renaut, Alain: »École et Société« In: *Revue philosophique de Louvain* (2007).
 Riedel, Manfred: »Tradition und Revolution in Hegels Philosophie des Rechts« In: *Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Frankfurt a. M. 1969.
 Rousseau, Jean-Jacques: *Émile ou de l'Éducation*, in: *Œuvre*, Paris, Pléiade, Band IV.
 Smith, John: *The Spirit and his Letter. Hegel's rhetorical Theory of Bildung*, New York 1984.
 Soëtard, Michel: »Johann Heinrich Pestalozzi« In: *Perspectives: revue trimestrielle d'éducation comparée*, vol. XXIV, n° 1–2, 1994, S. 307–320.
 Szaz, Thomas Stephen: *The Manufacture of Madness: A Comparative Study of the Inquisition and the Mental Health Movement*, New York 1970.
 Van der Meulen, Jan: »Hegels Lehre von Leib, Seele und Geist« In: *Hegel-Studien*, 2.

mir weniger ein Paradoxon als den Weg einer Lösung des modernen Bildungsproblems. Die Positivität der Kultur oder eine Welt, wo nur die abstrakte Negation funktioniert, bleibt aber immer eine Möglichkeit.

Ist die Geschichte irrational?

Rückfragen an Hegel

Max Winter

Obwohl sich seit geraumer Zeit Versuche häufen, die in Verruf geratene Geschichtsphilosophie zu rehabilitieren,¹ bleibt Hegel von derartigen Bestrebungen meist unberührt. Er gilt weiterhin als wichtiger, wenn nicht sogar paradigmatischer Vertreter der ›klassischen‹ Geschichtsphilosophie, die jedoch in zweierlei Hinsicht für überwunden oder unglaubwürdig gehalten wird. Zum einen gilt nach den humanitären Katastrophen des 20. Jahrhunderts die Annahme einer rationalen Struktur der Geschichte als unhaltbar. Zum anderen sind durch die analytische Geschichtsphilosophie, die Narrativitätsdebatte und die Methodendiskussion innerhalb der Geschichtswissenschaft grundlegende Zweifel an der Erkennbarkeit von Geschichte aufgetreten. Auf diese Weise wurden beide Seiten der Doppelbedeutung von Geschichte – klassischerweise gekennzeichnet durch die Unterscheidung von *res gestae* und *historia* – massiv in Frage gestellt, was sich nicht zuletzt darin niederschlug, dass die Frage nach dem *Sinn* von Geschichte einen nicht gekannten Stellenwert einnahm.² Das Auseinanderfallen der beiden Bestandteile des Geschichtsbegriffs – ersichtlich an der inzwischen etablierten Unterscheidung von formaler und materialer Geschichtsphilosophie³ – deutet jedoch bekanntlich nicht auf eine neutrale Trennung zweier Disziplinen hin, sondern ist als Resultat der Kritik an einem ›materialen‹ Geschichtsverständnis zu verstehen. Sie ist mithin Ausdruck des Selbstverständnisses einer formalen Geschichtsphilosophie, welche primär die Form und Funktion der Geschichtsdarstellung analysiert und sich der Aussagen über Geschichte selbst weitestgehend enthält. Dies deshalb, weil solche Aussagen über *die* Geschichte im Allgemeinen für unmöglich gelten; Geschichte

¹ Vgl. als Überblick: Große, Jürgen: »Geschichtsphilosophie heute, 1. Teil«, in: *Philosophische Rundschau* 55 (2008), Nr. 2, S. 123–155. Ders., »Geschichtsphilosophie heute, 2. Teil«, in: *Philosophische Rundschau* 55 (2008), Nr. 3, S. 209–236.

² Vgl. zur Debatte: (Hrsg.) Angehrn, Emil – Nagl-Docekal, Herta: *Der Sinn des Historischen. Geschichtsphilosophische Debatten*. Frankfurt a. M. 1996.

³ Vgl. dazu Zwenger, Thomas: *Geschichtsphilosophie. Eine kritische Grundlegung*. Darmstadt 2008, S. 17–32. Die Unterscheidung formaler und materialer Geschichtsphilosophie ist jedoch kein neues Phänomen und erlangte insbesondere durch die Schriften von Ernst Troeltsch Bekanntheit.

wird mithin als irrational bestimmt. Mit anderen Worten und stark verkürzt ausgedrückt: ihr als sinnloser kann lediglich in der Geschichtsschreibung wie in der persönlichen oder kollektiven Erinnerung ein Sinn verliehen werden.

Paradox zugespitzt hieße dies: die Untersuchung von Annahmen über *die* Geschichte (›materiale Geschichtsphilosophie‹) wird *wegen* einer solchen Annahme für unmöglich erachtet – nämlich dass die Geschichte im Ganzen besehen sinnlos sei. Es ließe sich also fragen, ob die formale Geschichtsphilosophie, trotz allem Verzicht auf Aussagen über *die* Geschichte, tatsächlich ohne Annahmen über die allgemeine Struktur von Geschichte auskommt, oder solche Annahmen nicht vielmehr als unmittelbar evident voraussetzt, um sich auf dieser Grundlage der Analyse von Bezugnahmen auf Geschichte zu widmen. Am Fall der Geschichtsphilosophie Hegels – als exponiertestem Vertreter einer unterstellten materialen Geschichtsphilosophie – soll im Folgenden die Vorstellung einer sinnlosen Geschichte geprüft und so die gängige Entgegensetzung von formaler und materialer Geschichtsphilosophie hinterfragt werden.

Wenn vom Sinn der Geschichte die Rede ist, so sind zwei primäre Bedeutungen von Sinn zu unterscheiden. Zum einen steht Sinn für die Verstehbarkeit eines Zusammenhangs, etwa wenn vom Sinn eines Wortes oder eines Satzes gesprochen wird; davon zu unterscheiden ist eine normative Bedeutung von Sinn, wie sie in Fragen nach dem Sinn des Lebens oder aber der Klage über dessen Sinnlosigkeit intendiert ist.⁴ Wird die Sinnhaftigkeit von Geschichte in Zweifel gezogen, so kann dies also entweder die Verstehbarkeit bzw. Erkennbarkeit von Geschichte betreffen (1.) oder aber ihren normativ-moralischen Gehalt (2.). Hier soll zunächst auf die erkenntnistheoretische Geschichtsskepsis eingegangen werden, um anschließend in einem zweiten Schritt den genannten Zweifel am normativen Verständnis von Geschichte zu diskutieren.

1 Sinnlosigkeit historischer Erkenntnis?

Sowohl analytische wie hermeneutische Autoren gehen in der Regel davon aus, dass Hegel eine *materiale* Theorie der Geschichte vertrete. Er mache erkenntnis-kritisch unzulässige Behauptungen über *die Geschichte selbst* und ihre objektive Struktur, welche verkennen, dass es sich dabei immer nur um deren Darstellung, um *eine* von vielen möglichen nachträglichen Rationalisierungen handeln kann. Er missachte also die grundsätzliche Perspektivität jeder historischen Rekonstruktion. Dies vorausgesetzt, erscheint Hegel in der Folge nicht eigentlich als Philosoph der Geschichte, sondern gewissermaßen als ein erkenntnistheoretisch unreflektierter Geschichtsschreiber, der eine einseitig rationalistische Geschichte für *die* Geschichte auszugeben versuche, indem er der im Ganzen doch unerkennbaren Vergangenheit rationale Strukturen unterlege.

⁴ Vgl. Angehrn, Emil: »Vom Sinn der Geschichte«, in: *Wozu Geschichte(n)? Geschichtswissenschaft und Geschichtsphilosophie im Widerstreit*. (Hrsg.) Depkat, Volker – Müller, Matthias – Sommer, Andreas Urs. Stuttgart 2004, S. 15–30.

Diejenigen Texte Hegels, die sich explizit mit der Geschichte befassen – besonders die *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* – scheinen diesen Eindruck zunächst zu bestätigen. Hat Hegel dort nicht einleitend dogmatisch auf der Vernunft in der Geschichte insistiert, um dann, wie die zahlreichen Nachschriften belegen, zu einer einseitigen Darstellung ihrer Verwirklichung in positivistischer Manier fortzugehen? Doch schon eine nähere Analyse der Einleitung dieser Vorlesungen ergibt ein wesentlich differenzierteres Bild.

Wie sowohl durch die erhaltenen Manuskripte zur Einleitung der insgesamt fünfmal gehaltenen *Vorlesung über die Philosophie der Geschichte* als auch durch die überlieferten Nachschriften dieser Vorlesungen deutlich wird, war sich Hegel durchaus bewusst, dass sein Projekt einer Philosophie der Geschichte einer erkenntnistheoretischen Rechtfertigung bedarf. So referiert er im Manuskript der Vorlesung vom Wintersemester 1830/31 eingangs den zentralen Einwand gegen ein solches Vorhaben, laut dem eine Rekonstruktion der Geschichte immer hinter den Fakten, dem »was ist, was gewesen ist« zurückstehen müsse, weil – so die Begründung – »wir dafür halten, daß das Denken dem Seyenden, Gegebenen untergeordnet ist«. Damit schein die Philosophie im Widerspruch zu stehen. »Der Philosophie aber werden *eigene* Gedanken zugeschrieben, welche die Speculation aus sich selbst, ohne Rücksicht auf das, was ist, hervorbringe, und mit solchen an die Geschichte gehe, sie als ein Material behandle, sie nicht lasse, wie sie ist, sondern sie nach den Gedanken *einrichte*, eine Geschichte *à priori construire*.«⁵

Dieser Ansicht, welche die Geschichte in naiver Weise als Vorhandenes stilisiert, das nur möglichst unverfälscht durch Gedanken aufgefasst werden müsse, setzt Hegel sein eigenes Verständnis der Geschichte entgegen, das auf der Grundeinsicht beruht, dass es sich bei ihr grundsätzlich um ein *Gedachtes* handelt. Dies ergibt sich insbesondere aus seiner Unterscheidung der verschiedenen »Weisen des Geschichtsschreibens«, die er seinen Vorlesungen der Wintersemester 1822/23 und 1828/29 voranstellt. Denn diese Übersicht folgt nicht der Frage, wie etwa ein Gegebenes möglichst getreu abgebildet werden könne, sondern beschreibt die unterschiedlichen Arten der Geschichtsschreibung als sich ergänzende Produktionen des menschlichen Geistes, die sich insofern voneinander unterscheiden, als in ihnen diese ihre geistige Konstitution unterschiedlich deutlich zum Vorschein kommt.

Hegel unterscheidet bekanntlich drei Arten der Geschichtsschreibung – die ursprüngliche, die reflektierte und die philosophische, wobei sich die reflektierte als Geschichtsschreibung im eigentlichen Sinne noch in verschiedene Unterarten unterteilt. Schon die Leistung der *ursprünglichen* Geschichte – also der Werke von Zeitzeugen (wie etwa Herodot) – besteht demnach in einer Metamorphose ihres Gehaltes. »Solche ursprünglichen Geschichtsschreiber nun schaffen die ihnen gegenwärtige Begebenheit, That, und Zustand, in ein Werk der Vorstellung und für die Vorstellung um.«⁶ Genauer verwandeln sie unmittelbare Anschauungen in Vorstellungen, welche die Zeit überdauern und als geistiges Erbe überhaupt erst

⁵ Hegel, G. W. F.: *Gesammelte Werke* (im Folgenden: GW), Bd. 18, hrsg. von der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Hamburg 1995, S. 139.

⁶ *Ibid.*, S. 124.

Geschichte erzeugen. So kann Hegel auch durchaus von Herodot als dem Vater und d. h. dem »Urheber der Geschichte«⁷ sprechen. Denn Geschichte wird gerade nicht missverstanden als Daseiendes, über welches dann nach Belieben außerdem noch berichtet werden kann – oder auch nicht. Sondern Geschichte ist von vornherein nichts anderes als das Bewusstsein menschlicher Handlungen und Zustände. Ein weiterer Beleg dafür ist Hegels bemerkenswerte Entscheidung, Geschichte nicht mit dem generellen Vorhandensein von Quellen, Kulturzeugnissen oder der Erfindung der Schrift beginnen zu lassen, sondern mit der bewussten Schilderung, mit der Historie. Für die vorangegangenen Zeiträume behauptet er konsequenterweise, sie seien »darum ohne objective Geschichte, weil sie keine subjective, keine Geschichtserzählung aufweisen.«⁸

Die zweite Art der Geschichtsschreibung, die *reflektierte*, würde sich daher missverstehen, wollte sie die Unmittelbarkeit der ursprünglichen nachzuahmen versuchen – wie dies nicht selten durch die wissenschaftliche Detailversessenheit (Hegel nennt ausdrücklich Ranke) geschieht. Denn sie ist dagegen durch einen höheren Grad der Allgemeinheit charakterisiert, was nur dann als Nachteil erscheint, wenn Geschichte vom Modell der Abbildung her gedacht wird. Ist dies nicht der Fall, so ist sie eine Darstellung, die, anstatt sich in detaillierten Beschreibungen zu verlieren, übergreifende Gesichtspunkte herausarbeitet und sich damit beschränkt auf »allgemeine Vorstellungen die ein weitläufiges individuelles Ganzes in eine einfache Bestimmung für die Vorstellungen zusammenziehen«.⁹ Vielmehr als auf Akribie kommt es bei ihr auf die Kriterien der Auswahl an, welche die Erzählung überindividueller Ereignisse und Strukturen gliedern. Daher sind für solche Darstellungen auch der Historiker und seine Bildung bedeutender als im Falle der ursprünglichen Berichte. Hegel kritisiert dabei in besonders scharfer Weise Abhandlungen, die aus willkürlichen Gesichtspunkten heraus praktische Belehrungen oder moralische Vorbilder in ihre Darstellung zu integrieren suchen (»pragmatische Geschichtsschreibung«). Die weiteren Unterarten der reflektierten Geschichte – die »kritische Geschichte« und die »Begriffsgeschichte« (die nur in den Nachschriften belegt sind) – werden dementsprechend auch durch eine zunehmende Distanz zur anschaulichen Erzählung gekennzeichnet. Sie sind insofern eine »eine Geschichte der Erzählungen der Geschichte und der Beurteilung der Erzählungen.«¹⁰ Was Hegel als »Begriffsgeschichte« fasst, kommt mit anderen Worten der modernen Fachgeschichte bereits sehr nahe; Beispiele für sie sind die »Geschichte der Kunst, Wissenschaft, Verfassung, des Rechts«.¹¹

Die dritte Art der Geschichtsschreibung ist schließlich die *philosophische Geschichte*. Sie erscheint in dieser Reihe nun nicht mehr als äußerliche Konstruktion, sondern als explizite Thematisierung der allgemeinen Gesichtspunkte, wie sie –

⁷ Ibid., S. 127.

⁸ Ibid., S. 193.

⁹ Ibid., S. 133.

¹⁰ Hegel, G. W. F.: *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*: Berlin 1822/1823, Nachschriften von Karl Gustav Julius von Griesheim (im Folgenden: *Vorlesungen*), hrsg. von Ilting/Brehmer/Seelmann, Hamburg 1996, S. 12.

¹¹ Ibid., S. 13.

meist unthematisch – den anderen Formen der Geschichtsschreibung bereits zugrunde liegen. Sie ist »nichts anderes als die *denkende* Betrachtung derselben«. ¹² Denn wird dieses Allgemeine – als das gegenwärtige Interesse – nicht in positivistischer Manier als Verfälschung eines ursprünglich authentischen Gegenstandes angesehen, sondern im Gegenteil als konstitutiv für das erkannt, was Geschichte überhaupt ausmacht, so muss es auch Gegenstand einer expliziten Thematisierung werden können. Damit verkehrt sich das Verhältnis in sein Gegenteil: die Geschichtserkenntnis hat nicht neutral einen in sich schon bestimmten Gegenstand aufzunehmen, sondern sie selbst hat sich als bestimmend in Bezug auf einen für sich genommen unbestimmten Gegenstand zu verstehen, wie aus einer Nachschrift des Wintersemesters 1822/23 hervorgeht: »In neueren Zeiten, nachdem man die Erkenntnis der Welt, die Erfahrung der Wahrheit sehr schwierig gefunden hat, hat man den Wunsch, Gedanken zu bekommen, an die Geschichte gewiesen. [...] Aber sie ist leer; es ist nichts darin zu lernen, wenn man nicht Vernunft und Geist mitbringt.« ¹³ Nichts anderes beansprucht zunächst Hegels Theorie der Geschichte. In ihrer kritischen Abgrenzung von der damals sich etablierenden Geschichtswissenschaft versucht sie zugleich deren theoretische Implikationen offenzulegen und sie damit auf ein neues Fundament zu stellen.

Hegel folgt dabei in der sukzessiven Darstellung der verschiedenen Verhältnisse der Geschichtsschreibung zu ihrem Gegenstand offenbar nur seiner generellen Ansicht über die Konstitution der Gegenstände des Erkennens. So verwundert es auch nicht, dass die Arten der Geschichtsschreibung in ihrer schrittweisen Emanzipation von der unmittelbaren Anschauung über die Vorstellung hin zum Denken ihrer Tendenz nach den Momenten des »theoretischen Geistes« entsprechen, wie Hegel sie in der Theorie des subjektiven Geistes entwickelt. Bereits in der *Enzyklopädie* von 1817 heißt es: »Die Intelligenz *findet* sich *bestimmt*; als *Wissen* aber ist sie dieß, das Gefundene als ihr eigenes zu haben, weil sie *an sich* Vernunft ist, es *für sich* zu seyn, und ihre an und für sich seyende Objectivität subjectiv zu machen. Die Intelligenz ist darum nicht *aufnehmend*, sondern wesentlich thätig, die leere Form, ihre Vernunft zu *finden*, aufzuheben, oder das rein formelle Wissen, welches sie als *Sich-finden* der Vernunft ist, zum bestimmten Wissen ihrer selbst zu erheben.« ¹⁴ Dieser Vorgang vollzieht sich vor allem in der Vorstellung, die wiederum in die Momente der Erinnerung, der Einbildungskraft und des Gedächtnisses zerfällt und ins Denken mündet, in welchem die zugrundeliegende subjektive Konstitution des Gegenstandes transparent ist. Dabei kommt der Erinnerung eine Schlüsselfunktion zu, insofern Hegel in der ihr eigenen ›Verdoppelung‹ der Realität gewissermaßen die Grundlage eines geistigen Seins gegeben sieht. Ihr Vorgang ist es genauer, die unmittelbar gegebene Anschauung als eigene zu setzen und somit zu verinnerlichen. Durch den Bruch, der auf diese Weise mit der unmittelbaren Gegebenheit von Gegenständen entsteht, ergibt sich somit die Möglichkeit, sich zu ihnen zu verhalten, anstatt wahllos durch sie bestimmt zu sein. Es entsteht, mit

¹² GW18, S. 138.

¹³ Vorlesungen, S. 21 f.

¹⁴ *Enzyklopädie* von 1817, §368, GW13, S. 207.

anderen Worten, ein freies Verhältnis zum Gegenstand des Erkennens.¹⁵ Bezieht man diesen Zusammenhang auf Hegels Typologie der Geschichtsschreibung, so folgt auch sie – anstatt an exakter Abbildung unmittelbarer Erfahrung orientiert zu sein – der Logik einer sukzessiven Emanzipation von der Anschauung, wodurch ihr Gegenstand, die Geschichte, zunehmend als geistig konstituiert erkannt wird.

Wollte man das vorläufige Resultat der hier vorgetragenen Überlegungen etwas zuspitzen, so könnte man sagen: Ironischerweise wird mit Hegel demjenigen eine materiale Interpretation der Geschichte unterstellt, der nach eigenem Verständnis gerade die Reminiszenzen einer solch positivistischen Konzeption der Geschichte in der Geschichtswissenschaft aufzudecken versuchte, um ihr gegenüber einen Geschichtsbegriff zu etablieren, der Geschichte grundsätzlich von ihrem Status als Wissen her versteht. Im Gegensatz zu einer naiven Erzählung dessen, was ist, und im Gegensatz zur »traditionellen« Geschichtsphilosophie eines Voltaire, Condorcet oder noch Herder versucht sich Hegel bereits daran, die Grundzüge einer kritischen Gegenstandsbestimmung der Geschichtswissenschaft herauszuarbeiten. Weit davon entfernt, die zentrale Rolle der Geschichtsschreibung für die Konstitution geschichtlichen Wissens zu ignorieren, entwirft er eine Konzeption der Geschichte, die sie radikal von der Historie her versteht. Da ihr gegenüber deshalb auch keine, und sei es nur ›regulative‹ Vorstellung einer ›eigentlichen‹ Geschichte bestehen bleibt, so erübrigt sich auch die Vorstellung einer möglichen Verfälschung der Geschichte durch ihre Darstellung. Dass Hegel in der Folge nicht in einen erkenntnistheoretischen Relativismus verfällt, liegt daran, dass er die Gesichtspunkte der Geschichtsschreibung, nach denen sich die Geschichte strukturiert, nicht für beliebig hält, sondern die Wissenschaftlichkeit einer Darstellung gerade an dem Grad festmacht, zu dem sie sich über diese Kriterien Rechenschaft abzulegen weiß.

2 Sinnlosigkeit der Geschichte selbst?

Aber was, so kann zurecht eingewandt werden, haben diese erkenntniskritischen Vorbemerkungen, was hat die philosophische Besinnung auf den Geschichtsbegriff mit dem zu tun, was bekanntlich den Inhalt von Hegels Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte ausmacht – mit der These der Vernünftigkeit der Geschichte? Ist nicht evident, dass wir es in der Geschichte neben vernünftigen Entwicklungen immer auch mit Kontingentem und letztlich nicht Rationalisierbarem, oft sogar mit gänzlich unverständlicher Unmenschlichkeit, radikaler Sinnlosigkeit zu tun haben? Der Sinn der Geschichte steht in diesem Fall für ein normativ verstandenes Geschehen, welches die Integration zweckgerichteter Handlungen ermöglicht und selbst analog zur Sinnhaftigkeit und zum guten Zweck einer Handlung gedacht wird, indem es einer Handlungslogik folgt und teleologisch strukturiert ist. Es handelt sich dabei um eine Haltung, die vor allem das historische Bewusstsein des 19. Jahrhunderts prägte und in enger Verbindung zu den verschiedenen Spielarten des Fortschrittsoptimismus steht. Wenn eine solche sinn-

¹⁵ Vgl. *Enzyklopädie* von 1830, §§452–454.

hafte Geschichtsdeutung mit den beiden Weltkriegen und den Massenmorden der Diktaturen des 20. Jahrhunderts ihre Glaubwürdigkeit einbüßte, so bedeutet dies, dass mit diesen Ereignissen die Vorstellung zerstört wurde, als einzelner Handelnder in einem Geschehen verortet zu sein, das selbst der Logik eines intentionalen Vorgangs folgte und so wiederum individuelle Handlungen legitimierte. Der Vorstellung einer solchen Identität von geschichtlichen Ereignissen und ihrer sinnhaften Aneignung durch die Individuen geriet durch die erlebte Unmenschlichkeit in eine massive Krise.

Entsprechend verkehrte sich insbesondere nach 1945 dieses normativ-sinnhafte historische Bewusstsein in sein Gegenteil einer tiefgreifenden Skepsis gegenüber umfassenden Geschichtsdeutungen. Anders als bei der zuvor besprochenen erkenntnistheoretischen Skepsis handelt es sich bei dieser Haltung strenggenommen nicht um eine philosophische Position im engeren Sinne, sondern ebenfalls um eine Ausprägung eines breiteren historischen Bewusstseins, das bis heute den Umgang mit Geschichte in vielerlei Hinsicht dominiert.¹⁶ Trotzdem ist diese ausgeprägte Skepsis auch in geschichtstheoretischen Debatten der Geschichtswissenschaft und der Philosophie präsent, wo sie entweder allgemeiner Ausgangspunkt erkenntniskritischer Ansätze sein kann oder aber als Grund für die grundsätzliche Abwendung von geschichtsphilosophischen Fragestellungen anerkannt ist, denen gegenüber die Problemkreise der Diskontinuität, der Endlichkeit und des Leidens in den Fokus der Aufmerksamkeit rücken.

Genauer besehen wird in diesem Fall der Annahme einer normativen Sinnlosigkeit also nicht die Existenz *der* Geschichte geleugnet, sondern durch Verweise auf ihr eigentümliche, kontingente oder diskontinuierliche Momente ihre Sinnlosigkeit im Ganzen abgeleitet. Einer ›materialen‹ Geschichtsphilosophie erwächst aus einer solche Gedankenfigur der Vorwurf, Kontingenzerfahrungen und ›Brüche‹ in der historischen Entwicklung zu ignorieren oder zumindest zu relativieren. Wiederum ist es insbesondere Hegels Geschichtsphilosophie, welche diesen Einwand auf sich zieht und von den diversen Figuren einer Verabschiedung der klassischen Geschichtsphilosophie betroffen ist. Deshalb soll nun in einem zweiten Schritt gefragt werden, inwieweit dies zu Recht geschieht; das heißt genauer zu fragen, ob sein Geschichtsbegriff tatsächlich zum Zwecke ihrer normativen Struktur die kontingenten Momente der Geschichte vernachlässigt.

Wenn von der breiten Rezeption, die Hegels Geschichtsphilosophie insbesondere im 19. Jahrhundert erfahren hat, und ihrer nicht unproblematischen Fixierung auf seine Theorie der Weltgeschichte¹⁷ einmal abgesehen wird, so erscheint es lohnenswert, einen Blick auf Hegels Umgang mit geschichtlichen Kontingenzerfahrungen, dem Leid und dem Tod von Individuen zu werfen. Denn häufig scheint der Verweis auf die Metapher von der List der Vernunft auszureichen, um Hegel des Zynismus zu bezichtigen, wobei der systematische Ort und damit die spezifi-

¹⁶ Zu den Facetten der historischen Skepsis des 20. Jahrhunderts vgl. Große, Jürgen: *Die Kritik der Geschichte. Probleme und Formen seit 1800*, Tübingen 2006, S. 259 ff.

¹⁷ Vgl. zur Einengung von Hegels Geschichtsbegriff auf denjenigen der Weltgeschichte: Jaeschke, Walter: »Die Geschichtlichkeit der Geschichte«, in: *Hegel-Jahrbuch* 1995, S. 363–373.

sche Bedeutung dieser Metapher in der Begriffslogik meist gar nicht in Betracht gezogen werden.¹⁸ Ähnliches gilt für die Figur der ›welthistorischen Individuen‹, deren Assoziationskraft sich als so stark erwiesen hat, dass häufig genug ihre untergeordnete und allenfalls beispielhafte Rolle in der eigentlichen Darstellung der Weltgeschichte übersehen wird.

Man könnte also fragen, ob sich diesem geläufigen Bild, welches die zuvor genannten Bedenken zu bestätigen scheint, nicht eine divergierende Lesart entgegenstellen ließe, die die Kontingenzerfahrung der Geschichte zum unmittelbaren Ausgangspunkt der hegelschen Geschichtsphilosophie macht. Anlass dazu bietet einerseits eine als phänomenologisch zu kennzeichnende Passage aus der Einleitung der *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (a), andererseits die systematische Verortung der Weltgeschichte im Denken Hegels, wie sie in den *Grundlinien der Philosophie des Rechts* und der *Enzyklopädie* bestimmt wird (b). In einem letzten Punkt wird dann auf die Konsequenzen einzugehen sein, die sich daraus für Hegels Behauptung der Vernunft in der Geschichte ergeben (c).

(a) Neben seiner begrifflichen Entfaltung, die von der Konstellation von Vernunft, Geist und Freiheit ausgeht, berücksichtigt Hegel ebenfalls eine Annäherung an den Geschichtsbegriff, die von der unmittelbaren Erfahrung von Geschichte ihren Ausgang nimmt und insofern auch als phänomenologische Darstellung gefasst werden könnte. Sie beginnt mit dem Eindruck der umfassenden Sinnlosigkeit der Geschichte in normativer Hinsicht, indem in ihr zwar durchaus »allgemeine Zwecke, ein Guteswollen« vorkommen, dieses aber auf die Sphäre und den Wirkungskreis einzelner Handlungen beschränkt bleibt: »allein in denselben können wir wohl die Vernunftbestimmung in diesen Subjekten selbst und in den Kreisen ihrer Wirksamkeit verwirklicht sehen, aber diß sind einzelne Individuen, die in geringem Verhältnisse mit der Masse des Menschengeschlechts stehen, [...] und ebenso ist der Umfang des Daseyns, den ihre Tugenden haben, ebenso relativ von geringer Ausdehnung.«¹⁹ Ihnen gegenüber weit mächtiger sind die »Zwecke des particularen Interesses, die Befriedigung der Selbstsucht« mit den ihnen eigenen, zerstörerischen Konsequenzen: »das Übel, das Böse, die Zertrümmerung der edelsten Gestaltungen von Völkern und Staaten.«²⁰ Kann dieses Bild ganz neutral betrachtet noch mit dem Begriff einer Veränderung überhaupt gefasst werden,²¹ so ist die unmittelbare Reaktion, »wenn wir auf die Individuen mit tieffem Mitleid ihres nahmenlosen Jammers [blicken,]« diejenige der »Trauer über diese Vergänglichkeit überhaupt.«²² Obwohl die Perspektive der Trauer also durchaus als berechtigt und

¹⁸ Vgl. zur logischen Grundlage der ›List der Vernunft‹: Jaeschke, Walter: »Die List der Vernunft«, in: *Hegel-Studien* 43 (2009), S. 87–102.

¹⁹ GW18, S. 155 f.

²⁰ *Ibid.*, S. 156.

²¹ Vgl. dazu eine analoge Stelle aus den Nachschriften: »Der erste, allgemeine Gedanke, die Kategorie, die sich darbietet, ist das Abstrakte der Veränderung, der Wechsel der Individuen, Völker und Staaten, die entstehen, die eine Weile sind und unser Interesse auf sich ziehen, es gewinnen, es verlieren oder mit anderen teilen und dann verschwinden.« (*Vorlesungen*, S. 17 f.).

²² GW18, S. 156.

empirisch belegbar zu gelten hat, so kritisiert Hegel sie zugleich, insofern sie das letzte Wort über die Geschichte behalten soll.²³ Für ihn gibt sie im Gegenteil erst Anlass zur Frage nach dem allgemeinen Resultat dieser umfassenden Vergänglichkeit, nach der Geschichte. Denn Vergänglichkeit, so die These, kann nicht als das letzte Urteil über die Geschichte gelten und gewissermaßen absolut gesetzt werden. Bereits hier zeigt sich, wie Hegel – weit davon entfernt, Kontingenzerfahrungen zu leugnen – diese geradezu radikalisiert und sich damit von solchen Geschichtsmodellen distanziert, welche die Logik zweckrationaler Prozesse auf überindividuelle Strukturen zu übertragen suchen. Im Sinne ihrer zuvor betrachteten gedanklichen Konstitution ist die Geschichte vielmehr als eine Reaktion auf Kontingenzerfahrungen zu fassen, die sich selbst jedoch grundsätzlich auf einer anderen Ebene befindet als ihr Ausgangspunkt – menschliche Handlungen und menschliches Leiden.

(b) Dieser Gedankengang findet seine Entsprechung in der systematischen Verortung der Weltgeschichte. Der Grund für ihren häufig missverstandenen Status als Anhängsel der Staatstheorie ist offenbar darin zu suchen, dass in ihr die systematisch vorhergehende Sphäre des objektiven Geistes als der praktischen Verwirklichung der Freiheit insofern zu einem Abschluss kommt, als sich in ihr diese Sphäre in ihrer Gesamtheit als endlich erweist. Der Blick auf die Geschichte leistet mit anderen Worten die Einsicht, dass der Staat als die vermeintlich höchste Form der Freiheit selbst endlich ist und somit auch als unvollständige Realisierung der Freiheit zu gelten hat. Sind auf der Ebene des Gemeinwesens noch Institutionen vorhanden, welche den Handlungen allgemeine Geltung verschaffen und Gerechtigkeit walten lassen, so kann davon auf der Ebene der Geschichte nach der Verabschiedung aller eschatologischer Vorstellungen keine Rede mehr sein. Die Abkehr von solchen Erklärungsmustern deutet Hegel an, wenn er im Rückgriff auf Schillers Gedicht mit dem Titel »Resignation« in der *Rechtsphilosophie* die Weltgeschichte als das »Weltgericht« bezeichnet.²⁴ Denn Gericht ist sie insofern, als in Ermangelung eines obersten Richters zwischen den einzelnen Staaten²⁵ oder eines Jüngsten Gerichts allein *ihr* die Rolle der Aufhebung des Besonderen und Endlichen zukommt. Und Aufhebung bedeutet hier wie auch sonst bei Hegel zugleich Aufweis der Beschränktheit einer Form wie Bewahrung ihres allgemeinen Gehaltes: In der Geschichte zeigt sich, dass die Form ihrer praktischen Verwirklichung im Staat dem Inhalt der Freiheit letztlich nicht adäquat ist. Was aus der Perspektive des einzelnen Staates – wie auch der des Individuums – als reine Vergänglichkeit

²³ Hegel will demgegenüber sogar ein selbstisches, lebensbejahendes Interesse in solcher Geschichtsbetrachtung erkennen. Sie diene dazu, um »in unser Lebensgefühl, in die Gegenwart unserer Zwecke und Interessen, [...] auch in die Selbstsucht zurücktreten, welche am ruhigeren Ufer steht, und von da aus sicher des fernen Anblicks der verworrenen Trümmermasse genießt.« (GW18, S. 157).

²⁴ Hegel, G. W. F.: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, §340 und *Enzyklopädie* von 1830, §548.

²⁵ »Es gibt keinen Prätor, höchstens Schiedsrichter und Vermittler zwischen Staaten, und auch diese nur zufälligerweise, d. i. nach besonderen Willen.« (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*, §333 Anm.)

erscheint und im Einzelnen mit unfassbarem Leid und mit Trauer verbunden sein kann, hat für die denkende Geschichtsbetrachtung auch ein benennbares Resultat: nämlich dass Freiheit in reiner Form nur im Denken existiert. So erklärt sich auch die auf den ersten Blick verwunderliche systematische Stellung der Weltgeschichte als Schnittstelle zwischen objektivem und absolutem Geist. Diese spezifische Erkenntnisfunktion der Geschichte wird nur unzureichend deutlich, wenn die Weltgeschichte ausgehend von ihrer Darstellung in den Vorlesungen allein als Staatengeschichte oder Fortschrittsgeschichte gefasst wird. Gegenüber der in den Vorlesungen dargestellten Genese des Rechtsstaates könnte dieses ›resignative‹ Resultat der Weltgeschichte sogar als das philosophisch primäre bezeichnet werden.

(c) Damit stellt sich jedoch die Frage, wie die so herausgestellte Kontingenz der historischen Erfahrung mit der Behauptung der Vernunft in der Geschichte vereinbar ist, die Hegel bekanntlich als These seinen geschichtsphilosophischen Vorlesungen voranstellt. Der Tatsache, dass diese Behauptung isoliert betrachtet hochgradig missverständlich ist, war sich auch Hegel bewusst²⁶ – obwohl er durch ihre metaphorischen Umschreibungen kaum zum Abbau solcher Missverständnisse beigetragen hat. Trotzdem kann nur schwer übersehen werden, dass Hegel es nicht bei der Mehrdeutigkeit des Wortes belässt und sich besonders gegen eine normative Lesart verwahrt, wie sie ihm in der pauschalen Ablehnung seiner Geschichtsphilosophie häufig unterstellt wird. Dass Vernunft nicht für eine moralische Wertung stehen kann, wie sie etwa in der Rede von einer vernünftigen Handlung zum Ausdruck kommt, hatte sich bereits durch seine oben erwähnte Schilderung der geschichtlichen Erfahrung gezeigt. Als vernünftig oder sinnvoll in dem Sinne, dass sich in ihr stets das moralisch Höherwertige durchsetze, kann die Geschichte demnach für Hegel definitiv nicht gelten.

Die Vernunft *der* Geschichte kann dagegen nur in dem Umstand liegen, dass Geschichte von Hegel grundsätzlich als eine bestimmte Form des Wissens aufgefasst wird, das aus der Einsicht in die Vergänglichkeit menschlichen Lebens und sozialer Institutionen resultiert. So lässt sich erklären, warum sowohl im Manuskript der Einleitung zu den Vorlesungen wie auch in der systematischen Exposition der Weltgeschichte dem Moment der Endlichkeit ein derart breiter Raum gegeben wird. Die Einsicht in die grundsätzliche Endlichkeit des menschlichen Daseins ist für Hegel erst mit der chronologischen Perspektive erreicht, aus der auch der Staat – als Verwirklichung der Freiheit – als vergänglich erscheint. Indem dies gedanklich erfasst wird, ist das Wissen über die Endlichkeit hinaus, obwohl dies selbstverständlich nicht für den einzelnen Wissenden gelten kann, der als natürlicher auch sterblich bleibt.

In dieser Gedankenfigur kann der Grund für die Strategie Hegels gesehen werden, den Geistbegriff zum theoretischen Fundament seiner Geschichtstheorie zu machen. Zwar fehlt im Manuskript von 1830/31 bedauerlicherweise die angekündigte »abstracte Bestimmung des Geistes«²⁷ in Bezug auf die Geschichte (Hegel hat sie offenbar mündlich ad hoc oder aus anderer Quelle referiert), aber die Grundintention dieses Zusammenhangs lässt sich durchaus aus anderen Schriften He-

²⁶ Vgl. GW18, S. 150.

²⁷ Ibid., S. 152.

gels wie auch aus den Nachschriften seiner Vorlesungen rekonstruieren. Er folgt dabei zunächst einer allgemeinen Bestimmung des Geistes als Bewusstsein und Beziehung-auf-sich im Unterschied zur unmittelbaren Existenz der Tiere. Das Spezifische dieses Unterschieds liegt jedoch näher in dem Vermögen der Erinnerung begründet: »Das Tier ist willenlos, kann seine Triebe nicht hemmen, weil es seine Vorstellungen nicht als Ideelles, als Wirkliches hat. In der *Erinnerung* des Menschen liegt die Quelle seiner Freiheit und Allgemeinheit, [...] so daß er seine Unmittelbarkeit und Natürlichkeit bricht.«²⁸ Daraus wiederum resultiert die für die Geschichte relevante Eigenart des Geistes. »Unsere Hauptbestimmung ist, daß der Mensch als Geist nicht ein Unmittelbares ist, sondern wesentlich ein in sich Zurückgekehrtes. Diese Bewegung der Vermittlung ist so das wesentliche Moment der geistigen Natur; dadurch wird der Mensch selbständig und frei.«²⁹

Wesentliches Merkmal des Geistes – und also des Menschen – ist es, nicht unmittelbar das zu sein, was er ist, sondern immer schon Resultat, Gewordenes zu sein. Er ist insofern wesentlich geschichtlich. Und aus dieser wesentlichen *Geschichtlichkeit* des Menschen lässt sich für Hegel überhaupt nur erklären, was denn reale Geschichte – im Singular – ist. Sie ist strenggenommen die Entwicklung des Menschen zu dem, was er ist. Da er aber nie ein Faktisches ist, sondern sein Sein im Bewusstsein seiner selbst zu suchen ist, so kann Hegel konsequent von der Geschichte im Ganzen behaupten »daß sie die Darstellung des Geistes sey, wie er *zum Wissen dessen* zu kommen sich erarbeitet, was er *an sich* ist.«³⁰ Geschichte ist damit weniger als ein fremdes Großgeschehen, sondern letztlich als Bedingung der Möglichkeit menschlicher Freiheit bestimmt.

Die gegenwärtige historische Skepsis, die gegen individuell-sinnhafte Geschichtsdeutungen die kontingenten Momente geschichtlicher Erfahrung einwendet, irrt demzufolge, wenn sie in Hegel einen Vertreter einer solchen Deutung zu kritisieren glaubt. Vielmehr ließen sich im Denken Hegels selbst diejenigen Aspekte stärker herausarbeiten, welche die Vergänglichkeit, das Leiden und den Tod der Individuen zum Ausgangspunkt haben. Ich habe versucht, zumindest die Möglichkeit einer derartigen Lesart aufzuzeigen. Dabei wäre jedoch ebenfalls darauf hinzuweisen, dass Hegel trotz der Berücksichtigung der sinnlos erscheinenden Geschichte aus individueller Perspektive nicht bei diesem Resultat stehenbleibt, sondern es zum Auslöser und gewissermaßen zum Antrieb eines Nachdenkens über die Geschichte macht, das ihr deshalb nicht äußerlich – etwa als ein Geschichtsinteresse – bleiben kann, weil sie selbst als grundsätzlich geistig konstituiert verstanden wird. Je mehr sie hingegen auf das Moment der bloßen Vergänglichkeit reduziert wird, desto geringer sind auch die Möglichkeiten eines freien Verhaltens zu ihr.

²⁸ *Vorlesungen*, S. 29 (Hervorhebung M. W.).

²⁹ *Ibid.*, S. 30.

³⁰ *GW18*, S. 152.

3 Schluss

Aus der Behauptung einer Irrationalität der Geschichte ließen sich zwei Hinsichten herauslösen: die Sinnlosigkeit des Geschichtsverstehens aus erkenntnistheoretischer Perspektive sowie die normativ verstandene Sinnlosigkeit der Geschichte selbst. Da beide Einwände häufig mit einer Hegelkritik einhergehen, wurde beides hier direkt aufeinander bezogen. Dabei ergab sich, dass beide Positionen Unterstellungen hinsichtlich der hegelschen Geschichtsphilosophie implizieren, die nicht uneingeschränkt haltbar sind. (1) Die epistemologische Skepsis der formalen Geschichtsphilosophie, welche die konstitutive Leistung der Geschichtserkenntnis und -erzählung für die Bestimmung der Geschichte hervorhebt, übersieht in der Regel, dass sich bei Hegel bereits eine Reflexion auf die Bedingungen der Geschichtserkenntnis nachweisen lässt, die Geschichte ebenfalls von ihrer Erzählung her begreift und sie somit dem Dualismus einer Vergangenheit und ihrer Abbildung zu entziehen versucht. (2) Die Behauptung einer normativen Sinnlosigkeit der Geschichte selbst hingegen, die sich auf die Bedeutung der kontingenten Erfahrungen in der Geschichte stützt, konnte für Hegel insofern bestätigt werden, als sich eine Lesart seiner Geschichtsphilosophie aufzeigen ließ, die gerade die kontingenten Erfahrungen Einzelner zum Ausgangspunkt der Geschichtsbetrachtung macht, trotzdem aber einen Geschichtsbegriff vertritt, der in der Vergänglichkeitsannahme nicht aufgeht, sondern ausgehend von der Erinnerung die grundlegende Geschichtlichkeit des Menschen als Bedingung der Möglichkeit von Geschichte – als einem freien Verhältnis zur menschlichen Endlichkeit – aufzeigt.

Im Anschluss an diese Überlegungen lässt sich die Frage stellen, ob Hegel durch eine derartige Lesart nicht selbst in die Nähe formaler Geschichtstheorien gerückt wird. Obwohl zumindest angedeutet werden konnte, dass Hegel formal-erkenntnistheoretische Bestimmungen der Geschichte nicht fremd sind, würde eine solche Einordnung den Umstand verkennen, dass es Hegel offenbar um die Überwindung der Entgegensetzung einer naturalistisch verstandenen Vergangenheit und ihrer Erkenntnis und Darstellung in Form von Geschichtsschreibung zu tun war, welche wiederum die Grundlage der Entgegensetzung von materialer und formaler Geschichtsphilosophie ausmacht. Ein Ausweg bestünde darin, die Konzeption der formalen Geschichtsphilosophie um den Aspekt der Geschichtlichkeit zu erweitern; Hegel kann einem solchen Unterfangen durchaus als Gewährsmann dienen.

Literaturverzeichnis

- Angehrn, Emil – Nagl-Docekal, Herta: *Der Sinn des Historischen. Geschichtsphilosophische Debatten*. Frankfurt a. M. 1996.
- : »Vom Sinn der Geschichte«, in: *Wozu Geschichte(n)? Geschichtswissenschaft und Geschichtsphilosophie im Widerstreit*. (Hrsg.) Depkat, Volker – Müller, Matthias – Sommer, Andreas Urs. Stuttgart 2004.

- Große, Jürgen: »Geschichtsphilosophie heute, 1. Teil«, in: *Philosophische Rundschau* 55 (2008), Nr. 2, S. 123–155.
- : »Geschichtsphilosophie heute, 2. Teil«, in: *Philosophische Rundschau* 55 (2008), Nr. 3, S. 209–236.
- : *Die Kritik der Geschichte. Probleme und Formen seit 1800*, Tübingen 2006.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*: Berlin 1822/1823, Nachschriften von Karl Gustav Julius von Griesheim, hrsg. von Iltting/Brehmer/Seelmann, Hamburg 1996.
- : *Gesammelte Werke*, Bd. 18, hrsg. von der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Hamburg 1995.
- Jaeschke, Walter: »Die Geschichtlichkeit der Geschichte«, in: *Hegel-Jahrbuch* 1995.
- : »Die List der Vernunft«, in: *Hegel-Studien* 43 (2009), S. 87–102.
- Zwenger, Thomas: *Geschichtsphilosophie. Eine kritische Grundlegung*. Darmstadt 2008.

Ist der Standpunkt der Moralität irrational?

Cristiana Senigaglia

I Moralische Quellen der Irrationalität

Im Grunde genommen, kann der Standpunkt der Moralität als eine gewichtige Bereicherung hinsichtlich der Rationalität betrachtet werden. Wenn mit Vernunft die Fähigkeit bezeichnet wird, die Welt und ihre Beschaffenheit zu durchdringen, ihre Prinzipien und ihre Gesetze zu entdecken, aufzustellen und zu überprüfen und gleichzeitig das eigene Leben so zu orientieren, dass die sich als wahr erweisenden Grundsätze und -einstellungen zu Richtlinien für das eigene Handeln werden, bedeutet die Moralität das Einbeziehen der Innerlichkeit, der Subjektivität und der Reflexion, welche die Unmittelbarkeit, die Faktizität, das Sich-Anpassen und das Sich-Zurechtfinden in der Welt radikal in Frage stellen. Die Erweiterung der Rationalität und ihre qualitative Steigerung werden dadurch bewerkstelligt, dass dem immanenten, vereinfachten und eindimensional reduzierten Weltverständnis seine konstitutive Unzulänglichkeit sowie Beschränktheit und sein unüberwindbarer Reduktionismus nachgewiesen werden. Der Standpunkt der Moralität ermöglicht eine Schichtung der Dimensionen, mit denen es die Rationalität zu tun bekommt, und bereichert sie daher mit der zusätzlichen Fähigkeit, Verknüpfungen und Verbindungen aufzustellen und unter unterschiedlichen Sphären und Momenten der Welt, der Wirklichkeit und des Denkens vermitteln zu können.¹ Da der Standpunkt der Moralität darüber hinaus die Dimension des Sollens und daher des Anderssein- und Anderswerdenkönnens in Erwägung zieht, wird eine temporale und potenziell dynamische und transformierende Fähigkeit mit einbezogen, was die Fixität, Starrheit und Unreformierbarkeit des rationalen Verfahrens eins für allemal verunmöglicht und für die Vernunft das weitere Vermögen einräumt, sich mit der Geschichtlichkeit, der Temporalität und der Veränderung (bzw. Veränderlichkeit) zu konfrontieren.

¹ Siehe dazu auch: Rózsa, Erzsébet: *Versöhnung und System*, München, Fink, 2005, S. 72 ff.

Dennoch können nicht alle möglichen, an die Moralität gerichteten Schuldzuweisungen der Irrationalität dadurch zurückgewiesen werden. Die Irrationalität, wie bereits etymologisch klar rekonstruierbar, steht in einem sehr engen Zusammenhang mit dem Begriff der Rationalität und wird von ihm ausgehend entdeckt und aufgespürt. Auch im Fall einer Konzeption der Rationalität, die sich mit den unterschiedlichen Momenten des Denkens und des Lebens befasst und sie zu artikulieren, zu strukturieren und in Verbindung zueinander zu setzen versucht, können neue Formen der Irrationalität entdeckt werden, welche diesen Kriterien und dieser Auffassung nicht entsprechen. Der Standpunkt der Moralität operiert beispielsweise mit einem Abstraktionsprozess, der auch mit irrationalen Aspekten in Verbindung gebracht werden kann. Diesbezüglich können insbesondere drei Entstehungsquellen der Irrationalität in Betracht gezogen werden:

1. Um zu analysieren, reflektieren sowie überprüfen und sich dabei auf Gründe und Argumente zu stützen, schafft der Standpunkt der Moralität eine klare Trennung zwischen Rationalem und Irrationalem, das als seine Verneinung verstanden wird. Die Perspektive kann sich auf die Beobachtung Foucaults beziehen, dass die normierende Vernunft, welche mit der Modernität geschaffen worden ist, den Wahnsinn erst abgesondert und ausgegrenzt hat, wobei früher die Irrationalität, ihre Originalität, Unvoraussehbarkeit und Regelwidrigkeit als mitgestaltende Komponente des Lebens und der Kreativität betrachtet worden waren. Gleichermassen kann bezüglich der Moralität angeführt werden, dass sie eine eindeutige Trennung vom Bereich der Gefühle, der Neigungen, der Affektionen und der Leidenschaften bewerkstelligt und daher einen neuen Bereich für die Irrationalität schafft, der davor überhaupt nicht existiert habe.
2. Indem der Standpunkt der Moralität die Sphäre der Innerlichkeit und der Subjektivität vertritt, schafft er neue und unüberwindbare Konflikte, welche der Verschiedenheit der individuellen Perspektiven und überhaupt der konstitutiven Ungereimtheit und Unversöhnlichkeit zwischen Subjektivität und Objektivität entspringen und zuzurechnen sind. Die vormoderne Welt, und insbesondere das Ethos der Antike, sahen eine Konzeption des Guten vor, die trotz unterschiedlicher Ausführungen (man denke beispielsweise an Sokrates, Platon oder Aristoteles) in die Gesellschaft und das politische Leben eingebettet war und sich deren Werte konsequent vollzog und zu eigen machte. Das Eindringen des subjektiven Standpunktes, der durch die Moralität vertreten wird, bewirkt dagegen Formen des Konfliktes und der Entgegensetzung, die nicht mehr (oder zumindest nicht mehr so einfach) zu schlichten sind und daher letztendlich Irrationalität fördern und verursachen.
3. Die Vertiefung in die neue Dimension der Innerlichkeit, der Subjektivität und der Reflexion bewirkt *de facto* die Abstandnahme von der Welt und ihren Angelegenheiten, die aus verschiedenen Gründen und in unterschiedlicher Art und Weise eine Weltentfremdung nach sich zieht, die dafür verantwortlich gemacht werden kann, dass das Handeln in der Welt entwertet wird und an Bedeutung verliert bzw. ganz anderen Kriterien als den moralischen unterzogen wird. Somit büßt der moralische Standpunkt Kraft und Wirksamkeit ein und gibt die im Denken und Reflektieren entwickelte Fähigkeit auf, rational geprüftes Verhalten in die Tat umzusetzen. Dies kann seinerseits zweierlei be-

wirken: entweder das Handeln in der Welt wird der Irrationalität überlassen, oder es orientiert sich an anderen als rational geltenden Kriterien (z. B. instrumenteller Natur) und verurteilt den Standpunkt der Moralität im Ganzen zur Irrationalität.

Die ersten beiden Einwände richten sich an die Moralität als Irrationalität schaffende Komponente, der dritte Einwand dagegen ist noch radikaler, indem er die Moralität der Irrationalität gleichsetzt. Die Behandlung dieser Fragen erfordert ungeachtet dessen aber dasselbe Verfahren: zuerst sich die Frage zu stellen, ob und inwiefern die Kritiken gerechtfertigt sind, und dann, ob Gegenmaßnahmen bzw. Korrekturen zu denken sind, welche die Einwände entkräften bzw. ihnen gegenüber Alternativlösungen bieten und eine ergänzende Funktion ausüben.

2 Irrationalität durch Ausdruck von Gefühlen

Dass die Erarbeitung eines moralischen Standpunktes als eine neue Quelle für die Irrationalität auszudeuten ist, kann zuerst nur behauptet werden, falls sich dieser als Ergebnis einer scharfen Entgegensetzung zwischen Normen, Gründen und Argumenten auf der einen Seite und Emotionen, Affekten und Neigungen auf der anderen Seite herausstellt. Dadurch wird eine Grenzlinie gezogen, die eine Schranke zwischen den zwei Gebieten errichtet und sie jeweils als rational und nicht-rational bzw. irrational auszeichnet. Jedoch wird dadurch nicht nur eine scharfe Abgrenzung des Irrationalen vollzogen, sondern auch das Rationale zugleich depotenziert, da die Rationalität sich als unfähig erweist, einen breiten Bereich der menschlichen Natur, ihrer Gefühle und Reaktionen zu durchdringen, sie zu veranschaulichen und dadurch auch vernünftig mit ihnen umzugehen.

Diese Kritik wird am deutlichsten und schlüssigsten von Hegel in den frühen Jahren seiner Reflexion ausgeführt. Sie betrifft die Moralität als Ausdruck einer abstrakten Vernunft, die sich als unfähig erweist, der Sinnlichkeit, der Phantasie, den Gefühlen und Neigungen Rechnung zu tragen. Von dem Standpunkt des allgemein verbreiteten Verständnisses der Rationalität aus, mag diese Behauptung paradox erscheinen: Da die Rationalität gewöhnlich mit Voraussehbarkeit, Zweckmäßigkeit, Formalisierung und Ökonomisierung der Kräfte verknüpft wird, scheint die Hervorhebung des Bereichs der Empfindungen genau das Gegenteil zu bewirken, und zwar das Irrationale im Gegensatz zur Vernunft aufzuwerten. Verfolgt man aber der Hegelschen Argumentation, so ist es dennoch das abstrakte, stilisierte und formalisierte Verständnis des Menschen und der Moralität am stärksten daran schuld, dass das Irrationale die Oberhand gewinnt: »So genau in einem System der Moral reine Moralität von Sinnlichkeit *in abstracto* gesondert werden muss, so sehr diese unter jene erniedrigt wird, – so sehr müssen wir bei Betrachtung des Menschen überhaupt und seines Lebens seine Sinnlichkeit, seine Abhängigkeit von der äußeren und inneren Natur – von dem, was ihn umgibt und in dem er lebt, und von den sinnlichen Neigungen und dem blinden Instinkt – vorzüglich in Anschlag bringen.«²

² Hegel, G. W. F.: »Fragmente 1793–94«, *Werke* I, Frankfurt a. M. 1986, S. 11; *Gesammelte Werke* (GW), Hamburg, Meiner, 1968 ff., S. 84 f.

Wird auf einer Konzeption der Rationalität bestanden, die die Fähigkeit aufweist, die unterschiedlichen Aspekte der Wirklichkeit, des Menschen und der Natur zu erfassen, sie zu vermitteln und miteinander zu verknüpfen, dann ist jede Reduzierung und Verdrängung ein möglicher Ort für das Irrationale, da ein bedeutender Teil der Wirklichkeit und des Wissens im Voraus ausgeschlossen wird. Die daraus resultierende Rationalität wird trotz ihrer hohen Ansprüche dem notwendigen Grundverständnis der Welt nicht gerecht, und dies verursacht, wie Hegel später belegen wird,³ das Umschlagen in die Irrationalität sowie in die Immoralität: Wenn die Ideale zu hoch und zu abstrakt gesetzt werden, so wird man beispielsweise mit Verstellung und Heuchelei konfrontiert, welche die Unfähigkeit zum Einhalten des Ideals verdecken müssen.

Wohlgemerkt: Hegel bestreitet den absoluten Wert des Gefühls und schätzt Menschen gering, die das Gefühl zum höchsten Prinzip der Wahrheit sowie des Handelns machen. Nahezu polemisch bemerkt er Jahre später in der *Enzyklopädie* diesbezüglich:

»Wenn ein Mensch sich über etwas nicht auf die Natur und den Begriff der Sache oder wenigstens auf Gründe, die Verstandesallgemeinheit, sondern auf sein *Gefühl beruft*, so ist nichts anderes zu tun, als ihn stehenzulassen, weil er sich dadurch der Gemeinschaft der Vernünftigkeit verweigert, [und] sich in seine isolierte Subjektivität, die *Partikularität*, abschließt.«⁴

Dies hindert ihn aber nicht daran, die unterschiedlichen mentalen und sinnlichen Vermögen (Gefühl, Gedächtnis, etc.) in der Spezifität ihrer Funktion und in ihrer Verknüpfungsfähigkeit auf unterschiedlichen Ebenen hervorzuheben. Daher versucht Hegel nach wie vor eine Verbindung zwischen Gefühl und Vernünftigkeit herzustellen, die eine gewisse Kontinuität sichern muss: Der Inhalt ist seines Erachtens im Grunde genommen derselbe; was sich dabei ändert, ist die Fähigkeit der Vernünftigkeit, ihn auf einem höheren, komplexeren und entwickelten Niveau wahrzunehmen. Andererseits wird das Gefühl gegen die Trennungen und Abstraktionen des Verstandes ausgespielt, demgegenüber es eine Form von unmittelbarer Einheit und Auffassung des Ganzen darstellt:

»Wenn an das *Gefühl* von Recht und Moralität wie von Religion, das der Mensch in sich habe, an seine wohlwollenden Neigungen usf., an sein *Herz* überhaupt, d. i. an das Subjekt, insofern in ihm alle die verschiedenen praktischen Gefühle vereinigt sind, appelliert wird, so hat dies 1. den richtigen Sinn, dass diese Bestimmungen seine *eigenen immanenten* sind, 2. und dann, insofern das Gefühl dem *Verstande* entgegengesetzt wird, daß es gegen dessen einseitige Abstraktionen die *Totalität* sein kann. Aber ebenso kann das Gefühl *einseitig*, unwesentlich, schlecht sein. Das *Vernünfftige*, das in der Gestalt der Vernünftigkeit als Gedachtes ist, ist derselbe Inhalt, den das *gute* praktische Gefühl hat, aber in seiner Allgemeinheit und Notwendigkeit, in seiner Objektivität und Wahrheit.«⁵

³ Vgl. Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Werke 7, §§ 139–140, S. 260 ff.

⁴ Hegel: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, Werke 10, § 447 Anm., S. 248 (GW, XX, S. 444).

⁵ *Ibid.*, § 471 Anm., S. 290 f. (GW, XX, S. 467 f.).

Die Kontinuität trotz der unterschiedlichen Niveaus zwischen Gefühl, Sinnlichkeit und Empfindung auf der einen Seite und der Vernunft auf der anderen Seite ist daher keine bedingungslose Rechtfertigung des emotionellen Handelns, sondern eher der Beweis, dass das moralische Handeln nicht die Auferlegung eines bloß rationell-formalen Argumentierens den Neigungen gegenüber darstellt, sondern eher in der menschlichen Natur anzusiedeln ist und durch die Rationalität zugleich korrigiert und vollzogen wird:⁶

»In jeden Mensch hat die Natur einen Keim der feineren, aus Moralität hervorgehenden Empfindungen gesenkt, sie hat einen Sinn fürs Moralische, für weitere Zwecke als die bloße Sinnlichkeit in ihn gelegt; daß diese schönen Keime nicht ersticken, dass daraus eine wirkliche Rezeptivität für moralische Ideen und Empfindungen entstehe, dies ist Sache der Erziehung, der Bildung.«⁷

Dadurch knüpft Hegel sowohl an die schottischen Moralisten, insbesondere Shaftesbury, den er explizit erwähnt, als auch an Rousseau an. Bei diesen Autoren stellen übrigens das Gefühl, die Sympathie und die Pietät, welche auf einer moralischen Bestimmung des Menschen basieren, den Beweis für einen moralischen Sinn dar, aber nicht die Kriterien für die Verwirklichung der Moral, welche der Vernunft, der Reflexion und dem Urteil über das Richtige und das Falsche überlassen werden. In dieser Hinsicht wird bereits bei ihnen eine Verflechtung zwischen moralischem Gefühl und Vernunft aufgedeckt, die dafür zuständig ist, dass die grundsätzliche ethische Komponente der Subjektivität durch Gründe und Gebrauch der Vernunft ausgebaut wird. Wenn dies auf eine transzendente Ebene übertragen wird, dann gehört laut Hegel auch Kant zu dieser Tradition (man denke beispielsweise an das Gefühl der Achtung, etc.),⁸ wenngleich er aber zu unterschieden die Vernunft von der Sinnlichkeit und von den Neigungen abhebt.

Durch die Verflechtung von Gefühl und Vernunft, wobei die letztere die Funktion der Überprüfung und der Verwirklichung in sich zusammenfasst, wird ein Umgang mit dem üblicherweise sogenannten Irrationalen eingeleitet, der sich intensiv damit auseinandersetzt und gleichzeitig nach Möglichkeiten des Übergangs sucht.⁹ Der junge Hegel veranschaulicht diese Methode und diesen Umgang anhand des Beispiels von Vorurteilen. Die Vorurteile werden von ihm nicht einfach abgewertet bzw. ausgeklammert, sondern differenziert und in ihrer spezifischen Herkunft wahrgenommen: »Vorurteile können also von zweierlei Art sein: a) wirkliche Irrtümer, b) wirkliche Wahrheiten, die aber nicht wie Wahrheiten eingesehen werden sollen, durch Vernunft als solche erkannt, sondern auf Treu und Glauben anerkannt werden – und wobei also subjektiv kein größeres Verdienst stattfindet.«¹⁰

⁶ Zur Problematik vgl.: Gil, Thomas: *Praktische Rationalität*, Berlin, Technische Universität Berlin, 2002, S. 107 ff.

⁷ Hegel: »Fragmente 1793–94«, *Werke* 1, S. 15 f. (GW, I, S. 89).

⁸ Vgl. dazu: Kant, Immanuel: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (GMS), AA, IV, 402, Fussnote 2.

⁹ Über die Fähigkeit der Gefühle, auch von objektiven Gründen geleitet zu werden, siehe: Jeske, Diane: *Rationality and Moral Theory*, New York-London, Routledge, 2008, S. 13.

¹⁰ Hegel: »Fragmente 1793–94«, *Werke* 1, S. 23 (GW, I, S. 95).

Dadurch wird auch das entscheidende Defizit der Vorurteile festgestellt, und zwar der Mangel an subjektiv autonomem Denken. Gleichzeitig wird aber ebenfalls eine rationale Methode eingesetzt, welche Vorurteile analysiert, bewusst macht und kritisch überprüft: »Dem Volk seine Vorurteile nehmen, es aufklären, heißt also [...] seinen Verstand in Rücksicht auf gewisse Gegenstände so ausbilden, daß er einerseits sich von Überzeugung und der Gewalt der Irrtümer wirklich losreißt, teils von den wirklichen Wahrheiten durch Gründe überzeugt ist.«¹¹

Obwohl Sinnlichkeit und Phantasie die echte Quelle der Vorurteile sind, wird somit eine durch Vernunft vermittelte Auseinandersetzung mit den Vorurteilen erlaubt, welche die Möglichkeit eröffnet, Wahrheit und Fehler zu unterscheiden und über die binäre Logik hinaus die Motivationen ihrer Entstehung und die unterstützenden Fakten zu eruieren. Dieses Verfahren weist seine Tragweite und seine erläuternde Bedeutung auf, zumal die Vorurteile, wie Martha Nussbaum neulich aufgezeigt hat,¹² sehr schnell die Logik austricksen können und insbesondere auf eine unbedachte und unbegründete, aber oft stattfindende, die Differenz vertilgende Verallgemeinerung hinauslaufen. Somit wird der Übergang von »Viele aus der Gruppe x tun y« zum »Alle aus der Gruppe x tun y« fast unbemerkt und eigentlich logisch falsch vollzogen, wogegen, wenn die Vorurteile eine Verbindung zur Wirklichkeit herstellen müssen, viel ausführlicher nach Ausmaß und Gründen gefragt werden sollte.

Der Standpunkt der Moralität eliminiert somit allmählich, wenn er sich verstehend und überprüfend mit den unmittelbaren Gefühlen und Glauben auseinandersetzt, das Irrationale der sinnlichen Neigung, Empfindung oder einfach der von anderen unkritisch übernommenen Meinung. Dies impliziert ein aktives und autonomes Sich-Einsetzen, das mindestens auf der Ebene des selbständigen Denkens und der Ausführung von Gründen das Subjekt persönlich anspricht und verantwortlich macht. In dieser Hinsicht vertritt der Standpunkt der Moralität die Subjektivität und sorgt für ihre Bildung in der Dimension der Reflexion und der Innerlichkeit.

3 Irrationalität durch Konflikte

Da aber die Ausarbeitung dieser Dimension ein Sich-Abheben von der Faktizität und der umgebenden Welt bedeutet und sich durch einen eher nach innen gerichteten Blick vollzieht, ist die Moralität gleicherweise das Moment des Unterschieds, des Gegensatzes, der Entgegensetzung zu allem, was den Menschen umgibt, und dies birgt wiederum einen möglichen Raum für das plötzliche Umschlagen in die Irrationalität. Diesbezüglich können insbesondere zwei Momente unterschieden werden:

¹¹ Ibid.

¹² Vgl. Nussbaum, Martha: *Cultivating Humanity*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1997.

1. die Entgegensetzung zwischen dem einzelnen Subjekt und den anderen Subjekten, falls eine undifferenzierte Gleichheit vorausgesetzt wird;¹³
2. die Entgegensetzung zwischen Subjektivität und Objektivität überhaupt, wodurch sich das Subjekt der Wirklichkeit, ihrer Organisation und Gesetzmäßigkeit kompromisslos widersetzt bzw. ihr seine eigenen Prinzipien auferlegt.

In beiden Fällen handelt es sich um den Anspruch der Individualität auf Universalität,¹⁴ die zuerst im transzendentalen Bereich behauptet und dann als fähig gedacht wird, auf Welt, Kultur, Gesellschaft und Geschichte übertragen zu werden und sich als allgemeingültige Ordnung zu behaupten.

Die Situation der Entgegensetzung auf einer unmittelbaren Ebene wird von Hegel im Kapitel der *Phänomenologie des Geistes* über das Gesetz des Herzens ausführlich geschildert. Als die Individualität versucht, die Welt nach ihrem eigenen inneren Gefühl zu gestalten, findet sie sich in eine Reihe von Widersprüchen verstrickt, auch wenn sie von einer allgemeinen guten Absicht bewegt wird und daher das Wohl der Menschheit als Ziel verfolgt. Der erste Widerspruch betrifft die Wirklichkeit, die als externe, bedrohende und bedrückende Notwendigkeit wahrgenommen wird: Hegel definiert sie als »eine gewalttätige Ordnung der Welt, welche dem Gesetz des Herzens widerspricht.«¹⁵ Weitere Widersprüche kommen aber auf das Individuum zu, wenn es versucht, die Welt nach dem Gesetz seines Herzens zu gestalten, weil dieser Versuch, seine Inhalte zu objektivieren, der Innerlichkeit widerspricht, die das Gesetz hervorgebracht hatte: »Das Individuum *vollbringt* also das Gesetz seines Herzens; es wird *allgemeine Ordnung*. [...] Aber in dieser Verwirklichung ist es ihm in der Tat entflohen. [...] Das Gesetz des Herzens hört eben durch seine Verwirklichung auf, Gesetz des *Herzens* zu sein. Denn es erhält darin die Form des *Seins* und ist nun *allgemeine Macht*, für welche *dieses* Herz gleichgültig ist, so dass das Individuum *seine eigene* Ordnung dadurch, dass es sie *aufstellt*, nicht mehr als die Seinige findet.«¹⁶

Die Objektivierung des inneren Gefühls ist von einer Form der Entfremdung begleitet, welche von seinem Mangel an Anpassungsfähigkeit und von seiner Unmöglichkeit zeugt, als allgemein geltendes Gesetz seinem wahrhaften Ursprung gerecht zu werden. Dies bewahrheitet sich nicht nur auf einer objektiven, sondern auch auf einer intersubjektiven Ebene, da das Gesetz des Herzens des einzelnen Individuums nicht dem inneren Fühlen der anderen notwendigerweise entspricht: »Daher finden in diesem Inhalt die anderen nicht das Gesetz ihres Herzens, sondern vielmehr das *eines anderen* vollbracht«,¹⁷ worin sie sich nicht wiedererkennen, und das sie nicht als das eigene anerkennen.

Die Verwendung der Vernunft im Bereich der Moralität ruft gewissermaßen dieselben Probleme auf einer höheren Ebene wieder hervor. Die Vernunft impli-

¹³ Vgl. Kwon, Su-Hyeon: *Zwischen Universalismus und Partikularismus*, Marburg, Tectum Verlag, 2008, S. 145.

¹⁴ Vgl. dazu MacIntyre, Alasdair: *After Virtue. A Study in Moral Theory*, Notre Dame, Ind., University of Notre Dame Press, 1981.

¹⁵ Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, Werke 3, S. 275 (GW, IX, S. 202).

¹⁶ Ibid., S. 277 (GW, IX, S. 203).

¹⁷ Ibid., S. 278 (GW, IX, S. 204).

ziert die Argumentation und das Hervorbringen von Gründen; in dieser Hinsicht bietet sie eine Vermittlung mit der Allgemeinheit durch den Anspruch auf Verständlichkeit und logische Stichhaltigkeit. Doch das Universalisierungsprinzip, das die Vernunft dabei anwendet, bewahrt sie nicht in jeder Hinsicht vor der Diskrepanz zwischen Subjektivität und Objektivität, Besonderheit und Allgemeinheit. Die Maxime, die zur allgemeinen Gesetzgebung erhoben wird, enthält immer ein subjektives Prinzip des Handelns bzw. eine spezifische Weisheit, die durch ihren Verallgemeinerungsprozess auf der einen Seite den Bezug auf die Subjektivität, die Besonderheit und die Differenz verliert, und auf der anderen Seite Anspruch erhebt, der allgemeinen Ebene der Subjektivität gerecht zu werden. Erstens ist die Identität des subjektiven Willens und des wahrhaften Guten nur vorausgesetzt: Sie ist abhängig von den subjektiven Kenntnissen und trotz Begründung und Universalisierungsverfahrens von der subjektiven Einstellung. Das Risiko betrifft die Möglichkeit, dass etwas (Prinzip, Maxime, oder was auch immer) aus der Besonderheit entnommen und unvermittelt zur Allgemeinheit erhoben wird. Zweitens wird dadurch vorausgesetzt, dass das Prinzip, das selbst aus der Besonderheit entstanden ist, in seiner Anwendung die Besonderheit vollkommen aufhebt. Die Moralität geht dann das Risiko ein, ihre eigene Herkunft (die Subjektivität) zu verleugnen, indem sie absolute Objektivität und Geltung für sich beansprucht und dabei die Subjektivität anderer aufhebt.

Ein Beispiel einer möglichen Verabsolutierung der Moralität und des Universalisierungsprinzips, die zu einer Verkehrung in die Irrationalität, zur Beherrschung und Verneinung der Subjektivität der anderen führen kann, wird bezüglich des kategorischen Imperativs von Richard Hare in seinem Buch *Freiheit und Vernunft* erwähnt.¹⁸ Die Vertretung eines Lebensideals und seiner Verwirklichung gestattet zum Beispiel problemlos eine Universalisierung durchzuführen, da das betroffene Subjekt möglicherweise dieses Ideal verfolgt und es vollständig in der Wirklichkeit als realisiert sehen will. Die Frage ist dann, ob die Wünsche, Ideale und auch die moralischen Gründe und Einstellungen der anderen dabei berücksichtigt werden. Und dies könnte auch auf Lebensstile und -gewohnheiten ausgedehnt werden. Um ein einfaches (und banales) Beispiel zu nennen: Liebe ich die Farbe grau, kann ich die Regel aufstellen und problemlos universalisieren, dass alle grau tragen müssen. Dabei würde ich aber die Freiheit anderer Subjekte verletzen, die andere Farben vorziehen. Daher ist auch die »Goldene Regel«, die so genannt worden ist, weil sie in fast allen Religionen und Moralens aufzufinden ist, verdächtig, da sie den eigenen Standpunkt auf die anderen unmittelbar überträgt. Nichtsdestoweniger ist es möglich, zwischen ihrer »negativen« und ihrer »positiven« Formulierung eine wirkungsvolle Unterscheidung zu machen. Ihre negative Formulierung besagt nämlich: »Was du nicht willst, das man dir tut, das füg auch keinem anderen zu«;¹⁹ die positive Formulierung dagegen: »Behandle andere so, wie du auch von ihnen behandelt sein willst«.²⁰ Eine erste Maßnahme, um mögliche absurde, unmoralische und irrationale Konsequenzen zu vermeiden, ist zwischen der negativen und

¹⁸ Hare, Richard M: *Freedom and Reason*, Oxford, Clarendon Press, 1963.

¹⁹ Höffe, Otfried: *Lexikon der Ethik*, München, Beck, 1992, S. 103.

²⁰ Ibid.

der positiven Formulierung zu differenzieren, da die Universalisierung einer Unterlassung viel weniger (aber nicht deswegen weniger grundsätzliche) Forderungen stellt und vielmehr die Freiheit und die Subjektivität der anderen respektiert, da sie eine Form von Rücksicht äußert, die nicht Einfluss auf die spezifische Art und Weise des Handelns ausübt, wie es beim positiven Vorschreiben des Tuns der Fall ist. Daher kann eher als allgemeine Richtlinie gelten, es solle bei moralischen Urteilen viel mehr die eigenen Abneigung und Ablehnung als Universalisierungsprinzip betrachtet werden, als die positiven Überzeugungen und Ziele, welche viel prägender auch durch die Besonderheit der persönlichen Einstellung bestimmt werden.

Die grundsätzliche Möglichkeit, worüber der moralische Standpunkt verfügt, um irrationale, sich selbst widersprechende Konsequenzen zu vermeiden, ist aber die Umwandlung in eine intersubjektive, dialogisch-diskursive Feststellung von Prinzipien und Normen, wie Apel und Habermas es durchgeführt haben. Beide kritisieren nämlich in der Kantischen Konzeption der Moral den monologischen Ansatz, welcher ausschließlich auf ein isoliertes und nach innen gerichtetes Subjekt Bezug nimmt, das zwar autonom denkt und handelt, aber nicht für die Vorschläge und Einwände anderer Subjekte zugänglich ist.²¹ Habermas insbesondere insistiert auf der Unentbehrlichkeit einer Integration des Universalisierungsverfahrens durch das Diskursprinzip, wonach die Normen, die für sich Gültigkeit beanspruchen können, diejenigen sind, welche den Konsens aller betroffenen Subjekte qua aktive Teilnehmer an einem Kommunikationsverfahren erzielen.²² Dadurch werden in der Tat viele in dem moralischen Standpunkt lauernden Gefahren verbannt. Erstens wird der Übergang von der einzelnen und für sich allein denkenden Subjektivität auf die Totalität der Subjekte vermieden, indem die Gruppe der mitsprechenden und mitentscheidenden Subjekte konkretisiert und von Anfang an in ein intersubjektives, interagierendes Verfahren eingebettet wird. Zweitens werden somit die Bedingungen der Teilnahme mitbestimmt und mitgestaltet, da die Parität und Gleichwertigkeit der sich beteiligenden Subjekte mindestens ideell-regulativ festgesetzt wird und eine Abschaffung von Herrschaftsverhältnissen, Disparitäten und Diskriminierungen mit einbezieht. Drittens wird die Möglichkeit prinzipiell offen gelassen, dass neue Vorschläge, Korrekturen, Revisionen ständig stattfinden, wodurch der Prozess fortgesetzt und verbessert werden kann und soll. Dadurch wird der Wert der einzelnen Subjekte sowie der Subjektivität überhaupt bestätigt und gesteigert, ohne dabei mit dem Universalisierungsprozess in Widerspruch zu geraten.

Ein weiterer Einwand könnte die Tatsache betreffen, dass dieses Verfahren zwar eine Äußerung der unterschiedlichen subjektiven Standpunkte ermögliche und erfolgreich vermittele, ohne aber den effektiven Zugang zur Objektivität zu vervollständigen. Auf der einen Seite kann erwidert werden, dass die Arena der Diskussion es gestattet, nicht nur abstrakt-subjektive Standpunkte zusammenzuführen,

²¹ Vgl. z. B.: Apel, Karl Otto: »Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik«, in: *Transformation der Philosophie*, Frankfurt a. M. 1973, 2 Bde.

²² Siehe z. B.: Habermas, Jürgen: *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt a. M. 1983, und *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt a. M. 1991.

sondern auch unterschiedliche, kulturell vermittelte Zugänge zur Welt zur Geltung zu bringen und zu vergleichen. Auf der anderen Seite aber soll eingeräumt werden, dass ein intersubjektives, auf Gleichberechtigung basierendes Verfahren noch nicht mit Sicherheit die Leistung erbringt, sich in effektives und wirksames Handeln umzusetzen und dessen Notwendigkeit überzeugend zu begründen.

4 Irrationalität durch Mangel an Effektivität

In Anbetracht der vorigen Argumente soll man sich vor Augen halten, dass das Universalisierungsverfahren streng genommen eine logische Operation ist, die nur auf einer formalen Ebene stattfindet. Die grundsätzliche Kritik, die an den Standpunkt der Moralität anknüpft, betrifft die Behauptung ihrer Unfähigkeit, mit den Inhalten, ihren konkreten Handlungen und Bezügen klar kommen zu können und daher irrationale, der Moralität widersprechende Ergebnisse zuzulassen. Auch diesbezüglich kann Hegels Argumentation verfolgt werden, da er diese Kritik auf unterschiedlichen Ebenen artikuliert. Zuerst geht es um das Verfahren selbst, das laut Hegel nur auf die Richtigkeit seiner Form gerichtet ist, jedoch *de facto* von der Moralität oder Nicht-Moralität der Inhalte absieht und daher sich als tautologisch erweist: »Die Materie der Maxime bleibt, was sie ist, eine Bestimmtheit oder Einzelheit, und die Allgemeinheit, welche ihr die Aufnahme in die Form erteilt, ist also eine schlechthin analytische Einheit, und wenn die ihr erteilte Einheit rein als das, was sie ist, in einem Satz ausgesprochen wird, so ist der Satz ein analytischer und eine Tautologie.«²³

Mit anderen Worten wird hier keine Synthese zwischen Form und Inhalt erreicht, sondern was überprüft wird, ist ausschließlich die Kongruenz der Form, d. h. die Allgemeinheit, mit sich selbst: »Was dem Gesetzgeben übrigbleibt, ist also die *reine Form der Allgemeinheit* oder in der Tat die *Tautologie* des Bewusstseins, welche dem Inhalt gegenübertritt und ein *Wissen* nicht von dem *seienden* oder eigentlichen *Inhalt*, sondern von dem *Wesen* oder der Sichselbstgleichheit desselben ist.«²⁴

Die Konsequenz ist für Hegel, dass die Inhalte beliebig werden und nicht durch das Verallgemeinerungsverfahren als moralisch oder unmoralisch bewertet werden können: »Aber jede Bestimmtheit ist fähig, in die Begriffsform aufgenommen und als eine Qualität gesetzt zu werden, und es gibt gar nichts, was nicht auf diese Weise zu einem sittlichen Gesetz gemacht werden könnte.«²⁵

Diesbezüglich könnte eingewendet werden, dass die Gleichgültigkeit der Inhalte nur ein Argument ist, wenn die daraus entstehende Ethik sich strikt auf die Prinzipien beschränkt. Dies trifft zum Beispiel nicht ganz auf die Kantische Moral zu, da diese sich auf eine denkbare Welt und Ordnung der Dinge bezieht,

²³ Hegel: *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts*, Werke 2, S. 460 (GW, IV, S. 435).

²⁴ Hegel: *Phänomenologie*, Werke 3, S. 316 (GW, IX, S. 231 f.).

²⁵ Hegel: *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts*, Werke 2, S. 461 (GW, IV, S. 436).

die akzeptabel sein soll, und dadurch mindestens auf eine ideale Vorstellung der Konsequenzen und auf die Verwirklichung der Prinzipien in der Welt anspielt. Nichtsdestotrotz gibt es etliche unmoralische bzw. amoralische Einstellungen, die verallgemeinerungsfähig sind (z. B.: »Alle sollen sich egoistisch verhalten«), und wodurch dennoch eine widerspruchsfreie Welt gedacht werden kann.

Diese Unbestimmtheit und Unbestimmbarkeit der Inhalte reflektiert sich auch auf der Ebene des moralischen Handelns, das wesentlich durch die Pflicht bewerkstelligt wird. Die Pflicht wird wiederum wegen ihrer Form hervorgehoben, die die Dimension des Sollens eröffnet. Da aber auf die Inhalte nicht geachtet wird, ist durch die Pflicht laut Hegel nur die abstrakte Allgemeinheit des Sollens gewürdigt und die Spezifizierung der Pflichten wird als sekundär betrachtet. Daraus ergibt sich ein weiterer Widerspruch: »Was für erste die *vielen Pflichten* betrifft, so gilt dem moralischen Bewußtsein überhaupt nur die *reine Pflicht* in ihnen; die *vielen Pflichten* als viele sind *bestimmte* und daher als solche für das moralische Bewußtsein nichts Heiliges. Zugleich aber durch den Begriff des *Handelns*, das eine mannigfaltige Wirklichkeit und daher eine mannigfaltige moralische Beziehung in sich schließt, *notwendig*, müssen sie als an und für sich seiend betrachtet werden.«²⁶

Diese Unfähigkeit, die Allgemeinheit und die Besonderheit auf der Ebene der Handlung zu artikulieren, führt zu einer »Insensibilität« bezüglich der konkret zu lösenden Probleme.²⁷ Da der moralische Bezug die Dimension der Form, der Abstraktheit und der Allgemeinheit privilegiert, kann die Artikulation und Spezifizierung des Handelns in Bezug auf die Wirklichkeit, ihre Konkretheit und ihre Bestimmtheit weder ausreichend begründet noch gerechtfertigt werden. Die Weltfremdheit und -abgewandtheit des Standpunktes der Moralität hängt vor allen Dingen von der Unfähigkeit ab, sich mit den spezifischen Situationen des Lebens in einer Weise auseinandersetzen zu können, die mit dem sogenannten »Irrationalen« viel dialektischer und tiefgründiger umgeht und dadurch neue Möglichkeiten zu seinem Verständnis erschließt.

Da der Standpunkt der Moralität auf die abstrakte Allgemeinheit gerichtet ist, werden darüber hinaus die Prinzipien des Handelns laut Hegel gleicherweise auf eine abstrakt-allgemeine Weise ausgedrückt, die universell anwendbar ist und deswegen von jedwedem Bezug auf die konkreten Lebensverhältnisse absieht: Sie sind Orientierungsnormen, die nicht direkt in die sozialpolitische Lage umgesetzt zu werden vermögen. Hegel bringt diesbezüglich einige Beispiele: »*Jeder soll die Wahrheit sprechen*«²⁸ bzw. »*Liebe deinen Nächsten als dich selbst*«²⁹ und kommentiert dazu: »Solche Gesetze bleiben nur beim *Sollen* stehen, haben aber keine *Wirklichkeit*; sie sind nicht *Gesetze*, sondern nur *Gebote*«. ³⁰ Anders formuliert: Sie zeigen keine Handlungsweise auf, die in der sittlichen Welt und in ihren spezifischen Kontexten anwendbar wäre.

²⁶ Hegel: *Phänomenologie*, Werke 3, S. 448 (GW, IX, S. 328 f.).

²⁷ Vgl. Gil, Thomas: *Ethik*, Stuttgart-Weimar, Metzler, 1993, S. 75.

²⁸ Hegel: *Phänomenologie*, Werke 3, S. 313 (GW, IX, S. 229).

²⁹ *Ibid.*, S. 314 (GW, IX, S. 230).

³⁰ *Ibid.*, S. 315 (GW, IX, S. 231).

Noch grundsätzlicher wird der Moralität die Einstellung zugeschrieben, im abstrakten Sollen zu verweilen und deswegen nicht im Stande zu sein, in bestimmte, konkrete Handlungen umgesetzt zu werden. Für diese Haltung des *perennierenden Sollens* führt Hegel mindestens drei Gründe an:

1. Der moralische Standpunkt geht von der Entgegensetzung mit der Wirklichkeit aus und befindet sich daher in der Situation, das bereits Existierende zu kritisieren und umzugestalten bzw. neu zu gestalten. Dazu braucht er einen gewichtigen Aufwand an Energie, den er wegen seiner abstrakt-formalen und nach innen gerichteten Haltung nicht aufbringen kann: »Das unmoralische Bewusstsein [...] findet vielleicht zufälligerweise seine Verwirklichung, wo das moralische nur *Veranlassung* zum Handeln, aber durch dasselbe nicht das Glück der Ausführung und des Genusses der Vollbringung ihm zuteil werden sieht. Es findet daher vielmehr Grund zu klagen über solchen Zustand der Unangemessenheit seiner und des Daseins und der Ungerechtigkeit, die es darauf einschränkt, seinen Gegenstand nur als *reine Pflicht* zu haben, aber ihm denselben und *sich* verwirklicht zu sehen versagt.«³¹
2. Der Standpunkt der Moralität vertritt das Ideal und die Vervollkommnung; daher tritt die Angst auf, wie es im Fall der in der *Phänomenologie* beschriebenen schönen Seele geschieht, dass jedwede Handlung wegen seiner Bestimmtheit eine Minderung oder Bagatellisierung der moralischen Werte und Ideale bedeuten könne: »Es fehlt ihm [dem Selbst] die Kraft der Entäußerung, die Kraft, sich zum Ding zu machen und das Sein zu ertragen. Es lebt in der Angst, die Herzlichkeit seines Inneren durch Handlung und Dasein zu beflecken; und um die Reinheit seines Herzens zu bewahren, flieht es die Berührung der Wirklichkeit und beharrt in der eigensinnigen Kraftlosigkeit, seinem zur letzten Abstraktion zugespitzten Selbst zu entsagen und sich Substantialität zu geben oder sein Denken in Sein zu verwandeln und sich dem absoluten Unterschied anzuvertrauen.«³²
3. Schließlich befasst sich der moralische Standpunkt mit einer geistig inneren Vervollkommnung, die nur regulative Bedeutung hat und sich nie endgültig abschließen kann, ansonsten würde dies das Ende der Moralität bedeuten. Das heißt: Der moralische Standpunkt, um erhalten zu bleiben, kann nicht zu einer vollständigen Verwirklichung führen, da er somit seine Bedeutung und Funktion verlieren würde. Daher versteht er sich als unendliche Aufgabe, die weiter in die Zukunft verlegt wird, und nie in der präsenten Wirklichkeit tatsächlich wirkt. »Die *Vollendung* derselben [der Moralität] [aber] ist ins *Unendliche hinausgeschoben*; denn wenn sie wirklich einträte, so höbe sich das moralische Bewusstseins auf. Denn die *Moralität* ist nur moralisches *Bewusstsein* als das negative Wesen, für dessen reine Pflicht die Sinnlichkeit nur eine *negative* Bedeutung, nur *nicht gemäß* ist. In der Harmonie aber verschwindet die *Moralität* als Bewußtsein oder ihre *Wirklichkeit*, wie in dem moralischen *Bewußtsein* oder der Wirklichkeit ihre *Harmonie* verschwindet. Die *Vollendung* ist darum nicht wirklich zu erreichen, sondern nur als eine *absolute Aufgabe* zu denken,

³¹ Ibid., S. 444 (GW, IX, S. 325).

³² Ibid., S. 483 f. (GW, IX, S. 354).

d. h. als eine solche, welche schlechthin Aufgabe bleibt. Zugleich ist jedoch ihr Inhalt als ein solcher zu denken, der schlechthin *sein* müsse und nicht Aufgabe bleibe.«³³

Infolge dieser Abstandnahme von der Wirklichkeit und der Unfähigkeit, sich mit den konkreten Instanzen und den bestimmten Situationen auseinanderzusetzen, urteilt Hegel, dass die Funktion der gesetzgebenden Vernunft auf diejenige einer prüfenden Vernunft reduziert werde, die die Stichhaltigkeit bereits existierender Gesetze abwäge: »Das Allgemeine ist nicht mehr die *seiende* und *geltende* Substanz oder das an und für sich Rechte, sondern einfaches Wissen oder Form, welche einen Inhalt nur mit sich selbst vergleicht und ihn betrachtet, ob er eine Tautologie ist. Es werden Gesetze nicht mehr gegeben, sondern *geprüft*; und die Gesetze sind für das prüfende Bewußtsein *schon* gegeben.«³⁴

Dennoch kann erwidert werden, dass das Universalisierungsprinzip des moralischen Standpunktes eine wichtige Funktion einnehmen kann, auch wenn es sich darum handelt, bereits existierende Normensysteme zu reformieren. Die Perspektive der Sittlichkeit, die von Hegel vertreten wird, bietet den Vorteil, dass die daraus entstammenden und sich darauf beziehenden Normen und Gesetze einen direkten Bezug zu Tradition, Geschichte, Gesellschaft und Kultur aufweisen und in der sich dialektisch artikulierenden und konkret vermittelnden Vernunft ein wesentliches Mittel finden, um ihre interne Kohärenz zu überprüfen und dabei den notwendigen Ausgleich zwischen Besonderheit und Allgemeinheit zu erzielen. Dennoch kann der moralische Standpunkt, eben weil er die Fähigkeit aufweist, das System mit kritischem Abstand zu betrachten, dazu beitragen, sittliche Selbstverständlichkeiten in Frage zu stellen und nach Gründen und Argumenten zu suchen, welche vielleicht auch auf die Notwendigkeit von tiefgründigeren Veränderungen und Reformen hindeuten. Dies kann zum Beispiel erreicht werden, indem alternative Lösungen in unterschiedlichen Gesellschaften verglichen und überprüft werden, die vielleicht Verbesserungen in anderweitigen Systemen als in ihren ursprünglichen suggerieren können: Indem die Übertragbarkeit geprüft wird, kann die prüfende Vernunft auch eine gesetzgebende Funktion ausüben und die Entstehung erneuerender Perspektiven begünstigen. Dies kann aber auch auf einer radikaleren Ebene durchgeführt werden, indem eine transzendente Analyse unternommen wird, welche die allgemein-menschlichen Charakteristika und Funktionen untersucht und festzustellen versucht, die eben wegen ihres Universalitätsanspruchs an normativem Wert gewinnen können. Wichtig ist dabei, dass die Berücksichtigung der sittlichen und daher sozial-kulturellen und geschichtlichen Verhältnisse nicht zu kurz kommt. Dazu zählt eine ständige Betrachtung der vorhandenen Bedingungen, der Mentalität, der Lebensweise, und auch eine ständige Bereitschaft, universelle Ansprüche mit spezifischen Charakteristika zu vermitteln und aneinander anzupassen.

Dazu ist aber auch gleichzeitig nötig, die Dimension des Sollens nicht in ihrer Absolutheit und Kompromisslosigkeit wahrzunehmen. Ein bedeutsamer Schritt kann vollzogen werden, indem das Sollen nicht als Grund zur bloßen Verneinung

³³ Ibid., S. 446 f. (GW, IX, S. 327 f.).

³⁴ Ibid., S. 317 (GW, IX, S. 232).

und Ablehnung der bestehenden Welt betrachtet wird, sondern als unmittelbarer Grund zum Handeln gilt.³⁵ Dies kann zum Beispiel erlangt werden, wenn die praktische Rationalität (und der praktische Syllogismus) im Sinne Aristoteles auf eine Handlung schließt (Man soll die Situation x haben. Um x zu haben, müssen wir y tun. Schluss: Wir tun y), und wenn das Handeln überhaupt, im Sinne des durch das Denken geleiteten Tuns, als zentrale Komponente des Begriffs des Menschen und seiner Verwirklichung aufgefasst wird.³⁶ Darüber hinaus, anstatt an einem ganzheitlichen alternativen moralischen Weltbild festzuhalten, sollte eher eine schrittweise Verwirklichung in Betracht kommen, die ständig überprüft und nicht nur auf logische Argumente, sondern auch mögliche empirisch auftretende Folgen beachtet. Eine streng abstrakt-allgemeine Rationalität, die auf ein absolutes Sollen hinausläuft und dabei die Wirklichkeit in ihrer Bestimmtheit aus dem Auge verliert, riskiert in jedem Moment, sich in absurde, irrationale und widersprüchliche Konsequenzen zu verstricken, oder sogar selbst die höchste Irrationalität hervorzubringen. Die Wahrnehmung eines Sollens, das sich ständig spezifiziert und bestimmt, den unterschiedlichen Instanzen Rechnung trägt, durch eine prüfende und vergleichende, verbindende und vermittelnde Vernunft unterstützt wird und sich der Pluralität der Standpunkte sowie den empirischen Begebenheiten nicht prinzipiell verschließt, kann das Umschlagen ins Irrationale verhindern und sogar einen flexibleren Umgang mit den unterschiedlichen kulturellen Konstellationen sowie einzelnen Angelegenheiten gestatten, die ansonsten als irrational bewertet werden bzw. zu irrationalen Ergebnissen führen könnten.

Literaturverzeichnis

- Apel, Karl Otto: »Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik«. In: Ders.: *Transformation der Philosophie*. 2 Bde. Frankfurt a. M. 1973.
- Aristoteles: *Aristotle's De Motu Animalium*. Hrsg. v. Martha Nussbaum, Princeton 1978.
- : *Die Nikomachische Ethik*. Hrsg. v. Rainer Nickel, Düsseldorf 2001.
- Binkermann, Christoph: *Theorie der praktischen Freiheit*. Berlin 2007.
- Foucault, Michel: *Histoire de la folie à l'âge classique; Folie et déraison*. Paris 1961.
- Gil, Thomas: *Ethik*. Stuttgart-Weimar 1993.
- : *Praktische Rationalität*. Berlin 2002.
- Habermas, Jürgen: *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt a. M. 1983.
- : *Erläuterungen zur Diskursethik*. Frankfurt a. M. 1991.
- Hare, Richard M.: *Freedom and Reason*. Oxford 1963.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Gesammelte Werke*. Hrsg. v. der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Hamburg 1968ff.
- : *Werke* in 20 Bde. Hrsg. V. Eva Moldenhaure und Karl Markus Michel, Frankfurt a. M. 1986.

³⁵ Vgl. dazu: Schaber, Peter: *Moralischer Realismus*, München, Alber, 1997, S. 161 ff.

³⁶ Vgl. dazu: Binkermann, Christoph: *Theorie der praktischen Freiheit*, Berlin, de Gruyter, 2007, S. 81 ff., 185 ff.

- Höffe, Otmar: *Lexikon der Ethik*. München 1992.
- Jeske, Diane: *Rationality and Moral Theory*. New York-London 2008.
- Kant Immanuel: *Gesammelte Schriften*. Akademie-Ausgabe. Hrsg. v. der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1900ff.
- Kwon, Su-Hyeon: *Zwischen Universalismus und Partikularismus*. Marburg 2008.
- MacIntyre, Alasdair: *After Virtue. A Study in Moral Theory*. Notre Dame, Ind. 1981.
- Nussbaum, Martha: *Cultivating Humanity*. Cambridge, Mass. 1997.
- Rousseau, Jean-Jacques: *Diskurs über die Ungleichheit*. Paderborn-München. Hrsg. v. Heinrich Meier, 6. Aufl. 2008.
- : *Emil oder über die Erziehung*. Paderborn-München. Hrsg. v. Ludwig Schmidts, 13. Aufl. 1998.
- Rózsa, Erzsébet: *Versöhnung und System*. München 2005.
- Schaber, Peter: *Moralischer Realismus*. München 1997.
- Shaftesbury, Anthony – Cooper Ashley: *Characteristics of men, manners, opinions, times*. 3 Bde. Basel 1790.

Die Dialektik der anakreontischen Aufklärung

Aspekte der Rationalisierung bürgerlicher Sexualität um 1760

Christoph Schmitt-Maaß

I Vorüberlegungen

Denis Diderot, der als einer der maßgeblichen Vertreter einer auf Rationalität gründenden Aufklärung gelten kann, stellt dar, wie ihm angesichts von Greuzes Gemälde *Jeune fille qui envoie un baiser par la fenêtre et qui brise des fleurs* (bekannter geworden unter dem Kurztitel *Le baiser envoyé*) auf dem Salon de Paris von 1769 die Vernunft versagt: »Il est impossible de vous peindre toute la volupté de cette figure; ses yeux, ses paupières en sont chargés. Quelle main que celle qui a jeté ce baiser! Quelle physionomie! quelle bouche! quelle lèvres! quelles dents! [...] Elle est ivre, elle n'y est plus, elle ne sait plus ce qu'elle fait, ni moi presque ce que j'écris.... [...] C'est un tableau à tourner la tête, le vôtre même qui est si bonne.«¹ Die Ratio kapituliert scheinbar vor erotisierter Körperlichkeit in sublimierter, da künstlerisch gebundener Form. Wirklich? Oder stellen die Künste in der ihnen eigenen Reflexion dieses Rationalitätsverlustes nicht vielmehr den Rahmen zur Aushandlung eines als irrational geltenden Diskurses? In dieser unter dem Schlagwort der »Dialektik der Aufklärung« geführten Debatte kommt Literatur der Stellenwert einer »Verbürgerlichung der Aufklärung« zu. Folgt man der einschlägigen Forschungsliteratur, so erweist sich die deutsche Aufklärung in ihrem Verhältnis zur Sexualität als wenig aufgeklärt; die durch das Rationalitätsdiktat bestimmte

¹ Diderot, Denis: »Salon de 1765«, in: Ders.: *Œuvres complètes*. Bd. XIV: *Beaux-Arts I*. Hrsg. v. Else Marie Bukdahl, Michel Delon, Annette Lorenceau. Paris 1984, S. 276. »Es ist mir schier unmöglich, Ihnen die lüsterne Sinnlichkeit dieses Gesichts zu beschreiben, ihre Augen und Lieder strotzen nur so davon. Was für eine Hand, die den Kuß zuwirft! Was für ein Körper! Was für ein Mund! Was für Lippen! Was für Zähne! [...] Sie ist trunken, sie ist nicht mehr ganz bei sich, sie weiß nicht mehr, was sie tut, genau wie ich kaum noch weiß, was ich schreibe [...] Es verdreht einem ganz und gar den Kopf, auch Ihren, der doch so klug ist.«

Epoche tabuisierte und verdrängte ihre Sexualität als Irrationales.² Wie aber ist andererseits zu erklären, dass gerade die Literatur des 18. Jahrhunderts zugleich der Ort ist, an dem dieses Irrationale ein Forum erhält? Ich meine die expandierende Mode der anakreontische Dichtung, die im Gefüge der Vernunftsepoche lange Zeit bereits von den Zeitgenossen³ wie von der Forschung als antirationalistisch aufgefasst wurde. Schon der Protoaufklärer der deutschen Literatur, Lessing, der selbst als Autor zuerst mit anakreontischen Gedichten in Erscheinung trat,⁴ wurde von Johann Georg Hamann darob als »Sänger der süßlächelnden Lalage«⁵ gescholten; und auch Kant ließ am »Läppischen«⁶ der anakreontischen Dichtung nichts Gutes. Folgt man den Auseinandersetzungen um die anakreontische Dichtung seit der Aufklärung, so lässt sich beobachten, dass dieser nicht nur eine Nähe zur sogenannten Empfindsamkeit oder zum Rokoko unterstellt wird, sondern sie in Dichtung Sexualität als Irrationales zu sublimieren scheint.⁷

Seit wenigen Jahren vollzieht die Forschung unter dem Stichwort der »anakreontischen Aufklärung« einen Paradigmenwechsel,⁸ an den ich anschließen möchte. Anhand ausgewählter Texte soll anakreontische Dichtung einer Neubewertung unterzogen und als literarisches Dispositiv einer ›Codierung von Intimität‹⁹ interpretiert werden. Ich referiere die literaturwissenschaftliche Neupositionierung,¹⁰ indem ich fünf Thesen für mein eigenes Vortragsgebiet aufstelle. (1) Zu zeigen wird sein, dass anakreontische aufgeklärte Dichtung Sexualität weni-

² So die Leitthese der (leider immer noch) unveröffentlichten Habilitationsschrift von Reiner Marx: *Aufklärung und Sexualität. Studien zum Sexualitätsdiskurs in der deutschen Literatur des 18. Jahrhunderts* (Saarbrücken 1999).

³ Der Leipziger Gottsched-Kreis opponierte in seiner Berufung auf den Wolfianismus zwangsläufig gegen den empfindsam wie pietistisch fundierten halleschen Anakreontismus, vgl. Zeman, Herbert: *Die deutsche anakreontische Dichtung. Ein Versuch zur Erfassung ihrer ästhetischen und literarhistorischen Erscheinungsformen im 18. Jahrhundert*. Stuttgart 1972 (Germanistische Abhandlungen 38), S. 169.

⁴ Marx, Reiner: »Anakreontik als lyrische Initiation. Zu Lessings *Kleinigkeiten* und Goethes *Annette*.« In: Matthias Luserke, Reiner Marx, Reiner Wild (Hrsg.): *Literatur und Kultur des Rokoko*. Göttingen 2001, S. 135–145.

⁵ Hamann, Johann Georg: »Sokratische Denkwürdigkeiten.« *Aesthetica in nuce*. Hrsg. v. Sven-Aage Jørgensen. Stuttgart 1983, S. 97.

⁶ Kant, Immanuel: »Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen.« [1764]. In: Ders.: *Werke in zehn Bänden*. Bd. 2. Hrsg. v. Wilhelm Weischedel. Darmstadt 1968, S. 825–884, hier S. 834.

⁷ Eine Deutungstradition, die sich von Norbert Elias herschreibt, vgl. Sauder, Gerhard: »Empfindsamkeit – sublimierte Sexualität.« In: Klaus P. Hansen (Hrsg.): *Empfindsamkeiten*. Passau 1990, S. 167–177.

⁸ Vgl. den wegweisenden Sammelband Manfred Beetz, Hans-Joachim Kertscher (Hrsg.): *Anakreontische Aufklärung*. Tübingen 2005 (Hallesche Beiträge zur Europäischen Aufklärung Bd. 28).

⁹ Luhmann, Niklas: *Liebe als Passion. Zur Codierung der Intimität*. Frankfurt a. M. ²1983. Luhmann bestreitet ein Interesse an Sexualität im Deutschland des 18. Jahrhunderts (S. 145).

¹⁰ Verbunden mit einem Arbeitsprogramm hat Matthias Luserke-Jaqui [»Anakreontik und Rokoko – Thesen zur Forschung oder Lesarten der AnakreoRokokontik.« In: Beetz

ger als Irrationales sublimiert als vielmehr aushandelt, indem sie das Eigene als das Fremde auslagert, es figural ausgestaltet und berechenbar hält.¹¹ (2) Die Allianz zwischen Autor, Text (Figur) und Leser verwischt die Grenzen von Autor und Leser¹² und (3) ermöglicht so den Prozess einer Entdeckung des Körpers des Bürgers.¹³ (4) Anakreontische Literatur wird in dieser Perspektive kein fiktionales Gegenbild zur historischen Wirklichkeit – folglich auch kein irrationaler Gegenpol zur Aufklärung –, sondern als inszenierte Kultur diese Wirklichkeit selbst.¹⁴

2 Für eine Lektüre anakreontischer Lyrik als ›scriptometrische Anthropologie‹ – gegen Foucault

Anakreontische Aufklärung, wie ich sie begreife, ist in einen breiteren anthropologischen Kontext eingebettet, der in gewisser Weise einen Gegendiskurs zu Michel Foucaults These von der Rationalisierung und Sublimierung der bürgerlichen Sexualität formiert. Ich meine mich zu erinnern, dass Hans-Peter Duerr in seinem *Mythos vom Zivilisationsprozeß* geschrieben hätte, Foucault habe mit *Sexualität und Wahrheit* weniger eine Diskursanalyse der Sexualität geleistet, als vielmehr eine Analyse der Vorstellung männlicher weißer Homosexueller davon, was Sexualität sei – ich nehme diese Kritik auf, um vorweg mit Matthias Luserke für eine ›scriptometrische Anthropologie‹ zu plädieren. Was ist damit gemeint? Rokokoliteratur – und ihr gehört in irgend einer Weise die Anakreontik zu – verschriftlicht den Menschen. Indem das Eigene als das Andere imaginiert wird, wird mitnichten die Sexualität unterdrückt und durch Literatur kompensiert. Rokokoliteratur wirkt vielmehr als kulturelles Dispositiv, indem sie die Inszenierung von Kultur als Text ermöglicht. Literatur bringt diese Kultur also erst hervor. Foucault und mit ihm weite Teile der Diskursanalyse verwechseln, daß es sich also nicht um Repression oder Emanzipation von Sexualität, sondern »um Konfrontation zwischen einem materiellen Kulturverständnis und einer literalen Kultur«¹⁵ handelt. Anakreontische Dichtung wäre in dieser Perspektive kein fiktionales Gegenbild zur historischen Wirklichkeit, sondern deren inszenierte Kultur – und damit weder Kompensation noch Emanzipation von Sexualität.

– Kertscher 2005, S. 19–31] die im folgenden referierten Thesen im einzelnen exemplifiziert. Aus diesem Beitrag werde ich – mehr als der Anstand gebietet – ausführlich zitieren, um anschließend dessen Thesen am Gegenstand einer Bewährungsprobe zu unterziehen.

¹¹ Luserke – Wild – Marx 2001, S. 29.

¹² Ibid., S. 28 f.

¹³ Ibid., S. 29.

¹⁴ Ibid., S. 30.

¹⁵ Ibid., S. 29 f.

3 Der Kuss als Leibmetapher und inszenierte Kultur

Dies ist die Vorgabe, unter der meine Lektüren anakreontischer Lyrik im Folgenden steht. Als befremdlich mag der heutige Leser die inflationär gebrauchte Kuss-Metaphorik anakreontischer Lyrik empfinden – sie ist aber nicht nur metaphorisch-lyrische Überhöhung, sondern findet ihre Entsprechung in der Alltagskultur der Anakreontiker. So lädt Klopstock Gleim nicht nur zu einem Kaffee, sondern auch »auf einen Kuss«¹⁶ ein, ruft gar den »gemeinschaftlichen anakreontischen Kuß«¹⁷ aus.

Was sich hier ausbreitet, mutet zunächst wie eine Gegenkultur zur Rationalität der Aufklärung an. Diese unterwirft 1728 – also 22 Jahre, bevor Klopstock sein ›Lippenbekenntnis‹ äußert – das Küssen noch einer strengen zivilisatorischen Reglementierung: in seiner *Einleitung zur Ceremoniel-Wissenschaft der Privat-Personen*¹⁸ – also für das Bürgertum – beschreibt Julius Bernhard von Rohr (unter Bezugnahme auf Johann Friedrich Hekelius' ein Jahr zuvor erschienene *Historisch-Philologische Untersuchung Von der mancherley Arten und Absichten der Küsse*)¹⁹ ausschließlich Hand- und Wangenkuß, »nicht auf den Mund, sondern auf den Backen« dürfe man ausschließlich die Dame küssen;²⁰ Männerküsse verwirft er vollends. 16 Jahre später (1744/45) veröffentliche Gleim seine progressive, sozial engagierte Jugendpoesie unter dem Titel *Versuch in Scherzhaften Liedern* als Gründungsdokument der deutschen Anakreontik, das den Kuss in der Dichtung als Kommunikationsmedium einführt und so zahlreiche Nachahmer findet. 1749 – 21 Jahre nach v. Rohrs Verdikt gegen die Küsse unter ›Privat-Personen‹ – erscheint im 129. Stück der moralischen Wochenschrift *Der Gesellige* eine aktualisierte Abhandlung über das Küssen von Georg Friedrich Meier, die zugleich eine neue »Zeichenlehre der Zärtlichkeit«²¹ entwirft: »Von allen Dingen muß ich des Kusses Erwehung thun.

¹⁶ Klopstock an Gleim, 22. 6. 1750, Klopstock, Friedrich Gottlieb: *Werke und Briefe*. Historisch-kritische Ausgabe. Abt. Briefe: Bd. 1: Briefe 1738–1750. Hrsg. v. Horst Gronemeyer. Berlin, New York 1979, S. 95.

¹⁷ Klopstock an Gleim, 16. 6. 1750 (ibid.).

¹⁸ Rohr, Julius Bernhard von: *Einleitung zur Ceremoniel-Wissenschaft der Privat-Personen* [1728], hrsg. u. komm. v. Gotthardt Frühsorge. Leipzig 1990, S. 380.

¹⁹ Hekelius, Johann Friedrich: *Historisch-Philologische Untersuchung Von der mancherley Arten und Absichten der Küsse*. Vormahls in Lateinischer Sprache beschrieben vom dem gelehrten Polyhistore, Herrn Jo. Frid. Hekelio, anietzo aber wegen der Curiosité ins Teutsche übersetzt und hin und wieder vermehret durch Gotthilf Wernern. Chemnitz 1727. Nachdruck Grimma 1872.

²⁰ In der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts überwiegt die medizinale und juristische Einschätzung, daß Küssen schädlich sei, vgl. Christian Ulrich Grup: *Comentatio svccincta ad l. si a sponso 16. c. de donationibvs ante nuptias qva legis sententiam plenus declarat*, [...] oscvlo verginitatem delibari, Daß die Jungferschafft durch einen Kuß verlohren gehe | [...]. Jena: Werter 1714; Petersen, Johann Christian: *Disputatio juridica circularis: de osculo nocivo vulgo | Vom Schädlichen Kuß [...]*. Rostock: Weppling 1704.

²¹ Verweyen, Theodor: »Emanzipation der Sinnlichkeit im Rokoko? Zur ästhetik-theoretischen Grundlegung und funktionsgeschichtlichen Rechtfertigung der deutschen Anakreontik.« In: *Germanisch-Romanische Monatsschrift* (1975), S. 276–306, hier S. 302.

Ein brünstiger, feuriger und sanfter Kuß erweckt in dem ganzen Bezirke des Mundes eine Empfindung, die ungemein angenehm ist, und er ist daher der allgewöhnlichste und natürlichste Ausbruch der Zärtlichkeit. Dadurch beweisen verliebte Leute einander die Zärtlichkeit ihrer Liebe; und häufige *anakreontische* Küsse sind am mächtigsten, das Herz bis auf den Grund zu rühren. Selbst zärtliche Freunde können nicht unterlassen, einander häufig zu küssen; und wir setzen in unserer Gesellschaft einen großen Werth auf unsere freundschaftlichen Küsse.«²²

Was war in diesen 21 Jahren passiert? Offensichtlich hatte es einen entscheidenden kulturgeschichtlichen Umbruch gegeben – die Rationalisierung und Reglementierung der neuzeitlichen Sexualität war durch ein neues Dichtungsideal, das zugleich sozialpolitisch fundiert war, aufgeweicht (man könnte auch sagen: diskursiv formiert) worden. Doch nicht nur das: Der metaphorisch gebrauchte Kuss erlaubt eine poetologische Reflexion auf die Verfasstheit anakreontischer Dichtung. So formuliert Klopstock in seiner *Elegie* (1751) auf die Hochzeit seines Freundes Christian Ludwig Schmidt ein poetologisches Kußprogramm:

Auch die hört dich vielleicht, die mehr als scherzende Lieder,
Die im prophetischen Klang tönende Lieder empfind't.
Aber du, glücklicher Freund, mit deiner jungen Geliebten,
Höret mich an diesem festlichen Abend nur nicht!
Ihr fühlt mehr, als Lieder euch lehren, und laßt es dem Dichter,
Daß er von Küssen entfernt, anderer Küsse besingt,
Freund, ein einziger Blick, von einer Seele begeistert,
Die von der süßen Gewalt ihrer Empfindungen bebt;
Und ein Seufzer, mit vollem Verlangen, mit voller Entzückung,
Ausgedrückt, auf einen zitternden blühenden Mund,
Ein beseelender Kuß, ist mehr, als hundert Gesänge,
Mit ihrer ganzen langen Unsterblichkeit werth.²³

Selbstbändigung ist nötig, wo inhaltlich freizügig die Begegnung der Körper thematisiert wird: im Hochzeitscarmen ist vom Freundschaftskuss auf die Hochzeitsnacht zu schließen – der anakreontische Freund tritt in Konkurrenz zur Verlobten und Ehefrau. Formal wird der Diskurs kontrolliert, indem die sprachlichen, stilistischen, motivischen und metrischen Mittel strenger Kontrolle unterworfen werden. »Auf diese Weise wird kulturell gebändigt, was auf der Ebene einer Geschichte der Körper bedrohlich erscheint.«²⁴ Bereits dem Gründungsdokument der deutschen Anakreontik, Gleims *Versuch in Scherzhaften Liedern*, ist die Dialektik von Küsenwollen und Dichtenkönnen zutiefst eingeschrieben. So schreibt Gleim in *Die Probe*: »Dein Kuß, und nicht dein Lied beweist: | Wie treu, wie liebenswert du

²² Anon.: »Zeichen und Mittel der Zärtlichkeit.« In: Der Gesellige III. Theil, 129. Stück, Halle 1749, S. 273–278, hier S. 274.

²³ Klopstock, Friedrich Gottlieb: »Elegie«, in: Klopstocks Oden und Elegien. Faksimiledruck der bei Johann Georg Wittich in Darmstadt 1771 erschienenen Ausgabe. M. e. Nachw. u. Anm. Hrsg. v. Jörg-Ulrich Fechner. Stuttgart 1974, S. 85–88, hier S. 85 f.

²⁴ Luserke – Wild – Marx 2001, S. 27.

seist.«²⁵ Und wenige Zeilen später heißt es: »Dein Lied verdient kein Gehör, | Dein Kuß beweist mir zehnmahl mehr.«²⁶ Die Dialektik von Kuss und Lied, von Mund und Gesang, von Lippen und Sprechen zieht sich durch das gesamte Werk der Anacreontiker. Hier wird nicht nur der Körper entdeckt, sondern als Mittel der poetischen Evokation wie Reflexion thematisiert.

Gleichwohl können Küsse in der Anacreontik nicht als Teil des erotischen Vorspiels (also lebensweltlich) gedeutet werden, sondern als »Maßnahmen der Vermeidung, der Linderung und des Ersatzes des sexuellen Aktes«²⁷ gelten, erlauben sie doch zugleich eine Rationalisierung des Körpers, indem sie poetologische Reflexionen leisten: der Kuss verbindet gleichsam den (eigenen) Kopf mit dem (fremden) Körper.²⁸ Diese Reflexionsfähigkeit wird von der Spätaufklärung beschnitten und in der Folge das rationalistische Potential des Kusses reduziert. Nicht nur in der polemischen Auseinandersetzung mit den Anacreontikern, sondern auch in deren ausbleibenden lebensweltlichen Vermittlung bleibt das Programm einer anacreontischen Aufklärung auf halben Wege stecken. So kann Adolph Freiherr von Knigge 1790 in seinem *Umgang mit Menschen* wieder vor der Zurschaustellung von Gefühlen warnen – ein deutlicher Seitenhieb auf Empfindsamkeit und Anacreontik: »Reiche nicht jedem Deine rechte Hand dar. Umarme nicht jeden. Drücke nicht jeden an Dein Herz.«²⁹

4 Vom Mund zum Leib: Körperlichkeit und Sexualität in anacreontischer Dichtung

Betrachtet man aber die Literatur der Jahre um 1760, so wird deutlich, dass die Perspektive einer Rationalisierung der bürgerlichen Sexualität mit einem Fragezeichen zu versehen ist. Vielmehr markiert die überreiche Kussmetaphorik den Ort, an dem der Diskurs um Rationalität und Irrationalität von Körperlichkeit und Sexualität ausgehandelt wird. Der Übergang vom Mund zum Leib scheint fließend, doch gerade in der überreichen Kuss-Metaphorik der Anacreontiker drückt sich am klarsten das Bedürfnis aus, den Diskurs über Körper nicht nur zu evozieren, sondern an das Medium der Aussprache – die Lippen – rückzubinden. Haben die unentwegten Küsse etwas von ihrer Körperlichkeit eingebüßt, so stellen sie doch eine anthropologische Legitimation des Leibes und seiner Sexualität, wie sie im Umkreis des Zweiten Halleschen Dichterkreises um 1750 medizinisch – zugleich

²⁵ Gleim, Johann Wilhelm Ludwig: *Die Probe*, in: Ders.: *Ausgewählte Werke*. Hrsg. v. Walter Hettche. Göttingen 2003, S. 22.

²⁶ *Ibid.*, S. 21.

²⁷ Borgstedt, Thomas: »Kuß, Schoß und Altar. Zur Dialogizität und Geschichtlichkeit erotischer Dichtung.« In: *Germanisch-Romanische Monatsschrift* 44 (1994), H. 3, S. 288–324 und 45 (1995), H. 1, S. 104–109.

²⁸ Moutadon, Alain: *Der Kuß. Eine kleine Kulturgeschichte*. A. d. Frz. v. Sonja Finck. Berlin 2006, S. 84.

²⁹ Knigge, Adolph Freiherr von: *Über den Umgang mit Menschen* [1790], hrsg. v. Gert Ueding. Frankfurt a. M. 1977, S. 67.

aber auch ästhetisch – reflektiert wurde.³⁰ In anakreontischer Lyrik kann ein Aspekt des Leibes thematisiert werden, der in der lyrischen Produktion der Jahre um 1760 weitgehend ausgeklammert scheint: seine Fleischlichkeit. So beschreibt Johann Peter Uz seine *Geliebte* 1754 folgendermaßen:

Allzujung taugt nur zum Spielen!
 Fleischigt sey sie anzufühlen,
 Und gewölbt die weiße Brust.
 Die Brunette soll vor allen
 Mir gefallen:
 Sie ist feuriger zur Lust.³¹

An anderer Stelle fragt Uz:

Was dachte die Natur, uns einen Leib zu bilden,
 Den bunter Nelken Glanz in lachenden Gefilden,
 Und ihr gewürzter Hauch, der Nachtigallen Schlag,
 Der Pfirsich saftig Fleisch, empfindlich reizen mag?
 Ist fies, die unsern Leib mit junger Schönheit schmücket,
 Und uns ein Auge giebt, das dieser Schmuck entzücket,
 Das für die Grazien nicht blind, gleich Thieren, ist,
 Und fröhlich glänzend sieht, was Liebe feurig küßt?
 Wer siehts und zweifelt noch, ob sie vergnügen wollte?
 Verband sie nicht mit Lust, was uns erhalten sollte?
 Die Speise, die uns nährt, ergötzt auch unsern Mund³²

Wie in anderen Gedichten erscheint diese Körperlichkeit also ähnlich ambivalent wie der Kuss³³ – als Ideal oder als Traum.³⁴ Mehr noch als die Verwendung von

³⁰ Zu verweisen ist zudem auf den ersten deutschen Anakreon-Philologen und Hallenser Geschichtsprofessor Christ, Johann Friedrich: *Noctes academicae observationibus ad rem litterariam miscellis et coniecturis expositae specimen II. [...]*, Halle, Magdeburg: Hilliger 1727, Obs. XI, S. 138–163.

³¹ Uz, Johann Peter: »Die Geliebte.« In: Ders.: *Sämtliche Poetische Werke*. Leipzig: Dyck 1768, Erster Band, S. 70. Die auf Anraten Gleims zensierte Version hat noch: »Dauerhaft sey die Brunette, | Wenn im Bette | Lieb und Jugend auf sie dringt. (Vgl. J. P. Uz: *Sämtliche poetische Werke*. Hrsg. v. August Sauer. Nachdruck der Ausgabe Stuttgart 1890, Darmstadt 1964, S. 63).

³² Uz, Johann Peter: »Versuch über die Kunst stets fröhlich zu seyn.« In: A. a. Ø., *Zweyter Band*, S. 31 f.

³³ Vgl. Moutadon, Alain: *Der Kuß. Eine kleine Kulturgeschichte*. A. d. Frz. v. Sonja Finck. Berlin 2006. Bereits Johann Heinrich Zedlers Universal-Lexikon inventarisiert neben dem *Osculum proditorium* (Judas=Kuß) den *Osculum Amoris* (Liebes=Kuß) und den *Osculum Fatuum* (geiler Kuß), vgl. *Grosses vollständiges | Universal- | Lexicon | Aller Wissenschaften und Künste, | [...] | Fünf und Zwanzigster Band, [...] | Leipzig, Halle: Zedler 1740, Sp. 2089–2094.*

³⁴ Beetz, Manfred: »Von der galanten Poesie zur Rokokolyrik. Zur Umorientierung erotischer und anthropologischer Konzepte in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts.« In: Luserke – Wild – Marx 2001, S. 33–61.

Kuss-Metaphern scheint aber die Thematisierung der Leiblichkeit in einen weiteren anthropologischen Rahmen eingebunden zu sein. Die Lyrik, die in der Nachfolge Anakreons ab ca. 1760 entsteht, legitimiert Körperlichkeit und Sexualität anthropologisch als heikle Balance widerstreitender Kräfte: *Das Vergnügen* folgt bei Johann Nikolaus Götz »nur den sanften Trieben der Natur« und pendelt daher zwischen »Tugend und Verstand«;³⁵ Johann Peter Uz verwirft die platonische Liebe und bindet die befreiten »Begierden« an »Verstand« und »Tugend«;³⁶ und Johann Wilhelm Ludwig Gleim kennt den Konflikt der »Gewalt der Sinnen« und der »Tugend meiner Brust«.³⁷

Was sich hier herausbildet, ist eine spezifisch Variante der Dialektik der anacreontischen Aufklärung, sozusagen eine Dialektik in statu nascendi: Die Kussmetaphorik erlaubt die poetologische Reflexion auf die Lyrikproduktion; die daraus abgeleitete Dialektik von Körper und Geist wird zurückgebunden an das lyrische Sprechen, das einzig in der Lage scheint, den Widerstreit zwischen Verstand und Gefühl zu verhandeln; dieser Widerstreit wird von den Anacreontikern nun jedoch nicht aufgelöst (etwa durch einen sublimierend wirkenden Rationalisierungsgestus), sondern in lyrischer Form präsent gehalten.

Diese Dialektik der anacreontischen Aufklärung spiegelt den Diskurs der um 1750 bei Alexander Gottlieb Baumgarten formierten Ästhetik anthropologisch wie poetologisch zurück. So postulieren Johann Christian Bolten *Gedanken zu psychologischen Curen* von 1751: »Allein, eine Wissenschaft, wie die Aestetick ist, daraus man eben so wol lernen kan, eine Anacreontische Ode zu machen, als Gemüthskrankheiten zu curieren, würde vielleicht manchen Geistlichen viel zu fleischlich und zu weltlich scheinen, als daß er sie nur in seiner Bibliothek leiden solte, viel weniger sich zu bemühen in Ausübung derselben eine Fertigkeit zu erhalten.«³⁸ Damit formuliert der medizinische Diskurs, was bereits die anacreontische Dichtung implizit andeutete: im Rahmen einer anthropologisch verstandenen Ästhetik vollzieht sich die anacreontische Aufklärung in Bewältigung des dialektischen Widerspruchs von Seele und Leib.³⁹ Erotik stellt in der Anacreontik des 18. Jahrhunderts ein ganzheitliches psychophysisches Phänomen dar, das die halleschen Psy-

³⁵ Götz, Johann Nikolaus: *Vermischte Gedichte*. Teil 1–3. Hrsg. v. Karl Wilhelm Ramler. Mannheim: Schwansche Hofbuchhandlung 1785, Bd. 1, S. 48.

³⁶ Uz, Johann Peter: *Sämtliche poetische Werke*. Hrsg. v. August Sauer. Nachdruck der Ausgabe Stuttgart 1890. Darmstadt 1964, S. 109.

³⁷ Johann Wilhelm Ludwig Gleim: *Belinde*, a. a. O., S. 53.

³⁸ Bolten, Johann Christian: *Gedanken zu psychologischen Curen*. Halle: Hemmerde 1751. Vorrede [Bl. A8^r]. Vgl. zum Zusammenhang von diätischer Literatur und anacreontischem Geselligkeitsideal Mauser, Wolfram: »Anakreon als Therapie? Zur medizinisch-diätischen Begründung der Rokokodichtung.« In: Ders.: *Konzepte aufgeklärter Lebensführung. Literarische Kultur im frühmodernen Deutschland*. Würzburg 2000, S. 300–329.

³⁹ Vgl. Zelle, Carsten: »Sinnlichkeit und Therapie. Zur Gleichursprünglichkeit von Ästhetik und Anthropologie um 1750.« In: Ders. (Hrsg.): »Vernünftige Ärzte«. Halle: Halleische Psychomediziner und die Anfänge der Anthropologie in der deutschsprachigen Frühaufklärung. Tübingen 2001 (Halleische Beiträge zur Europäischen Aufklärung 19), S. 5–24.

chomediziner aus der Schule Stahls im engen »Commercium zwischen Seel und Leib«⁴⁰ fundieren. Das Irrationale wird nicht etwa – wie in der Spätaufklärung – durch Begriffe, noch – wie im halleschen Pietismus – durch Zucht rationalisiert, sondern sinnlich ästhetisiert. Literatur wird – in den Worten Alexander Gottlieb Baumgartens – eine neue »Wißenschaft der Verbeßerung sinnlicher Erkenntnis«.⁴¹

Die anakreontische Anthropologie umfasst Leib und Seele und damit den ganzen Menschen – sie thematisiert aber zugleich den Widerstreit von Sinn und Sinnlichkeit. Indem sie die menschliche Sexualität nicht als Irrationales exkludiert, stellt diese anakreontische Anthropologie eine Ergänzung zum cartesianischen Dualismus dar; und indem sie die Dialektik von Leib und Seele poetologisch reflektiert, justiert sie den Diskurs vom »ganzen Menschen«. Emphatisch könnte man formulieren, dass die Gedichte der Anakreontiker nicht nur den Leibdiskurs formieren, sondern den Leib quasi in einem illokutiven Sprechakt erstehen lassen. Sie rationalisieren dadurch den Körper, legitimieren zugleich aber Dichtung als rational; und vice versa, sie verweisen auf die irrationalen Anteile körperlichen Begehrens und Erkennens und legitimieren damit Dichtung als Ort, der die dialektische Spannung aushält.

5 Rationalisierung des Irrationalen: Strategien der anakreontischen Liberalität

Zu beobachten ist folglich, dass in der frühen Phase anakreontischer Dichtung (also bis ca. 1760) ein neues Modell erprobt wird, das den Menschen als Geschlechtswesen begreift. Dies geschieht mittels einer ambivalenten Strategie, die die bestehenden Normen scheinbar anerkennt und nur vorsichtig liberalisiert. Ab 1760 lockert sich diese Strategie, wohl nicht zuletzt, weil die neuen Normen Geltung erlangt haben.⁴² Im Zuge einer anthropologischen Wende, die sich nicht

⁴⁰ So der Stahl-Schüler Johann Andreas Roeper: *Die Würckung der Seel In den Menschlichen Körper. Nach Anleitung der Geschichte eines Nacht-Wanderers. Aus vernünftigen Gründen erläutert*, Halberstadt: Friderich 1748, S. 26. Vgl. Mauser, Wolfram: »Anakreon als Therapie? Zur medizinisch-diätetischen Begründung der Rokokodichtung.« In: *Lessing-Yearbook XX* (1988), S. 87–120, hier S. 98.

⁴¹ Baumgarten, Alexander Gottlieb: *Philosophische Briefe von Aletheophilus*, Frankfurt, Leipzig: [s. n.] 1741, 2. Schreiben, S. 5–8, hier S. 7. Zu Baumgartens weiteren und literarischen Ästhetikbegriff vor 1750 vgl. Strube, Werner: »Baumgartens Ästhetik als Transformation seiner Theorie des Gedichts.« In: Ernst Rohmer, Werner Wilhelm Schnabel, Gunther Witting (Hrsg.): *Texte, Bilder, Kontexte. Interdisziplinäre Beiträge zur Literatur, Kunst und Ästhetik der Neuzeit*. Heidelberg 2000, S. 21–41; sowie Verweyen, Theodor – Witting, Gunther: »Zum philosophischen und ästhetisch-theoretischen Kontext der Rokoko-Anakreontik (mit einem unbekanntem Brief A. G. Baumgartens an J. W. L. Gleim im Anhang).« In: Ernst Rohmer (Hrsg.): *Dichter und Bürger in der Provinz. Johann Peter Uz und die Aufklärung in Ansbach*. Tübingen 1998 (Frühe Neuzeit 42), S. 1–30.

⁴² Vgl. Richter, Karl: »Die Legitimierung der Sexualität in Gedichten des Rokoko.« In: *Beetz – Kertscher 2005*, S. 63–76, hier S. 64.

ungefähr im Kontext des Zweiten Halleschen Dichterkreises vollzieht,⁴³ schaltet die anakreontischen Aufklärung den irrationalen Sinnlichkeitsdiskurs um: Nicht im Sinne eines Lockeschen Empirismus, sondern (1) im Sinne einer gesteigerten Reflexionsfähigkeit auf die eigene poetische Produktion und (2) im Sinne einer anakreontischen Anthropologie.

Die liberalen poetischen Vorstöße, die auf eine anthropologische Wende zielen, fangen in ihrer Ästhetisierung dessen, was bislang unaussprechbar blieb, auch die Ambivalenz ihres Unternehmens ein: mitnichten geht es ihnen um eine lebensweltliche Formierung der angesprochenen Kuss- und Leibesdiskurse, um eine Realisierung liberaler Libido im bürgerlichen Leben.⁴⁴ In der »behutsamen Emanzipation von Körperlichkeit und Sexualität«⁴⁵ bleibt einer Dialektik der Aufklärung eingeschrieben, die den *Prozess der Zivilisation* zwar entscheidend voranbringt,⁴⁶ das Verhältnis von Rationalität und Irrationalität zugleich aber poetologisch zu reflektieren versteht – und damit vornehmlich eine anthropologisch fundierte poetische und weniger eine lebensweltliche Praxis als Novum installiert.

Literaturverzeichnis

- Baumgarten, Alexander Gottlieb: *Philosophische Briefe von Aletheophilus*. Frankfurt, Leipzig: [s. n.] 1741.
- Anon.: Zeichen und Mittel der Zärtlichkeit. In: *Der Gesellige* III. Theil, 129. Stück, Halle 1749, S. 273–278.
- Beetz, Manfred – Kertscher, Hans-Joachim (Hrsg.): *Anakreontische Aufklärung*. Tübingen 2005 (Hallesche Beiträge zur Europäischen Aufklärung Bd. 28).
- Beetz, Manfred: Von der galanten Poesie zur Rokokolyrik. Zur Umorientierung erotischer und anthropologischer Konzepte in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts. In: (Hrsg.) Luserke, Matthias – Marx, Reiner – Wild, Reiner: *Literatur und Kultur des Rokoko*. Göttingen 2001, S. 33–61.
- Bolten, Johann Christian: *Gedanken zu psychologischen Curen*. Halle 1751.

- ⁴³ Vgl. Zelle, Carsten: »Zwischen Weltweißheit und Arzneiwissenschaft. Zur Vordatierung der anthropologischen Wende in die Frühaufklärung nach Halle.« in: Reinhard Bach, Roland Desné, Gerda Haßler (Hrsg.): *Formen der Aufklärung und ihrer Rezeption*. Tübingen 1999, S. 35–44.
- ⁴⁴ Vgl. Koschorke, Albrecht: »Die Verschriftlichung der Liebe und ihre empfindsamen Folgen. Zu Modellen erotischer Autorschaft bei Gleim, Lessing und Klopstock.« In: Paul Goetsch (Hrsg.): *Lesen und Schreiben im 17. und 18. Jahrhundert. Studien zur Bewertung in Deutschland, England, Frankreich*. Tübingen 1994 (Script Orolia 65), S. 251–264, hier S. 256.
- ⁴⁵ Richter, Karl: »Die Legitimierung der Sexualität in Gedichten des Rokoko.« In: Beetz – Kertscher 2005, S. 71.
- ⁴⁶ Vgl. Elias, Norbert: *Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen. Bd. 2: Wandlungen der Gesellschaft. Entwurf zu einer Theorie der Zivilisation*, Frankfurt a. M.¹⁴ 1989, S. 397.

- Borgstedt, Thomas: Kuß, Schoß und Altar. Zur Dialogizität und Geschichtlichkeit erotischer Dichtung. In: *Germanisch-Romanische Monatsschrift* 44 (1994), H. 3, S. 288–324 und 45 (1995), H. 1, S. 104–109.
- Christ, Johann Friedrich: *Noctes academicae observationibus ad rem litterariam miscellis et coniecturis expositae specimen II*. [...] Halle, Magdeburg: Hilliger 1727.
- Diderot, Denis: »Salon de 1765.« In: Ders.: *Ceuvres complètes*. Bd. XIV: Beaux-Arts I. Hrsg. v. Else Marie Bukdahl, Michel Delon, Annette Lorenceau, Paris 1984.
- Elias, Norbert: *Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*. Bd. 2: Wandlungen der Gesellschaft. Entwurf zu einer Theorie der Zivilisation. Frankfurt a. M.¹⁴1989
- Gleim, Johann Wilhelm Ludwig: *Ausgewählte Werke*. Hrsg. v. Walter Hettche. Göttingen 2003.
- Götz, Johann Nikolaus: *Vermischte Gedichte*. 3 Bde. Hrsg. v. Karl Wilhelm Ramler. Mannheim: Schwanische Hofbuchhandlung 1785.
- Grup, Christian Ulrich: *Comentatio succincta ad l. si a sponso 16. c. de donationibus ante nuptias qua legis sententiam plenius declarat, [...] osculo verginitatem delibari, / Daß die Jungferschafft durch einen Kuß verlohren gehet [...]*. Jena: Werter 1714.
- Hamann, Johann Georg: *Sokratische Denkwürdigkeiten. Aesthetica in nuce*. Hrsg. v. Sven-Aage Jørgensen. Stuttgart 1983.
- Hekelius, Johann Friedrich: *Historisch-Philologische Untersuchung Von der mancherley Arten und Absichten der Küsse. Vormahls in Lateinischer Sprache beschrieben vom dem gelehrten Polyhistore, Herrn Jo. Frid. Hekelio, anietzo aber wegen der Curiosité ins Teutsche übersetzt und hin und wieder vermehret durch Gotthilf Wernern*. Chemnitz 1727. Nachdruck Grimma 1872.
- Kant, Immanuel: Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen. [1764]. In: Ders.: *Werke in zehn Bänden*. Bd. 2. Hrsg. v. Wilhelm Weischedel, Darmstadt 1968, S. 825–884.
- Klopstock, Friedrich Gottlieb: *Elegie*. In: *Klopstocks Oden und Elegien*. Faksimiledruck der bei Johann Georg Wittich in Darmstadt 1771 erschienenen Ausgabe. M. e. Nachw. u. Anm. hrsg. v. Jörg-Ulrich Fechner. Stuttgart 1974, S. 85–88.
- : *Werke und Briefe*. Historisch-kritische Ausgabe. Abt. Briefe: Bd. 1: Briefe 1738–1750. Hrsg. v. Horst Gronemeyer. Berlin, New York 1979.
- Knigge, Adolph Freiherr von: *Über den Umgang mit Menschen* [1790]. Hrsg. v. Gert Ueding. Frankfurt a. M. 1977.
- Koschorke, Albrecht: Die Verschriftlichung der Liebe und ihre empfindsamen Folgen. Zu Modellen erotischer Autorschaft bei Gleim, Lessing und Klopstock. In: (Hrsg.) Goetsch, Paul: *Lesen und Schreiben im 17. und 18. Jahrhundert. Studien zur Bewertung in Deutschland, England, Frankreich*. Tübingen 1994 (Script Oralia 65), S. 251–264.
- Luhmann, Niklas: *Liebe als Passion. Zur Codierung der Intimität*. Frankfurt a. M. ²1983.
- Luserke-Jaqui, Matthias: Anakreontik und Rokoko – Thesen zur Forschung oder Lesarten der AnakreoRokokontik. In: (Hrsg.) Beetz, Manfred – Kertscher, Hans-Joachim: *Anakreontische Aufklärung*. Tübingen 2005 (Hallesche Beiträge zur Europäischen Aufklärung Bd. 28), S. 19–31.
- Marx, Reiner: Anakreontik als lyrische Initiation. Zu Lessings *Kleinigkeiten* und Goethes *Annette*. In: (Hrsg.) Luserke, Matthias – Marx, Reiner – Wild, Reiner: *Literatur und Kultur des Rokoko*. Göttingen 2001, S. 135–145.
- : *Aufklärung und Sexualität. Studien zum Sexualitätsdiskurs in der deutschen Literatur des 18. Jahrhunderts*. Saarbrücken 1999.
- Mauser, Wolfram: Anakreon als Therapie? Zur medizinisch-diätetischen Begründung der Rokokodichtung. In: *Lessing-Yearbook* XX (1988), S. 87–120.

- : Anakreon als Therapie? Zur medizinisch-diätischen Begründung der Rokokodichtung. In: Ders.: *Konzepte aufgeklärter Lebensführung. Literarische Kultur im frühmodernen Deutschland*. Würzburg 2000, S. 300–329.
- Moutadon, Alain: *Der Kuß. Eine kleine Kulturgeschichte*. A. d. Frz. v. Sonja Finck. Berlin 2006.
- Petersen, Johann Christian: *Disputatio juridica circularis: de osculo nocivo vulgo / Vom Schädlichen Kuß [...]*. Rostock: Weppling 1704.
- Richter, Karl: Die Legitimierung der Sexualität in Gedichten des Rokoko. In: (Hrsg.) Beetz, Manfred – Kertscher, Hans-Joachim: *Anakreontische Aufklärung*. Tübingen 2005 (Hallesche Beiträge zur Europäischen Aufklärung Bd. 28), S. 63–76.
- Roeper, Johann Andreas: *Die Würckung der Seel In den Menschlichen Körper. Nach Anleitung der Geschichte eines Nacht-Wanderers. Aus vernünftigen Gründen erläutert*. Halberstadt: Friderich 1748.
- Rohr, Julius Bernhard von: *Einleitung zur Ceremoniel-Wissenschaft der Privat-Personen [1728]*. Hrsg. u. komm. v. Gotthardt Frühsorge. Leipzig 1990.
- Sauder, Gerhard: Empfindsamkeit – sublimierte Sexualität. In: (Hrsg.) Hansen, Klaus P.: *Empfindsamkeiten*. Passau 1990, S. 167–177.
- Strube, Werner: Baumgartens Ästhetik als Transformation seiner Theorie des Gedichts. In: (Hrsg.) Rohmer, Ernst – Werner Wilhelm, Schnabel – Witting, Gunther: *Texte, Bilder, Kontexte. Interdisziplinäre Beiträge zur Literatur, Kunst und Ästhetik der Neuzeit*. Heidelberg 2000, S. 21–41.
- Uz, Johann Peter: *Sämtliche Poetische Werke*. 2 Bde. Leipzig: Dyck 1768.
- : *Sämtliche poetische Werke*. Hrsg. v. August Sauer. Nachdruck der Ausgabe Stuttgart 1890, Darmstadt 1964.
- Verweyen Theodor – Witting, Gunther: Zum philosophischen und ästhetisch-theoretischen Kontext der Rokoko-Anakreontik (mit einem unbekanntem Brief A. G. Baumgartens an J. W. L. Gleim im Anhang). In: (Hrsg.) Rohmer, Ernst: *Dichter und Bürger in der Provinz. Johann Peter Uz und die Aufklärung in Ansbach*. Tübingen 1998 (Frühe Neuzeit 42), S. 1–30.
- Verweyen, Theodor: Emanzipation der Sinnlichkeit im Rokoko? Zur ästhetik-theoretischen Grundlegung und funktionsgeschichtlichen Rechtfertigung der deutschen Anakreontik. In: *Germanisch-Romanische Monatsschrift* (1975), S. 276–306.
- Zedler, Johann Heinrich (Hrsg.): *Grosses vollständiges Universal-Lexicon Aller Wissenschaften und Künste, [...]*. Fünf und Zwanzigster Band, [...]. Leipzig, Halle: Zedler 1740.
- Zelle, Carsten: »Zwischen Weltweißheit und Arzneywissenschaft«. Zur Vordatierung der anthropologischen Wende in die Frühaufklärung nach Halle. In: (Hrsg.) Bach, Reinhard – Desné, Roland – Haßler, Gerda: *Formen der Aufklärung und ihrer Rezeption*. Tübingen 1999, S. 35–44.
- : Sinnlichkeit und Therapie. Zur Gleichursprünglichkeit von Ästhetik und Anthropologie um 1750. In: Ders. (Hrsg.): »Vernünftige Ärzte«. *Hallesche Psychomediziner und die Anfänge der Anthropologie in der deutschsprachigen Frühaufklärung*. Tübingen 2001 (Hallesche Beiträge zur Europäischen Aufklärung 19), S. 5–24.
- Zeman, Herbert: *Die deutsche anakreontische Dichtung. Ein Versuch zur Erfassung ihrer ästhetischen und literarhistorischen Erscheinungsformen im 18. Jahrhundert*. Stuttgart 1972 (Germanistische Abhandlungen 38).

Teil II

Moderne Ansätze

Aporien einer rationalen Lebensorientierung in der neuzeitlichen Philosophie und Potentiale ihrer Überwindung

Andreas Woyke

Nicht nur die Vernunft von Jahrtausenden
– auch ihr Wahnsinn bricht an uns auf.
Gefährlich ist es Erbe zu sein.

Nietzsche: Also sprach Zarathustra

I Einleitende Betrachtungen

Moderne Selbstverständnisse sind im starken Maße durch die Prämissen einer vorrangig instrumentell begriffenen Rationalität bestimmt. Dies zeigt sich nicht nur im universellen Erklärungsanspruch der modernen Naturwissenschaften, in der Forcierung einer technologischen Weltgestaltung und in rein funktionalistischen Analysen sozialer und politischer Problemfelder, sondern auch im Bereich individueller Vorstellungen über die Gestaltung des Lebens und die Realisierung von Glück. Sind die antiken Ethiken vor allem durch eine Vernetzung immanentistischer, intellektualistischer und autonomistischer Motive bestimmt,¹ so kommt es durch den Einfluss des Christentums nicht nur zu einer Verschärfung der Kluft zwischen irdischen und überirdischen Glücksmöglichkeiten, sondern auch zu einer Abkehr von den Idealen eines vernunftorientierten und selbstbestimmten »guten Lebens«.² Entscheidend für die neuzeitliche Philosophie ist nun sowohl die kritische Auseinandersetzung mit dem Anti-Intellektualismus christlicher Glaubenssätze als auch das Streben nach einer rationalen Sublimierung ihres Kerngehalts.³

¹ Vgl. Woyke 2007a, S. 230 ff.; 2006b; 2009a.

² Vgl. Woyke 2007a, S. 434 ff.; 2013.

³ So richtet sich die Kantische Metaphysikkritik zwar explizit gegen die Gewissheiten der philosophischen Theologie, aber ein wichtiger Zielpunkt dieser Kritik ist es eben

Das selbstbewusste Subjekt sieht sich durch den sukzessiven Verlust des Vertrauens in die Schöpfungsordnung auf sich selbst verwiesen⁴ und strebt danach, Kontrolle über das eigene Dasein zu erlangen. Das erneuerte Vertrauen in die Möglichkeiten einer rationalen Lebensorientierung basiert aber i. d. R. nicht auf einer Wiedergewinnung der Einbettung des menschlichen Lebens in einen als vernünftig begriffenen Kosmos, sondern bleibt häufig auf soteriologische Vorstellungen bezogen. Insofern ist es nicht verwunderlich, dass der emphatische Freiheitsbegriff neuerzeitlicher Denker häufig eng mit einem Sprung in die Transzendenz verbunden ist.⁵ Bereits bei Bacon und Descartes stoßen wir jedoch auf die Vorstellung einer wissenschaftlich-technischen Machbarkeit des guten Lebens, wodurch rationale Kontrolle und Soteriologie eine bis heute wirksame Verschränkung eingehen. Die Idee von einer universellen Herrschaft instrumenteller Rationalität, welche die wissenschaftlich-technische Welterschließung ebenso bestimmt wie die Modelle einer funktionalistischen Gesellschaftsordnung, erlangt insofern seit der Neuzeit auch zentrale Bedeutung für die individuelle Lebensgestaltung und den Umgang mit gesellschaftlich-politischen Problemen. All das, was sich dieser Herrschaft nicht fügen will, wird als »irrational« diffamiert und mit unterschiedlicher Rigorosität ausgegrenzt. Charakteristisch für das moderne Lebensgefühl scheint i. d. S. eine Melange zwischen einer diffusen Orientierungslosigkeit und einer fortgesetzten Orientierung an den Prämissen rationaler Kontrolle zu sein, die angesichts der Tabuisierung von Krankheit, Alter, Tod, Melancholie und anderen als negativ angesehenen Aspekten unseres Daseins selbst als reichlich irrational erscheinen kann. In der Moderne führt die Verschränkung zwischen einer rationalen Lebensorientierung und soteriologischen Elementen sowohl zu romantizistischen als auch zu rationalistischen Modelle für den Umgang mit als widersprüchlich empfundenen oder als irrational bewerteten Aspekten. Als romantizistisch sind dabei Flucht vor dem Neuen, Distanz gegenüber einer rein funktionalistischen Welt und das Bemühen um eine realitätsferne und häufig emotional flache Harmonie anzusehen. Es

auch, auf diese Weise Raum für die praktische Bedeutung religiöser Glaubenssätze zu schaffen. Fichte betont nicht nur i. S. Kants den engen Zusammenhang zwischen Religion und Moralbegründung (vgl. Fichte, *Versuch einer Kritik aller Offenbarung*, S. 11), er verweist auch auf die großen Übereinstimmungen zwischen Grundaussagen des Evangeliums und zentralen Motiven seiner Transzendentalphilosophie (vgl. *Die Anweisung zum seligen Leben*, S. 34). Schelling wie Hegel machen deutlich, dass zentrale Inhalte des Christentums zureichend nur durch spekulatives Denken und nicht durch puren Glauben zu erfassen sind (vgl. z. B. Schelling, *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*, S. 91; Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Werke XVIII, S. 93 f.).

⁴ Vgl. Blumenberg 2007, S. 205 ff.

⁵ So heißt es bei Fichte »Der Mensch ist nicht Erzeugnis der Sinnenwelt, und der Endzweck seines Daseins kann in derselben nicht erreicht werden. Seine Bestimmung geht über Zeit, und Raum, und alles Sinnliche hinaus.« (Fichte, *Die Bestimmung des Menschen*, S. 148). Der frühe Schelling verknüpft allerdings die Freiheit mit der Verwirklichung des Willens in der Außenwelt, die er für »das einzige und höchste Gut« hält, und setzt sie damit in gewisser Weise wieder in einen kosmischen Zusammenhang (Schelling, *System des transzendentalen Idealismus*, Werke II, S. 582).

ist evident, dass ein solcher Romantizismus als Schwundstufe politischer Soteriologien verstanden werden kann, wie sie im 19. Jahrhundert durch die Ideen einer idealen bürgerlichen Gesellschaft und einer Aufhebung der Klassengegensätze etabliert werden. Von der z. T. vehementen Gesellschafts-, Kultur- und Technikkritik des 19. und 20. Jahrhunderts unterscheidet er sich aber vor allem dadurch, dass er keine Scheu vor einer Verschränkung mit rationalistischen Modellen hat und wie diese an einer möglichst effektiven Umsetzung der angestrebten Ziele interessiert ist. Michel Houellebecq illustriert in seinen Romanen eindringlich, sowohl wie gut in modernen Zeiten eine ziellose und melancholisch gebrochene Glückssuche und sozio-technologische Machbarkeitsphantasien zusammenpassen als auch wie destruktiv die Folgen einer solchen Allianz sein können.⁶ I. S. eines wirkungsgeschichtlichen Verständnisses gehe ich davon aus, dass diese modernen Aporien einer rationalen Lebensorientierung vor dem Hintergrund bestimmter Kernmotive neuzeitlichen Denkens zu sehen sind und durch deren nähere Beleuchtung besser verstanden und kritisiert werden können. Im Folgenden möchte ich daher exemplarische Interpretationen zu den ethischen Positionen von Descartes, Locke, Kant und Schopenhauer vorstellen, um die für die Neuzeit wesentliche Verschränkung zwischen rationaler Kontrolle und Soteriologie zu verdeutlichen und so auf den Zusammenhang mit aporetischen Grundsituationen der Moderne zu verweisen. Im Schlussabschnitt soll es darum gehen, im Blick auf Friedrich Nietzsche und Moritz Schlick Potentiale der Überwindung oder zumindest Relativierung dieser Aporien aufzuzeigen.

2 Rationale Lebensorientierung und Soteriologie in der neuzeitlichen Philosophie

2.1 *Selbstbeherrschung bei René Descartes*

Descartes prägt ein bis heute wirksames Selbst- und Weltverständnis, innerhalb dessen der Wahrheitsgrund nicht mehr mit einer gegebenen ontologischen Ordnung, sondern mit einer subjektiven Konstruktion der Realität auf der Basis evidenter Einsichten verbunden wird. Die Leitlinie für die Lebensführung wird i. d. S. in der Selbstbeherrschung anhand einer rational konstituierten Ordnung gesehen: »Selbstbeherrschung ist nichts anderes, als dass unser Leben durch die Ordnungen gestaltet wird, welche von unserer Fähigkeit zu rationalem Denken den entsprechenden Standards gemäß konstruiert werden.«⁷ Basiert das stoische Modell von Selbstbeherrschung auf einer Überwindung falscher Meinungen und einer Einsicht in die kosmische Ordnung, so muss sich Descartes angesichts seiner mechanistischen Naturphilosophie von allen Vorstellungen einer vorgegebenen ontologischen Ordnung distanzieren und sein Konzept von Selbstbeherrschung auf die besondere Auszeichnung des Menschen als Vernunftwesen zurückführen, die ihn über alles Irdische erhebt und zur rationalen Kontrolle der äußeren Welt wie der

⁶ Vgl. Woyke 2006a; 2010.

⁷ Taylor 1999, S. 269.

irrationalen Kräfte im Inneren befähigt. In einem Brief an die Prinzessin Elisabeth von der Pfalz kommt er zur Feststellung, dass »unsere ganze Zufriedenheit [...] nur in dem uns innewohnenden Zeugnis« besteht, »dass wir irgendeine Vollkommenheit haben«. ⁸ Der »wahre Edelmut« bildet für ihn *die* Triebkraft des tugendhaften und zufriedenen Lebens, da er bewirkt, dass ein Mensch sich im höchsten Maße achtet, indem er erkennt, dass sein einziger wirklicher Besitz sein freier Wille ist, von dem er stets einen guten Gebrauch machen soll. Er ist also jene Befindlichkeit, die der Vorstellung unserer Würde als Mensch entspricht und damit zu einer unverzichtbaren Bindung des Lebens an die Tugend führt. ⁹ Der Edelmut in seiner verinnerlichten Fassung ist damit nicht nur »der Schlüssel zu allen anderen Tugenden«, sondern ebenso auch »ein allgemeines Heilmittel gegen alle Verirrungen der Leidenschaften«. ¹⁰ Wie in seiner Erkenntnistheorie gelangt Descartes also auch in seiner Ethik zu der zentralen Prämisse, dass sich der Mensch in eine desengagierte Haltung gegenüber der Welt und seinem Leib begeben und ein instrumentelles Verhältnis zu ihnen entwickeln muss. Richtige Erkenntnis und richtiges Leben erwachsen nicht mehr aus einer kontemplativen Zuwendung zu einer kosmischen oder auch göttlich verfügten Ordnung, sie entspringen der Kongruenz mit einer geistig konstruierten Ordnung von Erkenntnis- und Handlungsregeln. Auf der Ebene des richtigen Handelns kann natürlich nicht vollständig darauf verzichtet werden, Rahmenbedingungen der realen Welt in die Planung unserer Lebensentwürfe einzubeziehen und unsere Leidenschaften in ihrer jeweiligen Ausprägung dienstbar zu machen. Ihre Berücksichtigung folgt aber nicht primär einer positiven emotionalen Einstellung zu den Strukturen der Welt und dem nicht nur rationalen Charakter unserer Subjektivität, sondern allein der Verwirklichung einer immer besseren Kontrolle des Äußeren wie des Inneren. So wie die rationale Programmatik des Erkennens Entsprechungen zwischen der Außenwelt und den von uns konstruierten Ordnungen fordert, so geht es der rationalen Programmatik des Handelns vor allem darum, »dass wir mit den Dingen in der Welt einschließlich unserer eigenen Doppelnatur so umgehen, dass die rationale Kontrolle aufrechterhalten und gefördert wird«. ¹¹

2.2 Forcierung des Desengagements bei John Locke

Bestehen in der Erkenntnistheorie zwischen Descartes und Locke wesentliche Differenzen, so stimmen sie in der Ethik prinzipiell darin überein, dass rationale Kontrolle und Desengagement als zentral für die Realisierung eines »guten Lebens« anzusehen sind. Lockes Rekonstruktion des menschlichen Strebens führt zu einer Determination der Motive für unser Handeln auf der Grundlage unserer jeweils stärksten Begierden: »Da [...] der *erste* Schritt in unserem Streben nach Glück darin besteht, ganz aus dem Bereich des Unglücks hinauszukommen und nichts mehr davon zu empfinden, so kann der Wille erst dann für etwas anderes Muße

⁸ Descartes, Brief vom 1. 9. 1645, *Briefe 1629–1650*, S. 309.

⁹ Vgl. Descartes, *Leidenschaften der Seele* III 153.

¹⁰ *Ibid.*, III 161.

¹¹ Taylor 1999, S. 283.

haben, wenn jedes Unbehagen, das wir fühlen, vollkommen beseitigt ist; das ist freilich bei der großen Zahl von Bedürfnissen und Wünschen, die in diesem unvollkommenen Zustand auf uns einströmen, nicht wahrscheinlich, so dass wir auf dieser Welt kaum jemals wirklich frei davon werden.«¹² Dennoch vermag der Verstand den Willen dadurch zu kontrollieren, dass er die Gegenstände unseres Strebens näher betrachtet und gegen andere abwägt.¹³ Dieses rationale Vergleichen von Glücksgütern erlaubt uns, zu bestimmen, was wir begründet für das Beste halten und so unseren Willen dazu zu veranlassen, nach diesem Gut zu streben. Daher gilt es für Locke, falsche Gewohnheiten abzustreifen und neue zu prägen, die unserem glücklichen Leben förderlicher sind. Diese Umgestaltung des Selbst bleibt allerdings auch auf autoritative Setzungen i. S. der christlichen Glaubenssätze bezogen, die er als Ausdruck einer rationalen Ordnung versteht. Er begreift die Orientierung des Lebens an ihnen allerdings nicht nur als moralisches Gebot, sondern als jene Lebenspraxis, die uns zum höchsten Glück zu führen vermag. Dennoch repräsentiert diese Motivationstheorie nicht nur eine christliche Glückslehre in einem anderen Gewand, sie zeigt uns vor allem eine verschärfte Version neuzeitlicher Subjektivität, in der sich der Mensch zum Objekt umfassender Besserungsmaßnahmen macht. Die rationale Kontrolle über unser Selbst erreicht dabei ein Ausmaß, das bis zu einer vollständigen Neukomposition unserer Einstellungen und Gewohnheiten reicht. Würden in der Antike die »Gewohnheiten« eines Menschen als Teil seiner Natur verstanden, so kommt ihnen für Locke ein rein instrumenteller Status des Zueinanderpassens zu, der über den Grad an Lust bzw. Glück definiert wird. Das eigentliche Selbst mit seiner »geistig-emotionalen Ausdehnung« schrumpft damit auf einen ausdehnungslosen Punkt: »Das [...] Selbst ist ›ausdehnungslos‹; es ist nirgends außer in diesem Vermögen, Dinge als Objekte zu fixieren.«¹⁴ Diese knappe und zweifellos pointierte Skizze zu den Ethiken von Descartes und Locke macht m. E. eindringlich deutlich, welche Stellung das Motiv einer rationalen Kontrolle des Lebens innerhalb des neuzeitlichen Denkens erlangt. In wesentlicher Hinsicht geht es nicht mehr darum, dass gute Leben durch seinen Einklang mit der Weltordnung und inneren Konstituentien zu bestimmen, es wird vielmehr als etwas rational Konstruierbares verstanden, hinsichtlich dessen man von allem Vorgängigen abstrahieren kann. Die Rolle des Einzelnen gerät dabei insofern in den Hintergrund, als der Regelkanon, der diesen Konstruktionen zugrunde liegt, sich innerhalb größerer gesellschaftlicher Einheiten gleichsam selbstständig und so das individuelle Handeln in vieler Hinsicht prägt. Der Bezug der meisten neuzeitlichen Philosophien auf christliche Vorstellungen bildet keinen eigentlichen Widerspruch zu einer derartigen »Machbarkeitsethik«, was sich etwa daran zeigt, dass Locke eine Rückgewinnung religiöser Normen zu einem wesentlichen Ziel seiner Neukonstitution des menschlichen Selbst erklärt, obwohl er den Gedanken einer natürlichen Orientierung des Menschen an einer göttlichen Ordnung für überwunden hält. Das christliche Erbe der neuzeitlichen Denker muss auch als bestimmend dafür angesehen werden, dass, trotz aller Machbarkeits- und

¹² Locke, *Versuch über den menschlichen Verstand* II 21, 46; Hervorh. i. Orig.

¹³ *Ibid.*, II 21, 53.

¹⁴ Taylor 1999, S. 309.

Fortschrittsutopien, die Verwirklichung eines gelingenden Lebens in der Immanenz der sinnlich-materiellen Welt stark in Zweifel gezogen oder gar für unmöglich gehalten wird. Insofern ist es weiterhin konsequent, ihre Realisierung in eine transzendente Sphäre zu verlagern.

2.3 *Pflicht und Neigung bei Immanuel Kant*

Kant kritisiert vehement die Vorstellung einer Orientierung unserer Handlungen am Ziel der Glückseligkeit. Dabei geht er von einer Bestimmung der Glückseligkeit im Sinne eines invarianten Zustandes aus, in dem all unsere Neigungen befriedigt sind¹⁵ und über dessen Andauern Gewissheit besteht. Sie ist nur der letzte Zweck des Menschen als Naturwesen, der aber von seinem eigentlichen Zweck transzendiert wird, sich zu einem freien und sittlichen Wesen zu entwickeln.¹⁶ Erst die Orientierung am moralischen Gesetz kann den Menschen in einen Stand der Würdigkeit erheben, der ihm berechtigte Hoffnung auf Glück versprechen kann. Die strenge Dichotomie, die Kant zwischen Pflicht und Neigung, zwischen rein vernunftorientierter Moralität und ganzheitlich verstandenem Leben aufreißt, verwickelt den Menschen in eine lebenspraktische Aporie: Das Gebot der Vernunft verpflichtet ihn, allen Leidenschaften und allem Glücksstreben zu entsagen, konfrontiert ihn aber auch mit der Defizienz seiner eigenen Möglichkeiten, da er als Naturwesen diesem Anspruch allenfalls unzureichend entsprechen kann. Als Naturwesen sieht er sich allerdings genötigt, soweit als möglich, ein gutes Leben zu führen, was auch die Befriedigung seiner Neigungen und Begierden einschließt, wogegen er sich notwendig entscheiden muss, wenn er dem moralischen Gebot folgen will. Kant versteht pflichtgemäßes Handeln völlig unabhängig von allen Kontexten, situativen Zusammenhängen und sonstigen empirischen Aspekten,¹⁷ aber es bleibt leer, wenn es keinen Ausdruck in der konkreten Realität findet. In ähnlicher Weise bringt auch das Glücksstreben den Menschen in einen Zweispalt, da er zum einen seine Zwangsläufigkeit wie das Wirken eines Naturgesetzes an sich spürt und zum anderen über kein klar bestimmtes Mittel seiner Befriedigung verfügt, wie es die anderen Lebewesen in Form ihrer natürlichen Instinkte besitzen. Die Orientierung unseres Lebens an der moralischen Pflicht führt in gewisser Weise zu seiner Negation, zwingt aber dennoch dazu, das moralische Gebot durch ein aktives Leben zu realisieren. Unsere Natur erfüllt uns dagegen mit dem Streben nach Glück und einem erfüllten Leben, wir müssen jedoch erkennen, dass wir diesen Drang weder triebhaft noch rational stillen können. So betrachtet wird der Mensch von zwei gänzlich divergenten Forderungen zerrissen.¹⁸ Kant versucht dieser Situation mit dem Motiv einer rationalen Kontrolle über unser Glücksstreben

¹⁵ Vgl. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 833 ff.; Werkausgabe IV, S. 677 ff.

¹⁶ Vgl. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, B 388 ff.; Werkausgabe X, S. 387 ff.

¹⁷ Insofern beruht auch Kants Ethik auf der Konstitution einer »desengagierten Haltung«. Einen guten und konkreten Beleg hierfür findet man in dem kurzen Text *Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen* (Werkausgabe VIII, S. 637–643).

¹⁸ Wie Haucke deutlich macht, entwickelt sich dieser Widerspruch allerdings erst zu einer wirklich tragischen Situation, wenn die Ansprüche von Pflicht und Glück gleichwertig sind, was sich zweifellos unterschiedlich diskutieren lässt (Haucke 2002, S. 185).

zu begegnen, der es sogar gelingen soll, diesen Drang »unter Null« herabzusetzen.¹⁹ Glückswürdigkeit bedeutet dann gerade, sich trotz allen Unglücks ein pflichtorientiertes Leben zu erhalten und so die eigene Würde zu bewahren. Eben weil ein erfülltes Leben in der Immanenz der empirischen Welt ausgeschlossen ist, kann der erwähnte Widerspruch zwischen Pflicht und Neigung für Kant nicht bestehen. Einen wichtigen Hintergrund für diese rigorose Haltung kann man darin sehen, dass er sowohl das Leben selbst als auch das Glück als sein mögliches Ziel »nach dem Modell einer instrumentellen, willentlichen Handlung denkt«,²⁰ was schon beim Leben daran scheitert, dass wir es weder selbst hervorbringen, noch über die ihm gegebenen Grenzen hinaus verlängern können, und auch beim Glück nicht einlösbar ist, da es nicht allein von unserem Willen, sondern i. d. R. vor allem von äußeren Umständen und günstigen Bedingungen abhängt. Auch für die Kantische Ethik lässt sich also spätestens an dieser Stelle die Tendenz zu einer rationalen Kontrolle über die Gestaltung des Lebens und einer Abkopplung von gegebenen Verläufen feststellen.

2.4 *Eudämonistik und Willensverneinung bei Arthur Schopenhauer*

Schopenhauer greift Hobbes' Definition der Glückseligkeit als ständiges Fortschreiten von einer Lust zur nächsten²¹ auf, wendet sie jedoch negativ, wenn er die Befriedigung unserer Begierden als ein immerwährendes Beseitigen bestehender und neu entstehender Mängel deutet. Fällt der Kontrast zwischen Mangel und erwünschter Stillung weg, so verharren wir in einem Zustand der Langeweile.²² Eine Annäherung an einen glückseligen Zustand in diesem Leben kann er insofern in Anlehnung an Epikur darin erkennen, möglichst schmerzfrei und ohne Langeweile zu leben. Dennoch muss in seiner Philosophie zwischen einer metaphysischen Ebene, auf der alles Geschehen als Ausdruck des Weltwillens interpretiert werden kann, und einer lebenspraktischen Ebene unterschieden werden, hinsichtlich derer auf der Basis konkreter Regeln ein möglichst gelassenes und schmerzfreies Leben verwirklicht werden soll. Der Kanon dieser Regeln, der ganz wesentlich durch antike Positionen inspiriert ist, behält zwar die pessimistische Tönung des Schopenhauerschen Denkens bei, orientiert sich aber stärker an den materialen Aspekten

¹⁹ Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, BA 6, 7; Werkausgabe VII, S. 76 ff.

²⁰ Haucke 2002, S. 190. Aufschlussreich ist in diesem Zusammenhang die Definition des Lebens in der Einleitung zur *Metaphysik der Sitten*: »Das Vermögen eines Wesens, seinen Vorstellungen gemäß zu handeln, heißt das Leben.« (*Metaphysik der Sitten, Rechtslehre*, AB 1, 2; Werkausgabe VIII, S. 315). Aus der *Kritik der Urteilskraft* lässt sich zwar ein anderer Begriff des Lebens ableiten, der die scharfe Trennung zwischen Personen und Sachen in der Moralphilosophie zumindest relativiert, doch auch dort gibt Kant eigentlich keine nähere Bestimmung des Lebendigen ab, da ihm das vermittelnde Band zwischen Materie und Vernunft fehlt.

²¹ Hobbes, *Vom Menschen* 11.

²² Wie unser physisches Leben in der Sichtweise Schopenhauers »ein fortdauernd gehemmttes Sterben« ist, so kann er »die Regsamkeit unseres Geistes« als »eine fortdauernd zurückgeschobene Langeweile« auffassen (Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung* [= WWV] I 4, § 57; Werke I, S. 406).

des individuellen Lebens im *hic et nunc* und wird ihm damit bedeutend besser gerecht als das rein formale Moralprinzip Kants, das von allen konkreten und individuellen Aspekten unseres Glücksstrebens abstrahiert. Mit dem Gedanken, sich den Prämissen der Vernunft zu unterwerfen, trifft sich Schopenhauer einerseits mit dem ratiozentrischen Menschenbild der Stoa, andererseits mit dem neuzeitlichen Projekt einer umfassenden rationalen Kontrolle auf der Basis subjektiver Setzungen. *En detail* unterscheidet sich seine Sicht allerdings wesentlich von beiden Positionen: Von den Stoikern unterscheidet ihn, dass es im Rahmen seiner Metaphysik keine vernünftige Weltordnung mehr gibt, an der sich auch das sittliche Handeln des Menschen orientieren könnte. Von Descartes, Locke und anderen unterscheidet ihn, dass er die Verwiesenheit alles menschlichen Handelns auf Vorgängiges betont und sich so dezidiert kritisch gegenüber überzogenen Machbarkeitsphantasien positioniert. Der Pessimismus Schopenhauers bedingt allerdings, dass auch er zu einem soteriologischen Sprung in die Transzendenz ansetzt: Glück gibt es nie als bleibenden Zustand, sondern immer nur im Akt der Befriedigung eines Mangels, der sich immer wieder erneuert und uns so zu unausgesetzt Getriebenen macht. Den metaphysischen Hintergrund dieser Unmöglichkeit eines letzten Stillens dieser Suche bildet für ihn das ungerichtete Streben des Weltwillens, als dessen Objektivation wir auch unser Leben begreifen müssen. Die allermeisten Menschen gleichen daher Uhrwerken, »welche aufgezogen werden und gehen, ohne zu wissen warum; und jedes Mal, dass ein Mensch gezeugt und geboren worden, ist die Uhr des Menschenlebens aufs Neue aufgezogen, um jetzt ihr schon zahllose Male abgespieltes Leierstück abermals zu wiederholen [...].«²³ Jeder, der nicht zum Schluss kommt, dass unser Leben von Irrtum und Zufall, Torheit und Bosheit regiert wird, sitzt für Schopenhauer einem eingepprägten Vorurteil auf, das seine Fähigkeit lähmt, richtig zu urteilen. Da aber auch der Suizid in der metaphysischen Perspektive kein wirklicher Ausweg aus dieser Misere ist, ist eine wirkliche Erlösung vom Leiden nur durch eine vollständige Verneinung des Willens zum Leben zu erlangen.²⁴ Im Christentum wird die Bejahung des Willens, die durch die Bindung an die Welt zu Leiden und Tod führt, durch die Lehre von der Erbsünde ausgedrückt, während der Verneinung des Willens die Erlösung von der Sünde durch Jesus Christus entspricht.²⁵ Unser Zustand ist von seinem Ursprung und seinem Wesen her heillos, so dass wir, da wir es selbst nicht leisten können, auf Erlösung durch Gnade angewiesen sind. Alle Schmerzen und Leiden, von denen unser Leben so voll ist, erweisen sich in diesem Zusammenhang als dienlich, um uns von der alltäglichen Überzeugung zu heilen, der Zweck unseres Daseins sei die Glückseligkeit, und uns zu seinem wahren Zweck, nämlich der Abwendung vom Willen

²³ WWV I 4, § 58, S. 419.

²⁴ »Wahres Heil, Erlösung vom Leben und Leiden, ist ohne gänzliche Verneinung des Willens nicht zu denken.« (WWV I 4, § 68, S. 511).

²⁵ »Wirklich ist die Lehre von der Erbsünde (Bejahung des Willens) und von der Erlösung (Verneinung des Willens) die große Wahrheit, welche den Kern des Christentums ausmacht.« (WWV I 4, § 70, S. 521).

zum Leben zu führen.²⁶ Unser Sterben bildet den eigentlichen Zweck unseres Lebens, da es uns endgültig über die Eitelkeit und Vergeblichkeit all unseres Strebens belehrt. Der Mensch ragt aus der Gemeinschaft der anderen lebendigen Wesen vor allem dadurch heraus, dass er den Willen zur Verneinung besitzt und sich folglich vom Leben abwenden kann. Jeder Wille, der nicht zu dieser Negationshaltung findet, tritt erneut in den Kreislauf der Wiedergeburten ein und erscheint in einem neuen Leben mit einem anderen Intellekt, was sich solange wiederholt, bis er das Wesen der Welt erkannt hat und beginnt, sich von ihr loszusagen. Schopenhauer findet also seine pessimistische Weltsicht und seine Forderung, sich von allen Bindungen an die Welt zu trennen, sowohl durch die Grundsätze des Buddhismus als auch durch die asketischen und antikosmischen Tendenzen des Christentums bestätigt.²⁷ Die Lebenspraxis seiner ganz auf die Immanenz des Irdischen bezogenen eudämonistischen Regeln wird demnach zugunsten einer soteriologischen Weltflucht und einer Hinwendung zu religiösem Weltüberdruß und überzogenem Asketismus aufgegeben. Er negiert damit nicht nur den wichtigen Gedanken, dass jeder Mensch die Freiheit besitzt, sein Handeln durch seinen eigenen Willen zu bestimmen, und reduziert diese Freiheit darauf, sich für eine selbstzerstörerische Lebensorientierung zu entscheiden, er verrät letztlich auch die von ihm ausgiebig rezipierte antike Ethik, indem er die Unmöglichkeit, unser Glücksstreben im Irdischen zu befriedigen, in eine nicht näher spezifizierte Transzendenz verlagert.²⁸

3 Potentiale einer Überwindung der Aporien rationaler Lebensorientierung

Die exemplarischen Interpretationen zu Descartes, Locke, Kant und Schopenhauer belegen m. E. eindringlich, dass die aporetischen Grundorientierungen hinsichtlich einer rationalen Mach- und Gestaltbarkeit von individuellem Glück und sozialem Wohlergehen angemessen nur in einem größeren geistesgeschichtlichen Kontext verstanden werden können. In systematischer Perspektive ist die neuzeitliche Ethik in besonderem Maße durch drei wesentliche Aspekte bestimmt:

1. Der Verlust verbindlicher Bezüge zu einer kosmischen bzw. göttlich verfügten Ordnung verweist den Menschen auf sich selbst und führt ihn zu einem des-

²⁶ »Das Sterben ist allerdings als der eigentliche Zweck des Lebens anzusehen [...]. Der Tod ist das Ergebnis, das Résumé des Lebens [...].« (WWV II 4, 49; Werke II, S. 740 f.).

²⁷ WWV II 4, 48, S. 715 ff. Für Schopenhauer steht das Christentum dem Buddhismus von seiner ethischen Tendenz her bei weitem näher als dem Judentum, weshalb er auch davon ausgeht, dass es sich »irgendwie aus jenen Urreligionen« ableiten lässt (ibid., S. 724).

²⁸ Die vollständige Weltverneinung führt für all diejenigen, die weiterhin ihren Willen bejahen ins Nichts; umgekehrt erkennen die Weltverneiner die Nichtigkeit der Welt (WWV I 4, § 71, S. 528). Wenn die Welt die Objektivation des Willens ist, dann lässt uns seine Bejahung die Welt als seiend erscheinen. Wenn wir dagegen den Willen als Ding an sich der Gegenstände unserer Vorstellung erkennen und uns für die Negation des Willens entscheiden, dann wird uns die gesamte Welt zu einem Nichts (ibid., S. 524 ff.).

engagierten Verhältnis zur Welt. Eine selbst konstituierte rationale Ordnung ersetzt sukzessive ontologische und theologische Begründungen und wird zur Richtschnur des Denkens und Handelns.

2. Religiöse Glaubenssätze werden zunehmend unplausibel und verlieren langsam aber sicher ihre allgemeine Orientierungsfunktion, aber dennoch bestimmen sie in wesentlicher Hinsicht die neuzeitliche Philosophie. Dies wird vor allem daran deutlich, dass »Glück« und »gutes Leben« gewöhnlich nicht in ihrer Weltbezogenheit begriffen, sondern auf einen Vollkommenheitszustand bezogen werden, der über das Menschenmögliche wesentlich hinausgeht.
3. Wenn »Glück« etwas ist, das wir im Irdischen nicht wirklich erreichen können, dann liegt es zunächst nahe, sich nach besser realisierbaren Substituten wie Selbstbeherrschung, Moralität oder Freiheit umzusehen. Will man aber das Glücksstreben des Menschen nicht gänzlich in Abrede stellen, dann erscheinen Soteriologien und Sprünge in die Transzendenz immer noch als ein legitimer Ausweg. Die spätere Verschränkung zwischen einer rationalen Kontrolle des Lebens und einer Verlagerung der Soteriologie in eine Fortschrittsgeschichte bildet den wesentlichen Hintergrund für die moderne Machbarkeitsethik und die verschiedenen irrationalen Folgewirkungen, mit denen wir heute konfrontiert sind.

3.1 *Glück in der Immanenz bei Friedrich Nietzsche*

Nietzsche bricht vehement und rigoros mit der Bindung der neuzeitlichen Philosophie an religiöse Motive und fordert eine bedingungslose Affirmation des gesamten Daseins: »In der That, wir Philosophen und ›freien Geister‹ fühlen uns bei der Nachricht, dass der ›alte Gott todt‹ ist, wie von einer neuen Morgenröthe angestrahlt; [...] endlich erscheint uns der Horizont wieder frei, [...] endlich dürfen unsre Schiffe wieder auslaufen, [...] jedes Wagnis des Erkennenden ist erlaubt, das Meer, unser Meer liegt wieder offen da, vielleicht gab es noch niemals ein so ›offenes Meer.«²⁹ Während der metaphysik-, religions- und moral-kritische Akzent von Nietzsches Denken umfassenden Einfluss bis heute ausübt, bleiben die affirmativen Aspekte seiner so facettenreichen Philosophie nach wie vor eher unbedacht. So trägt er zwar zweifellos maßgeblich dazu bei, dass traditionelle Fundamente philosophischer Lebenssinnstiftung und Moralbegründung wegbrechen und die Verlagerung des Glücksstrebens in eine transzendente Sphäre zunehmend unglaubwürdig wird. Die Tendenzen zur rationalen Kontrolle der individuellen Lebensführung und zur allgemeinen Relativierung der materialen Elemente eines gelingenden Lebens verschärfen sich in Folge allerdings deutlich. Bei Gerhard Gamm heißt es hierzu treffend: »Der Anspruch auf Glück ist an ein System von Regeln überschrieben, das Schritt für Schritt mit seiner Sicherheitslogik tiefer ins Fleisch des Lebens dringt.«³⁰ Nietzsche verwirft die traditionellen philosophischen Glückskonzeptionen insgesamt, weil er in ihnen den Ausdruck

²⁹ Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft* [= FW] V 343; KSA III, S. 574.

³⁰ Gamm 1986, S. 260.

von Lebensüberdruß und Selbstverkleinerung erkennt.³¹ Er tritt für eine gesteigerte Empfindung und den Genuss des Schöpferischen ein, was für ihn auch das Aushalten der negativen Aspekte des Daseins einschließt. Nietzsche ruft dazu auf, die konkrete Schönheit von Orten, Landschaften und Begebenheiten wahrzunehmen und daraus Momente eines ästhetischen Glückserlebens abzuleiten, das auf alle Weltflucht verzichten kann. Eine solche unverbrämte Lust am Dasein steht für Nietzsche unter dem Zeichen eines dionysischen Glücks, zu dem uns Natur- und Kunstgenuss gleichermaßen führen können. Gerade die Einsicht in die Wandelbarkeit und Vergänglichkeit der individuellen Existenz wird zum Ausgangspunkt einer Affirmation des gesamten Universums: »Trotz Furcht und Mitleid sind wir die glücklich-Lebendigen, nicht als Individuen, sondern als das *eine* Lebendige, mit dessen Zeugungslust wir verschmolzen sind.«³² Eine zentrale Metapher zur Veranschaulichung dieses immanenten Glücks ist für Nietzsche der Tanz, was sich etwa in dem »anderen Tanzlied« aus dem *Zarathustra* zeigt:³³ Es ist die unbändige Lust, die alles Seiende bestimmt und sich so unablässig perpetuiert, die ihre Macht unmittelbar physisch auf Zarathustra überträgt und ihn dazu nötigt, zu tanzen und das Lied von der nach Ewigkeit verlangenden Lust zu singen. Der mitternächtlichen Stunde, zu der dieses Lied gesungen wird, korrespondiert die Glücksempfindung am »großen Mittag«, welche dem Denker die Vollkommenheit einer Welt eröffnet, deren Gott wie die Götter des Mythos allein in ihr wohnt:³⁴ »Das Wenigste gerade, das Leiseste, Leichteste, einer Eidechse Rascheln, ein Hauch, ein Husch, ein Augen-Blick – Wenig macht die Art des besten Glücks. Still!«³⁵ Dieses mittägliche Glück zeigt uns den Zenit unseres Lebens und damit unsere Sterblichkeit, weshalb es gleichsam den Kontrapunkt zum mitternächtlichen Streben der Lust nach Ewigkeit bildet, die für Nietzsche nichts mit einem göttlichen Zustand zeitloser Unveränderlichkeit zu tun hat, sondern »die unaufhörliche Bewegung alles Lebendigen« bezeichnet, »das in jedem Augenblick seinen Tod durchleben muss, um sich im Leben zu behaupten.«³⁶ Die Verwirklichung von individuellem Glück ist vor diesem Hintergrund an eine ernsthafte Einsicht in die übergreifende und wechselseitige Verkettung lust- und wehvoller Aspekte im gesamten Weltgeschehen gebunden, die weder pessimistisch noch soteriologisch getönt ist: »Saget ihr jemals Ja zu einer Lust? Oh, meine Freunde, so sagtet ihr Ja auch zu allem Wehe. Alle Dinge sind verkettet, verfädel, verliebt, [...] Alles von neuem, Alles ewig, Alles verkettet, verfädel, verliebt, oh so liebet ihr die Welt [...]«³⁷ Unter der Über-

³¹ In der Vorrede zu *Also sprach Zarathustra* sagen die »letzten Menschen« von sich selbst, dass sie das Glück erfunden haben (Also sprach Zarathustra [= Z], Vorrede, S. 19 f.), im dritten Buch wird die Selbstverkleinerung des Volkes auf »ihre Lehre von Glück und Tugend« zurückgeführt (Z III Von der verkleinernden Tugend, S. 213).

³² Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*; KSA I, S. 109; Hervorh. i. Orig.

³³ Z III Das andere Tanzlied, S. 282–286.

³⁴ Albert Camus expliziert in seinen frühen Texten eine solche weltbezogene Religiosität mit Anklängen an den griechischen Mythos (vgl. Woyke 2007d).

³⁵ Z IV Mittag, S. 342–345.

³⁶ Pieper 2001, S. 70.

³⁷ Z IV Das Nachtwandler-Lied, S. 402.

schrift »Zukunft der Wissenschaft« denkt Nietzsche in *Menschliches, Allzumenschliches I* darüber nach, von welchen Faktoren die geistige Gesundheit einzelner Menschen und ganzer Kulturen in besonderem Maße abhängt.³⁸ Entgegen der für die neuzeitliche Philosophie und Wissenschaft bestimmenden Vorstellung, dass ein rationales Weltverhältnis i. e. S. zu einer allgemein besseren Lebensorientierung, zu einer zunehmenden Eindämmung irrationaler Tendenzen, zu einer umfassenden fortschrittlichen Entwicklung und damit auch zu einem glücklicheren Dasein der Individuen zu führen vermag, betont er die Relevanz eines ausgewogenen Verhältnisses zwischen wissenschaftlicher Rationalität und künstlerisch-metaphysischer Spekulation. Ein symmetrisches Verhältnis zwischen diesen beiden extremalen Formen der Weltbezogenheit bildet für Nietzsche eine *conditio sine qua non* für den Fortgang der menschlichen Kultur im Ganzen und den Erhalt der geistigen Gesundheit des Einzelnen. Die Erkenntnistätigkeit selbst bereitet zweifellos Vergnügen, doch der Erkenntnisfortschritt schränkt dessen Spielraum immer mehr ein, so dass sich die wissenschaftliche Rationalität zunehmend dadurch legitimiert, den Sinngehalt metaphysischer, religiöser und künstlerischer Weltverhältnisse zu diskreditieren: »Deshalb muss eine höhere Cultur dem Menschen ein Doppelgehirn, gleichsam zwei Hirnkammern geben, einmal um Wissenschaft, sodann um Nicht-Wissenschaft zu empfinden: neben einander liegend, ohne Verwirrung, trennbar, abschließbar; es ist diess eine Forderung der Gesundheit.«³⁹ Es steht für Nietzsche fest, dass der Mensch Illusionen und Sinnstiftungen als Antriebsquellen braucht, die sich genuin einem umfassenden rationalen Entwurf entziehen und insofern – je nach Perspektive – als »vor-rational«, »a-rational«, »nicht-rationalisierbar« oder »irrational« erscheinen können.⁴⁰ Einer ausgewogenen rationalen Lebensorientierung sollte es demnach nicht darum gehen, den undogmatischen Umgang mit

³⁸ Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches* [= MA] I 251; KSA II, S. 208 f.

³⁹ *Ibid.*, S. 209.

⁴⁰ Das »Vor-Rationale«, das »A-Rationale«, das »Nicht-Rationale« und das »Nicht-Rationalisierbare« sind vom »Irrationalen« zu unterscheiden; als »irrational« i. e. S. gilt etwa eine Handlung, welche im Widerspruch zu vernünftiger Überlegung oder etablierter Praxis steht. Als »nicht-rational« etc. sind dagegen solche Aspekte anzusehen, die sich mehr oder weniger eindringlich einer rationalen Beschreibung bzw. Bewältigung entziehen (vgl. Hübner 1985, S. 287 ff.). Plessner liefert eine instruktive Konkretisierung einer solchen Unterscheidung zwischen »Rationalisierbarem« und »Nicht-Rationalisierbarem«, wenn er »Probleme« und »Rätsel« gegenüberstellt: Lassen sich »Probleme« i. S. der wissenschaftlichen Erkenntnis sukzessive immer besser beschreiben und so bewältigen, so sind »Rätsel« mit den Grundsituationen des menschlichen Lebens verknüpft und stellen sich insofern unter veränderten historischen Umständen immer wieder neu (vgl. Plessner, *Gibt es einen Fortschritt in der Philosophie?*, Schriften IX, S. 169–191). Lévi-Strauss weist darauf hin, »dass es keine lebensfähigen Gesellschaften gibt, die nicht auf irrationalen Grundlagen beruhen. Denn die irrationalen Werte sind die einzigen, die nicht von einer gesellschaftlichen Gruppe zur Diskussion gestellt werden können.« (Lévi-Strauss 2010, 265). In der kulturellen Entwicklung wird die »Geschlossenheit« mythischer, religiöser und anderer Grundlagen zunehmend aufgebrochen und moderne Gesellschaften sind durch ein hohes Maß an Pluralität bestimmt. Dennoch kann man auch hier bei näherer Betrachtung solche »irrationalen Grundlagen« finden. Der scheinbar scharfe Gegensatz zwischen »rational« und »irrational« erweist sich als abhän-

mythischen, künstlerischen, metaphysischen und religiösen Orientierungen einer überzogenen Kritik auszusetzen, sie sollte vielmehr dafür sorgen, dass deren irrationale Tendenzen nicht die Überhand gewinnen und in Wahnsinn, Fanatismus und Destruktion umschlagen. Folgen wir dieser Empfehlung nicht, so müssen wir nach Nietzsche mit dem Niedergang eines affirmativen Verhältnisses zu Wissenschaft und Rationalität und einem »Zurücksinken in die Barbarei« rechnen.⁴¹ Er votiert insofern nicht nur für eine Rückbindung unseres Glücksstrebens an die ästhetische Erfahrung von Natur und Kunst, er votiert auch für eine multiperspektivische Weltsicht, die unverträglich mit einem strikten rationalen Reglement unseres Lebens und einer Flucht in religiöse, politische oder technologische Heilspäne ist.

3.2 *Perspektiven einer ausgewogenen Lebensorientierung bei Moritz Schlick*

Die ethischen Texte von Moritz Schlick als einem Hauptvertreter des Logischen Empirismus im 20. Jahrhundert sind im starken Maße durch die Explikation einer solchen ausgewogenen Lebensorientierung i. S. Nietzsches und der antiken Tradition bestimmt. In Schlicks *Versuch einer Glückseligkeitslehre* aus dem Jahre 1908 finden wir sowohl Kritik an Verengungen und Einseitigkeiten der modernen Zivilisation als auch ein Plädoyer für das »Glück der Sinne« und die förderlichen Wirkungen von Kunst, Wissenschaft und einer vor allem emotional basierten Tugend. Unsere Sinnesempfindungen bergen für das, was er »Glück des Leibes« nennt, vielerlei allgemein verfügbare Potentiale, die es entgegen einer Überkultivierung des sinnlichen Genusses angemessen zu entfalten und zu nutzen gilt.⁴² I. d. R. sind es nicht unsere Triebe und unsere sinnlichen Begierden, die uns ins Unglück stürzen, sondern vielmehr zivilisatorische Formen ihrer Gestaltung und Befriedigung, die sich allzu weit von ihrem natürlichen Charakter entfernen.⁴³ Von wesentlicher Bedeutung für das individuelle Glück ist es für Schlick auch, zu einem ausgewogenen Verhältnis zwischen Arbeit und Spiel zu finden und sich so dem Diktat eines umfassenden rationalen Reglements des Lebens zu entziehen. In enger Anlehnung an Schiller⁴⁴ sieht Schlick ein wesentliches Merkmal einer fortschrittlichen kulturellen Entwicklung darin, alle notwendige Arbeit sukzessive zu veredeln und in beglückendes und affirmativ bewertetes Spiel zu überführen. Kunst und Wissenschaft gleichermaßen begreift er als »Spiele der Seele« und sie sind es auch, die

gig von kulturellen und historischen Kontexten, wenn vermeintlich Irrationales wie Mythen in seiner rationalen Ordnung gezeigt und so in eine Parallele zu wissenschaftlichen Erklärungen gebracht werden kann: »Vielleicht werden wir eines Tages entdecken, dass im mythischen und im wissenschaftlichen Denken dieselbe Logik am Werk ist und dass der Mensch allezeit gleich gut gedacht hat.« (Lévi-Strauss 2008, 254).

⁴¹ MA I 251, S. 209.

⁴² Schlick, *Lebensweisheit*, Kritische Gesamtausgabe Abt. I, Bd. 3, S. 129 ff.

⁴³ *Ibid.*, S. 142 f.

⁴⁴ »[...] der Mensch spielt nur, wo er in voller Bedeutung des Worts Mensch ist, und er ist nur da ganz Mensch, wo er spielt.« (Schiller, *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*, Werke V, S. 618; Hervorh. i. Orig.).

in besonderem Maße zu Quellen des Glücks zu werden vermögen.⁴⁵ Ihren Spielcharakter legitimiert er damit, dass sie im eigentlichen Sinne betrieben jenseits konkreter Lebenszwecke anzusiedeln sind und nur um ihrer selbst willen praktiziert werden. Den verschiedenen Künsten begegnet er mit großer Wertschätzung, aber angesichts seiner Einbettung des menschlichen Lebens in größere naturale Kontexte unterstreicht er auch, dass man ob des Kunstgenusses nicht die Schönheiten der Natur vergessen sollte, die letztlich Vorbildcharakter für alles künstlerische Gestalten besitzen.⁴⁶ Ähnlich wie bei Nietzsche⁴⁷ erfüllt die Kunst für Schlick die Funktion eines Narkotikums, »das uns die Prosa des Lebens vergessen macht und uns Seligkeiten schenkt, die wir nicht genug preisen können [...]«⁴⁸ Ihrem illusionären und sinnstiftenden Potential stellt er als wesentliche Ergänzung das rationale Potential der Wissenschaften gegenüber. Bacon, Hobbes und andere treffen sicherlich einen wichtigen Kern der neuzeitlichen Wissenschaft, wenn sie einen engen Zusammenhang zwischen Wissen und Macht knüpfen, doch man kann Schlick darin beipflichten, dass die erfüllenden Momente der wissenschaftlichen Tätigkeit doch vor allem auf Erkenntnisorientierung und nicht auf pure Anwendungsorientierung bezogen sind. Für viele mag heute die Wissenschaft insbesondere Arbeit sein, um im Wettstreit um Ruhm und Ehre voranzukommen, doch er bringt seine Hoffnung zum Ausdruck, dass es dereinst vielleicht doch auch eine »fröhliche Wissenschaft« i. S. Nietzsches geben könnte, innerhalb derer die Forscher und die nach Wissen und Weisheit Strebenden sich als »Spieler des Geistes« verstehen und ernsthaft-spielerisch darum bemüht sind, zum individuellen Glück wie zur kulturellen Fortentwicklung beizutragen. Wissenschaft und Kunst sind für Schlick jedoch nicht die einzigen Quellen für das »Glück der Seele«, eine umfassende Bereicherung unseres Daseins kann uns seiner Ansicht nach auch aus einer Art von »immanenter Religiosität« und einem affirmativen Verhältnis zu unseren Mitmenschen erwachsen. Er begreift die Ethik nicht als Norm-, sondern als Tatsachenwissenschaft,⁴⁹ weshalb das »gute Handeln« für ihn vor allem auf einer allgemeinen Menschenkenntnis und der Fähigkeit basiert, Gemeinsamkeiten zwischen unserem Charakter und den Charakteren unserer Mitmenschen zu entdecken. Er setzt sich ab von der vorherrschenden formalen Ethikbegründung und empfiehlt uns – ähnlich wie David Hume⁵⁰ – einem instinktiv-affektiven Verständnis von »Tugend« zu vertrauen und uns so jedem Anspruch einer umfassenden rationalen Kontrolle unseres Lebens und Handelns zu entziehen: »Der Verstand ist nicht der

⁴⁵ Schlick, *Lebensweisheit*, S. 151 ff.

⁴⁶ Lediglich der Musik erkennt Schlick einen Sonderstatus zu: »Die Erhöhung der musikalischen Genussfähigkeit ging Hand in Hand mit der Entwicklung der Musik vorstatten, indem beide sich wechselseitig stützten. Von einer Nachbildung von etwas irgendwie in der Natur Vorgefundenem kann bei dieser Kunst nicht die Rede sein.« (ibid., S. 157 f.).

⁴⁷ »Die Redlichkeit würde den Ekel und den Selbstmord im Gefolge haben. Nun aber hat unsere Redlichkeit eine Gegenmacht, die uns solchen Konsequenzen ausweichen hilft: die Kunst, als den guten Willen zum Scheine.« (FW II 107, S. 464; Hervorh. i. Orig.).

⁴⁸ Schlick, *Lebensweisheit*, S. 170.

⁴⁹ Schlick, *Fragen der Ethik*, Kritische Gesamtausgabe Abt. I, Bd. 3, S. 370 ff.

⁵⁰ Vgl. Hume, *Eine Untersuchung über die Prinzipien der Moral*, S. 132.

beste Führer auf diesem Weg – trotz jener Philosophen, die den absoluten Vernunftglauben Kants haben und in der »vernünftigen Selbstbestimmung« die höchste Betätigung des Menschen sehen.«⁵¹ Mit Spinoza und gegen Hobbes bekräftigt Schlick, dass der Mensch zur Realisierung eines guten Lebens in wesentlicher Hinsicht anderer Menschen bedarf, was er ausgiebig anhand der sinnlichen Liebe, der Freundschaft, der Gattenliebe und der allgemeinen Nächstenliebe zu belegen versucht.⁵² Am Ende von seinem *Versuch einer Glückseligkeitslehre* kann er insofern – lange vor der Hippie-Bewegung – feststellen: »Mehr Liebe tut uns not.«⁵³ Von verschiedenen Seiten werden Empfehlungen bzw. Forderungen an uns herangetragen, wie wir unser Leben zu führen haben, doch allein der Blick auf das, was der Mensch innerhalb der Einbettungen seines Lebens in naturale und kulturelle Kontexte ist und zu sein vermag, kann uns dabei helfen, diese verschiedenen Vorschläge angemessen zu bewerten und so zu einem »guten Leben« zu gelangen. Ein affirmatives Verhältnis zu uns selbst, zur Welt und zu unseren Mitmenschen zu entwickeln, zu kultivieren und zur Grundlage unseres Handelns zu machen, erweist sich jedenfalls für Schlick als der beste Wege zu einem glücklichen Dasein. Jenseits eines platten Optimismus bezieht er sich ganz i. d. S. auch in den wesentlich später verfassten *Fragen der Ethik* auf das Diktum aus Nietzsches *Zarathustra* »Lust – tiefer noch als Herzeleid«⁵⁴ und stellt sich damit einem vollständig rationalen Reglement unseres Lebens ebenso entgegen wie den verschiedenen Varianten von Weltverdüsterung und Weltflucht.⁵⁵ In dem Streit zwischen einer formal und einer material begründeten Ethik bezieht Schlick eindeutig Position für letztere und überwindet damit den insbesondere von Kant betonten Hiatus zwischen Pflicht und Neigung, zwischen Moralität und Glücksstreben.⁵⁶ Entspringt jede »Ethik der Pflicht« aus dem Wunsch einer absoluten Begründung der Moral, so muss man sich bei der Apologie einer »Ethik der Güte« damit zufrieden geben, dass das Bemühen um »gutes Handeln« und um affirmative Beziehungen zu unseren Mitmenschen und zur gesamten Welt auf der Ebene von Erfahrungsbezügen und Plausibilitätsbetrachtungen in einen engen Zusammenhang mit einem guten und gelingenden Leben gebracht werden kann. Den Einwand, dass es zweifellos Fälle gibt und geben kann, bei denen dieser Zusammenhang nicht oder allenfalls äußerst eingeschränkt besteht, trifft eine solche »Ethik der Güte« nicht wirklich, da in einer unvollkommenen Welt und im Blick auf extreme Situationen auch die Moral wertlos werden kann: »Ist Güte nicht immer wertvoll – der Wunsch, sie dazu zu machen, ist es sicher. Der Verzicht auf Absolutheit der Begründung wird uns also leicht; und es ist ja kein Opfer, etwas ohnehin Unerreichbares aufzugeben.«⁵⁷ Der Kantischen Pflichtethik und ihrer Orientierung an einer rationalen Kontrolle unseres Lebens stellt Schlick seine Idee einer »Ethik der Güte« entgegen, die

⁵¹ Schlick, *Lebensweisheit*, S. 264.

⁵² *Ibid.*, S. 289 ff.

⁵³ *Ibid.*, S. 332.

⁵⁴ Z III Das andere Tanzlied, S. 286.

⁵⁵ Schlick, *Fragen der Ethik*, S. 480.

⁵⁶ *Ibid.*, S. 533 ff.

⁵⁷ Schlick, *Fragen der Ethik*, S. 534.

nicht einem abstrakten sittlichen Gebot folgt, sondern von einem starken Konnex zwischen Sittlichkeit und Glück ausgeht und damit im Einklang mit der antiken Eudämonistik steht. Schlicks in vieler Hinsicht von Nietzsche inspirierte Betrachtungen zu einer weltbezogenen Ethik und ihre impliziten wie expliziten Bezüge zur antiken Philosophie und Dichtung akzentuieren also nicht nur das sinnliche Glück, die Bedeutung des Spiels und die Relevanz eines symmetrischen Verhältnisses zwischen wissenschaftlicher Rationalität und narrativen Wirklichkeitszugängen und Sinnstiftungen i. S. der Kunst und der Metaphysik, sie führen uns auch zu einem aufgeklärten und den vermeintlichen Gegensatz zwischen Lust und Moral überwindenden Hedonismus, der einer umfassenden rationalen Kontrolle unseres Lebens ebenso entgegensteht wie den verschiedenen Varianten von Soteriologie. Erscheinen alle genannten Aspekte zunächst als Ausdruck fragwürdiger und als irrational zu verdächtigender Orientierungen, so bergen sie ernsthaft begriffen und praktiziert das Potential, die höchst irrationalen Tendenzen einer verabsolutierten instrumentellen Rationalität und ihrer Verschränkung mit einer soteriologischen Machbarkeitsethik zu überwinden.

Literaturverzeichnis

- Blumenberg, Hans: *Die Legitimität der Neuzeit. Erneuerte Ausgabe* [1966]. Frankfurt a. M. 2007⁴.
- Descartes, René: *Die Leidenschaften der Seele* [1649]. Franz./dt., hrsg. und übers. von K. Hammacher, Hamburg 1984.
- : *Briefe 1629–1650*. Hrsg. von M. Bense, übers. von F. Baumgart, Köln/Krefeld 1949.
- Fichte, Johann Gottlieb: *Die Bestimmung des Menschen* [1800]. Auf der Grundlage der Ausgabe von F. Medicus, revidiert von H. D. Brandt, Hamburg 2000.
- : *Versuch einer Kritik aller Offenbarung* [1792]. Hrsg. von H. J. Verweyen, Hamburg 1998.
- : *Die Anweisung zum seligen Leben* [1806]. Hrsg. von H. J. Verweyen, Hamburg 2001⁵.
- Gamm, Gerhard: *Wahrheit als Differenz. Studien zu einer anderen Theorie der Moderne. Descartes – Kant – Hegel – Schelling – Schopenhauer – Marx – Nietzsche*. Frankfurt a. M. 1986.
- Haucke, Kai: »Moralische Pflicht und die Frage nach dem gelingenden Leben. Überlegungen zu Kants Glücksbegriff«. In: *Kantstudien* 93 (2002), S. 177–199.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Werke*. Hrsg. von E. Moldenhauer und K. M. Michel, Frankfurt a. M. 1986 ff. [= Werke].
- Hobbes, Thomas: *Vom Menschen. Vom Bürger. Elemente der Philosophie III/III* [1658/1642]. Hrsg. von G. Gawlick, Hamburg 1994³.
- Hübner, Kurt: *Die Wahrheit des Mythos*. München 1985.
- Hume, David: *Eine Untersuchung über die Prinzipien der Moral* [1751]. Übers. und hrsg. von M. Kühn, Hamburg 2003.
- Kant, Immanuel: *Werkausgabe in 12 Bd.* Hrsg. von W. Weischedel, Frankfurt a. M. 1984⁵ [= Werkausgabe].
- Lévi-Strauss, Claude, Mythos und Bedeutung. Fünf Radiovorträge. Gespräche mit Claude Lévi-Strauss. Hrsg. von A. Reif, Frankfurt a. M. 2010¹⁰.

- : Strukturele Anthropologie I. Übers. von H. Naumann, Frankfurt a. M. 2008⁸.
- Locke, John: *Versuch über den menschlichen Verstand, Bd. I und II* [1690]. Übers. von C. Winckler, Hamburg 2006.
- Nietzsche, Friedrich: *Kritische Studienausgabe in 15 Bd.* Hrsg. von G. Colli und M. Montinari, München/Berlin, 1988 [= KSA].
- Pieper, Annemarie: *Glückssache. Die Kunst, gut zu leben.* Hamburg 2001.
- Plessner, Helmuth: *Gesammelte Schriften.* Frankfurt a. M. 1985 [= Schriften].
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: *Werke.* Nach der Originalausgabe in neuer Anordnung hrsg. von M. Schröter, München 1962 ff. [= Werke].
- : *Vorlesungen über die Methode (Lehrart) des akademischen Studiums* [1803]. Hrsg. von W. E. Ehrhardt, Hamburg 1990².
- Schiller, Friedrich: *Sämtliche Werke.* Hrsg. von A. Meier u. a., München 2004 [= Werke].
- Schlick, Moritz: *Lebensweisheit. Versuch einer Glückseligkeitslehre / Fragen der Ethik* [1908/1930]. Kritische Gesamtausgabe Abt. I, Bd. 3, hrsg. von M. Iven, Wien/New York 2006.
- Schopenhauer, Arthur: *Werke in fünf Bänden.* Hrsg. von L. Lütkehaus, Zürich 1991 [= Werke].
- Taylor, Charles: *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität.* Übers. von J. Schulte, Frankfurt a. M. 1999³.
- Woyke, Andreas: »Melancholische Sinnsuche und sozio-technologische Machbarkeitsphantasien bei Michel Houellebecq – Folie für die Bewertung aktueller Zukunftsperspektiven?«. In: *Sic et Non. Zeitschrift für Philosophie und Kunst. Im Netz* 6/2006a. <http://www.sicetnon.org/modules.php?op=modload> (zuletzt abgerufen 11. 2. 2013).
- : »Exemplarische Interpretationen zum tyichischen Glücksverständnis in der archaischen Lyrik der Griechen«. In: *Existenzia* XVI (2006b) 1–2, S. 81–92.
- : *Die Entwicklung einer aprozessualen Welt- und Naturdeutung. Von einem Problem der Chemiedidaktik zu einer Rekonstruktion der abendländischen Geistesgeschichte vom Mythos bis zur Moderne.* Saarbrücken 2007a.
- : »Reflexionen über die moderne Aporetik der Machbarkeit von Glück«. In: *recenseo. Texte zu Kunst und Philosophie*, Bern 2007b. <http://www.recenseo.de/index.php?id=127&kategorie=artikel&nav=Inhalt> (zuletzt abgerufen 11. 2. 2013).
- : »Gedanken zur modernen Aporetik instrumenteller Rationalität«. In: *Zeitschrift für Kritische Theorie* 24/25 (2007c), S. 85–100.
- : »Suche nach Einheit und Auflehnung gegen die Welt bei Albert Camus«. In: *recenseo. Texte zu Kunst und Philosophie*, Bern, 2007d. <http://www.recenseo.de/index.php?id=120&kategorie=artikel&nav=Inhalt> (zuletzt abgerufen 11. 2. 2013).
- : »Antike Konzepte einer eudämonistischen Ethik und ihre Beziehungen zum mythischen Glücksverständnis – Exemplarische Interpretationen zu Platon, Aristoteles, Epikur und Plotin«. In: *Perspektiven der Philosophie* 35 (2009a), S. 67–113.
- : »Eudämonistik und Willensverneinung: Zwei Seiten der Ethik Arthur Schopenhauers«. In: *recenseo, Texte zu Kunst und Philosophie*, Bern 2009b. <http://www.recenseo.de/druck.php?idx=149&instidx=&navx=Inhalt> (zuletzt abgerufen 11. 2. 2013).
- : »Die Romane von Michel Houellebecq als literarischer Hintergrund für die Bewertung technologischer Perfektionierungsideale«. In: (Hrsg.) Coenen, Christopher u. a.: *Die Debatte über »Human Enhancement« – Historische, philosophische und ethische Aspekte der technologischen Verbesserung des Menschen.* Bielefeld 2010, S. 235–259.
- : »Primat des Rationalen und Gestaltung des menschlichen Lebens in der neuzeitlichen Philosophie und Überlegungen zu modernen Ambivalenzen«. In: *Salzburger Jahrbuch für Philosophie* LVI 2011, S. 37–67.

—: »Die Verortung der Glückseligkeit jenseits der Welt im christlich-mittelalterlichen Denken«. In: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 60/1 (2013), S. 20–48.

Adorno on Mimesis

Irrationality or a Different Rationality?

Thijs Lijster

I Introduction

If one criticizes something, one can either criticize a certain aspect or feature of it, or criticize it completely. For instance, if I were to criticize soccer, I could only criticize a certain rule in the game, or the purchasing policy of a certain club, the behaviour of fans, or the high salaries of the professional players. In this case, the object of critique is not itself under attack: merely a certain shape it has taken in history. On the other hand, I could criticize something completely, and argue that soccer should be eliminated, root and branch: the game itself, and all the institutions around it, should not exist at all. These two different strategies of critique can also be distinguished in the philosophical critique of rationality. If one criticizes rationality, one can either criticize specific features of it, which it has obtained contingently in the course of history, or one can argue that rationality itself should be abolished or overcome. In the latter case, we can speak of a plea for irrationality.

This distinction may sound fairly trivial, but the truth is that several philosophers who have practiced the critique of rationality in the first form, are misguidedly thought to practice the latter form. In this article I will discuss one of those misunderstandings surrounding Theodor W. Adorno's and Max Horkheimer's collaborative study *Dialektik der Aufklärung* (1947). First, I will briefly outline Adorno's and Horkheimer's critique of enlightenment and rationality. Then, I will discuss the interpretation of this critique as a ›total critique of rationality‹ which must necessarily lead to a plea for irrationality. This critique on Adorno's and Horkheimer's negative concept of rationality is most prominently present in the work of their most famous student, Jürgen Habermas. Finally, I will argue that Adorno and Horkheimer cannot be accused of irrationality, and I will try to show that they do, in fact, provide the basis for an alternative and positive notion of rationality.

2 Adorno's and Horkheimer's critique of rationality

Dialektik der Aufklärung, one of the ›blackest‹ books in modernity, as Habermas calls it,¹ was written by Adorno and Horkheimer while in exile in Los Angeles during World War II. The ›blackness‹ of this work becomes clear from the opening lines: »Seit je hat Aufklärung im umfassendsten Sinn fortschreitenden Denkens das Ziel verfolgt, von den Menschen die Furcht zu nehmen und sie als Herren einzusetzen. Aber die vollends aufgeklärte Erde strahlt im Zeichen triumphalen Unheils.«²

In *Dialektik der Aufklärung* the project of enlightenment is unmasked as a history of domination. The term ›enlightenment‹ in the title does not refer solely to the modern period, starting in the eighteenth century and associated with Voltaire, Hume and Kant, but more broadly signifies the human striving for knowledge in general. From its earliest days onwards, humanity has found itself confronted with unknown forces, that strike it with fear. The only way to take away the fear, is by knowing the enemy, since, as Francis Bacon already said, knowledge is power. Bacon considered power an added advantage to knowledge, but for Horkheimer and Adorno, power was the initial impetus in the strivings for knowledge: »Was die Menschen von der Natur lernen wollen, ist, sie anzuwenden, um sie und die Menschen vollends zu beherrschen.«³

Ancient peoples sought to minimize their fears by giving names and faces to the forces of nature, and by beseeching and soothing these gods with sacrifices and rituals. It is this ›mimetic‹ behaviour that constitutes myths – narratives in which mankind understands itself as part of the cosmos. Myth, however, is not an adequate way to control fear, since the gods mankind has substituted for forces of nature are still powerful and unreliable. Enlightenment (in its narrow sense) opposes animism and myth; man himself steps into the centre. As Adorno and Horkheimer demonstrate in the first *Exkursus* of the *Dialektik der Aufklärung*, the *Ur*-form of the enlightened bourgeois individual can already be recognized in Homer's *Odyssey*. Odysseus must overpower gods, half-gods, nymphs and Cyclopes – symbolizing both the dangers of exterior nature and the temptations of inner nature – in order to return to his home. What distinguishes Odysseus from other mythic heroes (and what, therefore, makes him the *Ur*-form of the bourgeois individual) is that he overpowers these forces not by strength but by cunning.

The *Odyssey* is the foreshadowing of the process with which Max Weber connected the terms *Entzauberung* and *Rationalisierung*. However, according to Adorno and Horkheimer, the transition from myth to enlightenment is neither a linear process nor a straightforward progress. Myth and enlightenment relate dialectically: while myth is already an early form of enlightenment (in the sense that it tries to control the world), enlightenment threatens to relapse into myth: »Wie die Mythen schon Aufklärung vollziehen, so verstrickt Aufklärung mit jedem ihrer

¹ Habermas, Jürgen: *Der philosophische Diskurs der Moderne*, S. 130.

² Adorno, Theodor W. and Max Horkheimer: *Dialektik der Aufklärung*, in: Th. W. Adorno, *Gesammelte Schriften (=GS)* 3, S. 19.

³ *Ibid.*, S. 20.

Schritte tiefer sich in Mythologie.«⁴ With its demand for identity and its claim for universality, enlightenment reproduces mythical sanctions of fate. Relations between human beings have become as rigid as once the rule of the gods: the wrath of Zeus has been replaced by the financial crisis.

According to Adorno and Horkheimer, human rationality has betrayed its utopian potentials and developed one-sidedly into what they call ›instrumental rationality‹, a form of rationality that only has eyes for the calculable, the abstract, and that seeks to destroy anything that does not fit into general concepts. The moment rationality forgets or ignores its own irrational roots (that is, the fear of the unknown and the uncontrollable), it becomes a goal in itself, and thus becomes irrational *a fortiori*. Therein lays the *Wahlverwandtschaft*, described in the second *Exkursus*, between Kant's ›purposiveness without purpose‹ and Marquis de Sade's strictly organized orgies.

The result of this process is the exact opposite of Hegel's famous definition of history as the ›progress of the consciousness of freedom.«⁵ Modern man becomes increasingly unfree due to a rational system he has produced himself. He becomes a tiny and easily replaceable cog in a rational apparatus. This is what Adorno and Horkheimer call the ›dialectic of enlightenment‹: enlightened humanity is like Goethe's *Zauberlehrling* and the very forces he unleashes to control his surroundings now backfire against him. According to Adorno and Horkheimer, the horrors of the twentieth century were not the negation of enlightenment's logic, but the outcome of a rationality turning irrational.

3 Habermas' criticism

The publication of *Dialektik der Aufklärung* by a small Dutch printing house, shortly after the war – while its authors still resided in the United States – went by nearly unnoticed. But as pirate prints began to circulate among Frankfurt students in the 1960s, a fierce discussion erupted. While the German Right accused Adorno and Horkheimer of being the intellectual fathers of the Baader-Meinhof group, the Left reproached them for their ›resignation‹ and for having retired in the *Grand Hotel Abgrund*, as Georg Lukács called it.

A serious philosophical reception of *Dialektik der Aufklärung* did not begin until later.⁶ The most forceful and most influential critique on the work came from Jürgen Habermas in his *Theorie des kommunikativen Handelns* (1981) and *Der philosophische Diskurs der Moderne* (1985). In these works he stands up for the ›unfinished project‹ of modernity and opposes the most notorious critics of

⁴ Ibid., S. 28.

⁵ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Werke in 20 Bänden, Bd. 12: Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, S. 32 (my translation).

⁶ For the developments in the history of reception of *Dialektik der Aufklärung*, cf. Honneth, Axel: *Disrespect*, S. 49–51.

enlightenment, from Nietzsche to Lyotard. According to Habermas, Adorno and Horkheimer, too, belong to these »schwarzen Schriftsteller des Bürgertums.«⁷

Habermas' arguments against Adorno and Horkheimer can be summarized in two main points. Firstly, he says that they contradict themselves by attacking rationality on rational grounds, while refusing to provide a positive alternative notion of rationality. Secondly, Habermas argues that the concept of ›mimesis‹, which functions as a mirror image of rationality in *Dialektik der Aufklärung*, leads to a flight into the realm of art and tends towards romanticism or even irrationalism.

To begin with the first point, Habermas argues that *Dialektik der Aufklärung* differs from ›traditional‹ forms of *Ideologiekritik*. In ideology critique, enlightenment becomes self-reflexive, as it judges its own products, which are theories. Ideology critique unmasks the entanglement of power or interest and validity in certain theories; a famous example of this kind of critique being *Die deutsche Ideologie* by Marx and Engels. This form of ideology critique still has theoretical and methodological presuppositions of its own: it assumes that behind the ideological masquerade, the truth can be found. A problem arises when enlightenment becomes self-reflexive a second time, and ideology critique becomes suspicious of itself. The very enterprise of ideology critique is unmasked as ideological. But, Habermas asks, if rationality *tout court* is unmasked as an instrument of power and domination, what instruments are left to criticize it?

Habermas argues that there are two options to deal with this paradox. The first is represented by the work of Nietzsche, whose denunciation of rationality leads him to a ›theory‹ of power. This, according to Habermas, is the most consistent option, as the farewell of rationality necessarily leads to an indifference towards questions of truth and falsity or rationality and irrationality. Still, even Nietzsche gets into trouble, as he distinguishes ›active‹, original, noble forms of power, the *Herrenmoral* from reactive, secondary, vulgar, forms of power, the *Sklaven- or Ressentimentsmoral*.

The second path is walked by Adorno and Horkheimer: they cease trying to resolve the paradox. They stick to what Habermas calls a »performativen Widerspruch«,⁸ in which rationality is constantly aware of its own corruptive power, without being able to provide a way out. Habermas writes: »Wer an einem Ort, den die Philosophie einst mit ihren Letztbegründungen besetzt hielt, in einer Paradoxie verharret, nimmt nicht nur eine unbequeme Stellung ein; er kann die Stellung nur halten, wenn mindestens plausibel zu machen ist, daß es *keinen Ausweg* gibt.«⁹

Of course, Habermas argues that there is, in fact, an alternative to instrumental rationality, namely his own concept of communicative rationality. I will not go into the details of Habermas' alternative, for here I am mainly concerned with his criticism on Horkheimer and Adorno.

I now come to the second point of Habermas' criticism. In several passages of *Dialektik der Aufklärung*, Adorno and Horkheimer seem to point to a possible alternative of instrumental rationality, which they call ›mimesis‹, and describe as the

⁷ Habermas: *Diskurs*, S. 130.

⁸ *Ibid.*, S. 146.

⁹ *Ibid.*, S. 155.

»Eingedenken der Natur im Subjekts.«¹⁰ However, as Habermas argues, because Adorno and Horkheimer have rigorously cut off the path of rationality, they are unable to provide an actual theory of mimesis. Consequently, mimesis appears as the mere mirror image of rationality: »Weil sich das mimetische Vermögen der Begrifflichkeit von kognitiv-instrumentell bestimmten Subjekt-Objektbeziehungen entzieht, gilt es als das bare Gegenteil der Vernunft, als Impuls.«¹¹ Mimesis is therefore, according to Habermas, hardly a fruitful alternative for rationality. It is a dead end, as is especially clear in the late work of Adorno, who drew his philosophical conclusions more consequentially than Horkheimer did. Art, harbour of refuge for mimesis, was Adorno's last hope. Habermas writes: »Erst die ›Ästhetische Theorie‹ besiegelt dann die Abtretung der Erkenntnis-Kompetenzen an die Kunst, in der das mimetische Vermögen objektive Gestalt gewinnt. Adorno zieht den theoretischen Anspruch ein: Negative Dialektik und Ästhetische Theorie können nur noch »hilflos aufeinander verweisen.«¹² Although Habermas never goes so far as to directly accuse Adorno of ›remythicizing‹ or irrationality,¹³ he puts him in close proximity to authors like Schelling and Nietzsche, who seek in art a solution or consolation for all the malice in the world caused by rationality.

To summarize, Habermas accuses Adorno and Horkheimer of presenting a purely negative image of rationality, without providing a possible way out. Their notion of mimesis offers no philosophical alternative, and puts art on a pedestal from which a reconciliation lost in society can only be mourned.

As I already noted, Habermas' critique does not stand on its own. In fact, his arguments resound in almost every critique on the first generation of Critical Theory, even those in sympathy with it. For instance, in *The Frankfurt School Revisited* (2006), Richard Wolin writes: »[F]or Adorno the act of cognition itself had become an expression of social control. Only art and aesthetics – art's philosophical complement – retained the capacity to undo the damage wrought by science and knowledge qua manifestations of ›instrumental reason.‹ Yet, clearly, once one cedes ›knowledge‹ to the terrain of the enemy – the forces of domination – outlets for critical thought remain negligible or few. Consequently, Adorno's philosophy risks becoming a quirky profession of intellectual impotence.«¹⁴

4 Dialektik der Aufklärung reconsidered

I do not agree with Habermas and other critics who accuse Adorno and Horkheimer of discarding rationality all together. Although the apocalyptic tone and rhetorical rigor in *Dialektik der Aufklärung* are obviously paramount, I believe that this is partly due to the authors' conviction that »nur die Übertreibung ist wahr.«¹⁵

¹⁰ Adorno: GS 3, S. 58.

¹¹ Habermas, Jürgen: *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 1, S. 522.

¹² Ibid., S. 514–515. The quotation at the end refers not to Adorno, but to Th. Baumeister and J. Kulenkampff, *Geschichtsphilosophie und philosophische Ästhetik*.

¹³ This is in fact what Arnold Künzli argues in his ›Irrationalism on the left‹ (1984).

¹⁴ Wolin, Richard: *The Frankfurt School Revisited*, S. 53.

¹⁵ Adorno: GS 3, S. 139.

In my attempt to argue that Adorno's and Horkheimer's is not a total critique of rationality, but a critique of a specific shape it has taken in history, I will proceed as follows: I will show 1) that they do not plea for a philosophy of irrationality, 2) that the concept ›mimesis‹ is not the mirror image of rationality, but relates to it dialectically, and can be understood as a positive alternative of instrumental rationality, 3) that, consequently, art is not a domain outside, or strictly separated from, rationality and 4) that conversely, mimesis is not restricted to the domain of art, but also functions as a model for (philosophical) thinking.

4.1 *Against irrational philosophy*

First of all, it should be clear that, despite their harsh criticism of rationality, a philosophy of irrationalism is no fruitful alternative for instrumental rationality, according to Adorno and Horkheimer. On the contrary, irrationalism makes the same mistake as positivism (which is, according to them, the pinnacle of ›wrong enlightenment‹) in isolating several elements of human life – emotions, intuition, religion, art – from knowledge and rationality: »Der Irrationalismus [...] ist weit davon entfernt, der industriellen Ratio zu widerstehen. Hatte, mit Leibniz und Hegel, die große Philosophie auch in solchen subjektiven und objektiven Äußerungen, die nicht selbst schon Gedanken sind, in Gefühlen, Institutionen, Werken der Kunst, den Anspruch auf Wahrheit entdeckt, so isoliert der Irrationalismus, darin wie in anderem dem letzten Abhub der Aufklärung, den modernen Positivismus verwandt, das Gefühl, wie Religion und Kunst, von allem was Erkenntnis heißt. Er schränkt zwar die kalte Vernunft zugunsten des unmittelbaren Lebens ein, macht es jedoch zu einem dem Gedanken bloß feindlichen Prinzip.«¹⁶ Irrational tendencies in philosophy – Bergson is an example often mentioned¹⁷ – hypostatise the dualism between intellect and intuition, rationality and irrationality, in the same way their opponents do, thus excluding the possibility of a positive exchange between the two. Moreover, this hypostasis only contributes to the exclusion of these supposedly ›irrational‹ phenomena from rational society. Not to think, not rationalising is never an option for Adorno and Horkheimer.

Adorno, throughout his life, never ceased to emphasize the necessity of conceptual thinking in philosophy. Although he acknowledges the ›aesthetic moment‹ in philosophy he also stresses that philosophy and art are not and never should be the same.¹⁸ Philosophy, and thinking in general, is ›condemned‹ to conceptual thinking; there is simply no alternative. The only solution is a philosophy that, with every step it takes, is mindful of the inherent danger of its own conceptual thinking for the richness and ›non-identity‹ of the objects. Adorno writes: »Die Utopie der Erkenntnis ware, das Begriffslose mit Begriffen aufzutun, ohne es ihnen gleichzumachen.«¹⁹ The idea that Adorno and/or Horkheimer oppose enlightenment –

¹⁶ Ibid., S. 111.

¹⁷ Cf. Adorno: *Negative Dialektik* in: GS 6, S. 20.

¹⁸ Cf. Adorno: GS 6, S. 26: »Philosophie, die Kunst nachahmte, von sich aus Kunstwerk werden wollte, durchstriche sich selbst.«

¹⁹ Ibid., S. 21.

and consequently rationality, knowledge, science, technique, etc. – is a gross misunderstanding. In a discussion protocol, dating from 1946, Horkheimer remarks: »Unser Thema: die Rettung der Aufklärung.«²⁰ Enlightenment, they argue, is not necessarily destructive; it is rather the very idea of a necessary course of history, the idea of a natural progress of mankind, that had brought so much calamity.

Against instrumental rationality, what they designate in the quotation above as the »kalte Vernunft«, Adorno and Horkheimer opt for a more gentle, if you will more »tender«, rationality. In fact, they make it very clear that *Dialektik der Aufklärung* contains a positive alternative to instrumental rationality. In the preface they write: »Die [...] an Aufklärung geübte Kritik soll einen positiven Begriff von ihr vorbereiten, der sie aus ihrer Verstrickung in blinder Herrschaft löst.«²¹ In order to analyze this alternative, they delve into the prehistory of rationality, namely mimesis.

5 Mimesis and rationality

That their alternative is often overlooked is perhaps due to the fact that it is not developed systematically in the first chapter, »Begriff der Aufklärung«, but in the chapter on anti-Semitism. And here, the alternatives are not described as »instrumental rationality« versus some other form, but as »false projection« versus »conscious projection.«²² Both false and conscious projection are developments of what they designate as »original« mimesis, the primitive mode of engaging the outside world. This already contests Habermas' argument that mimesis is a simple mirror image of rationality. Like myth and enlightenment, mimesis and rationality relate dialectically: while mimesis can be considered to be the *ur*-form of rationality, rationality itself behaves mimetically.

Mimesis, as Adorno and Horkheimer understand it, is not mere imitation in the platonic sense of the word, but a way of relating to the environment, both receptively and actively. Their anthropological understanding of mimesis is very similar to Walter Benjamin's concept in *Über das mimetische Vermögen*, in which he writes: »Die Gabe, Ähnlichkeiten zu sehen, die [der Mensch] besitzt, ist nichts als ein Rudiment des ehemals gewaltigen Zwanges, ähnlich zu werden und sich zu verhalten. Vielleicht besitzt er keine höhere Funktion, die nicht entscheidend durch mimetisches Vermögen mitbedingt ist.«²³

²⁰ Horkheimer, Max – Theodor W. Adorno: »[Rettung der Aufklärung. Diskussion über eine geplante Schrift zur Dialektik]«, in: *Max Horkheimer. Gesammelte Schriften, Bd. 12*, S. 594.

²¹ Adorno: GS 6, S. 16.

²² In fact, the term »instrumental rationality«, which is often mentioned as the main idea of *Dialektik der Aufklärung*, does not appear at all in this work. The term »instrumental rationality« was only later coined by Horkheimer in his work *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft* (1967).

²³ Benjamin, Walter: »Über das mimetische Vermögen« in: *Gesammelte Schriften, Bd. II. 1*, S. 210. This text was not published during Benjamin's lifetime, but Adorno probably

This ›mimetic ability‹ has a history, both in phylogenetic and in ontogenetic sense. Examples of the former include ritual dance, astrology, or the shaman who wears a mask to beseech the spirits. Primary example of the ontogenetic history of mimesis is, as Benjamin writes, the playing child, who not only imitates other people, but also other things; he can as easily become a windmill or a train as a merchant. Moreover, the playing child not only imitates someone or something, thereby changing itself, but also changes its surroundings with it.

This receptive/creative mode of relating to the world lies at the basis of our very perception, of the constitution of both the phenomenal world and the subject itself. As Adorno and Horkheimer write: »Das Subjekt schafft die Welt außer ihm noch einmal aus den Spuren, die sie in seinen Sinnen zurückläßt: die Einheit des Dinges in seinen mannigfaltigen Eigenschaften und Zuständen; und es konstituiert damit rückwirkend das Ich, indem es nicht bloß den äußeren sondern auch den von diesen allmählich sich sondernden inneren Eindrücken synthetische Einheit zu verleihen lernt.«²⁴

But already in Benjamin's mention of the »gewaltigen Zwanges« lies the ambiguity of mimesis, for it contains both this utopian moment and a violent moment. Adorno and Horkheimer remind us: »Die Konstellation aber, unter der Gleichheit sich herstellt [...] bleibt die des Schreckens.«²⁵ The fear that lies at the base of mimetic behaviour remains, even when, in the transition of myth to enlightenment, mimesis is repressed by rationality. Mimesis returns in the shape of false projection.

›False projection‹ is the negation of the receptive/active mode of the ›mimetic ability‹, but at the same time also its pathological excess. Mimesis makes itself similar to the environment, the outside world becomes a model for the inside world, the strange becomes familiar. False projection, on the other hand, makes the environment similar to itself, and it marks the most familiar as strange and even hostile. ›Cold‹ rationality mimes the disenchanting world it has created: »Die Ratio, welche die Mimesis verdrängt, ist nicht bloß deren Gegenteil. Sie ist selber Mimesis: die ans Tote. Der subjektive Geist, der die Beseelung der Natur auflöst, bewältigt die entseelte nur, indem er ihre Starrheit imitiert und als animistisch sich selber auflöst.«²⁶

Mimesis, conversely, is a mode of thinking, a mode of behaving, in which the subject remembers its rootedness in nature: »Eingedenken der Natur im Subjekts«. Only a subjectivity, a rationality that does not take itself to be absolute, but recognizes itself as part of nature, can become non-dominative, and will thus truly transcend nature.

knew about this concept. In *Dialektik der Aufklärung*, Benjamin's concept of mimesis is not mentioned. Adorno and Horkheimer refer to other sources, such as the French anthropologist Roger Callois. Cf. Früchtel, Josef: *Mimesis. Konstellation eines Zentralbegriffs bei Adorno*, S. 8–30.

²⁴ Adorno: GS 3, S. 213–214.

²⁵ Ibid., S. 205.

²⁶ Ibid., S. 75–76. This ›mimesis ans Tode‹ is clearly inspired by Freud's concept of the *Todestrieb*, which he first developed in *Jenseits des Lustprinzips*.

Adorno would later speak of the ›primacy of the object‹,²⁷ meaning not a naive realism, but the fact that objects can never be reduced to concepts. The relationship between subject and object as described above criticizes both positivism and idealism. The first for reducing experience to mere registration, neglecting the creative power of the subject. The second for overstating this power, by declaring the subject absolute and omnipresent. Adorno and Horkheimer state: »In nichts anderem als in der Zartheit und dem Reichtum der äußeren Wahrnehmungswelt besteht die innere Tiefe des Subjekts.«²⁸ Only in a receptive/creative mediation between subject and object exists the possibility of reconciliation; they call this conscious reflection »das Leben der Vernunft.«²⁹

Thus, while Habermas argues that Adorno and Horkheimer attack rationality with its own means, leaving philosophy empty-handed, we have seen that they do, in fact, provide an alternative. Their critique of rationality is not total: a certain historical form of rationality, ›instrumental rationality‹ or ›false projection‹, is attacked on the basis of the possibility of a different rationality, which is called ›conscious projection‹, or which we could call ›mimetic rationality‹. This positive alternative runs like a thread through *Dialektik der Aufklärung*, as the authors speak approvingly of »die tätige Passivität des Erkennens«, »die unendliche Geduld«, or »die Weichheit gegen die Dinge«.³⁰ In his recent book on *Negative Dialektik*, Brian O'Connor even argues that Adorno's is a transcendental philosophy, in the sense that he criticizes other philosophical positions based on whether they enable a full, non-reified experience.³¹

5.1 Art and rationality

Habermas accuses the later Adorno of romanticism, because of his focus on the aesthetic sphere as the only domain where authentic experience is possible. Although Adorno, in *Ästhetische Theorie*, indeed mentions art as the »Zuflucht des mimetischen Verhaltens«, the relation between mimesis and rationality in art is far more complicated, as the following passage will demonstrate: »Kunst ist Zuflucht des

²⁷ Cf. Adorno: GS 6, S. 185.

²⁸ Adorno: GS 3, S. 214. Susan Buck-Morss, who finds traces of this alternative mode of rationality throughout the whole oeuvre of Adorno, describes it as a reversal of Kantian subjectivity: »The creativity of the latter consisted in the subject's projecting into experience its own *a priori* forms and categories, absorbing the object into itself. But Adorno's subject let the object take the lead; it formed the object only in the sense of transforming it into a new modality.« (S. Buck-Morss, *The Origin of Negative Dialectics*, S. 88)

²⁹ Adorno: GS 3, S. 214.

³⁰ Ibid., S. 227; S. 256; S. 260.

³¹ Cf. O'Connor, Brian: *Adorno's Negative Dialectics*: »[...] Adorno's philosophy is a ›transcendental‹ one, something which has not previously been appreciated. It is strongly committed [...] to a connection between experience and rationality, claiming no less than that philosophical positions that fail to recognize the structure of experience (as Adorno will describe it) will deprive themselves of the ability to express themselves rationally.« (S. xi, see also S. 2 and S. 15)

mimetischen Verhaltens. In ihr stellt das Subjekt, auf wechselnden Stufen seiner Autonomie, sich zu seinem Anderen, davon getrennt und doch nicht durchaus getrennt. Ihre Absage an die magischen Praktiken, ihre Ahnen, involviert Teilhabe an Rationalität. Daß sie, ein Mimetisches, inmitten von Rationalität möglich ist und ihrer Mittel sich bedient, reagiert auf die schlechte Irrationalität der rationalen Welt als einer verwalteten. Denn der Zweck aller Rationalität, des Inbegriffs der naturbeherrschenden Mittel, wäre, was nicht wiederum Mittel ist, ein Nichtrationales also. Eben diese Irrationalität versteckt und verleugnet die kapitalistische Gesellschaft, und dagegen repräsentiert Kunst Wahrheit im doppelten Verstande; in dem, daß sie das von Rationalität verschüttete Bild ihres Zwecks festhält, und indem sie das Bestehende seiner Irrationalität: ihres Widersinns überführt.«³²

This quotation shows the subtlety of Adorno's argument. Art is not a domain of mimesis, directed against rationality; it is both: »immanente Dialektik von Rationalität und Mimesis«. ³³ In the emancipation from and liquidation of its magical inheritance it is tied to the dialectic of enlightenment, but it also remains the plenipotentiary (*Statthalter*) of the repressed voice of nature. In functional society, functionless art is considered irrational. But the fact that art reminds a world dominated by instrumental rationality of its irrational roots makes it at the same time more rational than this society.

A radical theoretical opposition between art and society turns art, as Adorno has never ceased to stress, into a *Sonntagsvergnügen* or a *Naturschutzpark* of irrationality; a dogma that serves the market well.³⁴ And although German romanticism clearly plays a part in Adorno's thinking, it is inappropriate to equate him to romanticism. Schelling, for instance, wrote that only in the realm of art »we are able to think and to couple together even what is contradictory.«³⁵ Adorno, on the other hand, did not believe that in the realm of art all contradictions would be resolved. Rather, art was able to unmask the contradictions that existed in society. The aesthetic experience is not the plaster on the wounds of society, but intervenes in it. As Christoph Menke states in his book on Adorno: »Its ubiquitous potential represents instead the penetration of an irresolvable crisis.«³⁶

Both the production and reception of works of art functions for Adorno as model of a mode of rationality which does its object justice, but this form of rationality is not restricted to the realm of art. Indeed, it is not Adorno who hypostatizes the distinction between art and philosophy, but Habermas himself, as he strictly holds on to the Kantian/Weberian differentiation of spheres.³⁷

³² Adorno: *Ästhetische Theorie* in: GS 7, S. 86.

³³ *Ibid.*, S. 86.

³⁴ Cf. Adorno: *Ästhetik 1958/59*, I. Vorlesung.

³⁵ Quoted in: Menke, Christoph: *The Sovereignty of Art*, S. 249.

³⁶ *Ibid.* S. 252.

³⁷ Cf. Bernstein, Jay M.: *The Fate of Art. Aesthetic Alienation from Kant to Derrida and Adorno*, S. 247, and Hullot-Kentor, Robert: *Things Beyond Resemblance*, S. 31.

5.2 *Mimetic thinking*

The realm of art, as ›harbour of refuge‹ for the mimetic ability, is not strictly separated from the realm of rationality. Conversely, mimesis is not restricted to the domain of the aesthetic. As I have already discussed above, mimesis lies at the basis of our experience of the world. And although the aesthetic experience can form a model for this mode of relating to the world, it can and should also exist in other domains, for instance in philosophy. For this mimetic form of theory, Adorno sometimes uses the term ›Exakte Phantasie‹.

Although he uses it only a few times in his oeuvre, I believe it to be a key term for understanding his ›method‹.³⁸ In ›Aktualität der Philosophie‹, his inaugural lecture of 1931 and one of his few explicitly programmatic texts, Adorno makes it clear that he sees his own thinking in line with what Bacon and Leibniz called *ars inveniendi* (the art of invention). It may come as a surprise that Adorno mentions of all people two philosophers who stand at the base of modern science and mathematics. But it was exactly with Bacon and Leibniz that science, philosophy, and aesthetic form still interacted with each other fruitfully. After all, Bacon and Leibniz were also brilliant essayists, and the essay is the form wherein science, philosophy and art come together.³⁹ About this *ars inveniendi*, Adorno says: »Organon dieser *ars inveniendi* aber ist Phantasie. Eine exakte Phantasie; Phantasie, die streng in dem Material verbleibt, das die Wissenschaften ihr darbieten, und allein in den kleinsten Zügen ihrer Anordnung über sie hinausgreift: Zügen freilich, die sie ursprünglich und von sich aus geben muß.«⁴⁰

The juxtaposition of the terms ›exakt‹ and ›Phantasie‹ once again stresses the mediation of receptivity and activity, and a relation between subject and object that is characterized by reciprocity and transformation. It calls for a form of rationality in which the subject ›enters into‹ the object, letting itself be constituted by it. It recalls Walter Benjamin's ›zarte Empirie‹, in which the facts are already theory; one only has to put them in the right order.⁴¹

6 Conclusion

It has been my aim to show that, contrary to what Habermas argues, Adorno's and Horkheimer's *Dialektik der Aufklärung* is not a total critique of rationality. It is a critique of a specific historical form of rationality, which is sometimes called ›subjective‹ or ›instrumental‹ rationality. Although it is silly to deny the dominance of pessimism in *Dialektik der Aufklärung*, I believe that there are alternative notions

³⁸ Cf. Buck-Morss, Susan: *The Origin of Negative Dialectics*, S. 85–88 and Weber Nicholson, Shierry: *Exact Imagination, Late Work*.

³⁹ This is elaborated on in Adorno's essay ›Der Essay als Form‹, which can also be read as a programmatic or methodological text. Cf. *Noten zur Literatur*, in: GS 11, S. 9–33.

⁴⁰ Adorno: ›Aktualität der Philosophie‹, in: GS 1, S. 342.

⁴¹ In his dissertation, *Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik*, Benjamin quotes Goethe: »Es gibt eine zarte Empirie, die sich mit dem Gegenstand innigst identisch macht und dadurch zur eigentlichen Theorie wird.« (in: Benjamin: GS I. 1, S. 60n)

of rationality mentioned, both in *Dialektik der Aufklärung* and in Adorno's earlier and later works. This alternative is referred to as ›conscious reflection‹, ›mimesis‹, or ›exakte Phantasie‹. Habermas is certainly right in saying that neither Adorno nor Horkheimer ever formulated a ›theory‹ of mimesis. But this is due to the nature of this different rationality itself, which calls for close contact with its subject-matter, and is better ›performed‹ than theorized upon.⁴² The best example of this different rationality is Adorno's own writing.

Bibliography

- Adorno, Theodor W.: *Ästhetik (1958/59)*, Frankfurt a. M. 2009
 —: *Gesammelte Schriften (1–20)*, Herausgegeben von Rolf Tiedemann, Frankfurt a. M. 1986
 Adorno, Theodor W. – Horkheimer, Max: *Dialektik der Aufklärung* in: ders.: *Gesammelte Schriften 6*, Frankfurt a. M. 1986
 Benjamin, Walter: *Gesammelte Schriften (I–VII)*, Herausgegeben von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt a. M. 1974–1989
 Bernstein, Jay M.: *The Fate of Art. Aesthetic Alienation from Kant to Derrida and Adorno*, Cambridge 1992
 Buck-Morss, Susan: *The Origin of Negative Dialectics. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin, and the Frankfurt Institute*, Hassocks 1977
 Früchtel, Josef: *Mimesis. Konstellation eines Zentralbegriffs bei Adorno*, Würzburg 1986
 Habermas, Jürgen: *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt a. M. 1985
 —: *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt a. M. 1981
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Werke in 20 Bände*, Frankfurt a. M. 1983
 Honneth, Axel: *Disrespect. The Normative Foundations of Critical Theory*, Cambridge 2007
 Horkheimer, Max: *Gesammelte Schriften, Bd. 12: Nachgelassene Schriften 1931–1949*, Herausgegeben von Gunzelin Schmid Noerr, Frankfurt a. M. 1985
 Hullot-Kentor, Robert: *Things Beyond Resemblance. Collected Essays on Theodor W. Adorno*, New York 2006
 Künzli, Arnold, ›Irrationalism on the Left‹ in: Judith Marcus and Zoltan Tar: *Foundation of the Frankfurt School of Social Research*, New Brunswick 1984
 Menke, Christoph: *The Sovereignty of Art. Aesthetic Negativity in Adorno and Derrida*, translated by N. Solomon, Cambridge Mass 1998
 O'Connor, Brian: *Adorno's Negative Dialectics*, Cambridge Mass. 2004
 Weber Nicholson, Shierry: *Exact Imagination, Late Work*, Cambridge Mass. 1997
 Wolin, Richard: *The Frankfurt School Revisited*, New York 2006

⁴² Cf. Adorno's remark on method in *Ästhetische Theorie*: »Daß dem Versuch einer Ästhetik heute nicht, den Bräuchen gemäß, eine generelle Methodologie kann vorausgeschickt werden, ist ein Stück Methodologie.« (Adorno: GS 7, S. 530.)

Die Irrationalität des Lebens

Zu Diltheys Lebensphilosophie und dem Irrationalismuskvorwurf

Henrike Lerch

I Einleitung

Sich heute mit Diltheys Philosophie des Lebens zu beschäftigen, scheint überholt zu sein. Ist doch einerseits die Lebensphilosophie als eine irrationale Modeströmung in Verruf geraten und andererseits in der Dilthey-Forschung das Interesse am Begriff Leben zu Gunsten seiner Hermeneutik und seiner Begründung der Geistes- und Geschichtswissenschaften zurück gedrängt worden, wobei auch in der Hermeneutikdiskussion Diltheys Philosophie derzeit kaum im Zentrum steht. Anders sieht es mit dem Lebensbegriff im Allgemeinen aus, er ist an mehreren Stellen zentral und vor allem durch die Herausforderungen der Biowissenschaften in der angewandten Ethik präsent. Aber auch in Strömungen des Neoaristotelismus und dem wiedererwachten Interesse an der Philosophischen Anthropologie findet sich der Lebensbegriff an zentraler Stelle und, man braucht es kaum zu sagen, in äußerst unterschiedlicher Bedeutung. Vor diesem Hintergrund scheint es durchaus ratsam sich noch einmal auf jene Richtung zu berufen, die den Begriff Leben in ihrem Namen trägt, und die Dimensionen und kritischen Einwände zu hinterfragen, die sich mit dem Begriff Leben in der Lebensphilosophie verbinden.

Der Lebensphilosophie wird im allgemeinen der Vorwurf gemacht, sie sei irrational oder gar irrationalistisch. Dies ist selten als neutrale Eigenschaft sondern in der Regel abwertend gemeint. Dabei entsteht der Eindruck, es reiche aus, die Lebensphilosophie als irrational zu kennzeichnen, um sich nicht weiter mit ihr zu befassen und sie aus der ernst zu nehmenden Philosophie auszuschließen. Geht man aber dem Irrationalismus-Vorwurf nach und versucht herauszufinden, warum und in welcher Weise Lebensphilosophie im allgemeinen und bestimmte Autoren der Lebensphilosophie im besonderen als irrational gelten, so bleiben Antworten meist aus. Deshalb wird hier im ersten Teil der Versuch unternommen, der Quelle und Begründung dieses Vorwurfs nachzugehen. Dazu werden einige Überblicksdarstellungen zu Lebensphilosophie ausgewertet. Es geht also um konkrete Vorwürfe und Einschätzungen der Lebensphilosophie, die begründen sollen, warum diese als ir-

rational gelten kann oder gilt, es geht nicht um eine begriffliche Herleitung des Irrationalismusbegriffs.¹

Nun ist die Lebensphilosophie aber keine methodisch einheitliche Denktradition oder inhaltlich konsistente Disziplin der Philosophie, sondern unter diesem Begriff werden vor allem von philosophischen »Gegnern« Autoren vereint, die in irgendeiner Weise den Lebensbegriff thematisieren und gegen einen Vernunftbegriff ausspielen. Gerade diese letztere Bestimmung, die Fassung der Lebensphilosophie und des Lebensbegriffs als das andere der Vernunft zu bestimmen, ist zentrales Argument für die Kennzeichnung der Lebensphilosophie als irrational. Der Irrationalismusvorwurf ergibt sich also schon aus der Anlage die Philosophie vom Begriff des Lebens her begründen zu wollen und diesen Begriff des Lebens der Vernunft gegenüber zu stellen. Bei der Lebensphilosophie handelt es sich zugleich um Autoren, die sich in irgend einer Weise gegen einen *rationalen* Philosophiebetrieb stellten, der durch Logik, Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie bestimmt war und meist positivistisch oder philosophiehistorisch forschte.² Der Versuch an aktuelle Probleme der jeweiligen Zeit anzuschließen und anscheinend unbedeutenden Themen in den Vordergrund zu rücken, sowie der Versuch Philosophie in Zeiten der Naturwissenschaften zu betreiben, ohne sich deren Methoden anpassen zu müssen oder ihnen mit Grundlagen der Logik oder Wissenschaftstheorie zu dienen, lässt den gemeinsam verwendeten Begriff »Leben« zu einem »Kampfbegriff« gegen den etablierten Wissenschaftsbetrieb werden.³ Es sei ein »*kultureller Kampfbegriff*« und eine *Parole*, die den Aufbruch zu neuen Ufern signalisieren soll.«⁴ So heterogen diese Gegenentwürfe sind, so ist ihnen doch gemeinsam nach einem grundlegenden Begriff zu suchen, der fundamentaler ist, als der der Vernunft und doch als Möglichkeitsbedingung für Vernunft und Denken gelten kann. Das dieses »andere der Vernunft« als anti-intellektualistisch, irrational oder a-rational bezeichnet wird, liegt in dieser Grundhaltung gegeben.⁵ Es ist aber auch die Differenz von Totem und Lebendigem, die mit diesem Begriff gewollt ist, wobei das Lebendige Dynamik, Kreativität, Unmittelbarkeit und Jugend verspricht.

Die Stichhaltigkeit des Irrationalismusvorwurfs und die Kritiken an der Lebensphilosophie können also kaum an einer allgemeinen Bestimmung der Lebensphilosophie geprüft werden, sondern müssen vielmehr mit einzelnen Vertretern

¹ Eine systematische Aufarbeitung des Irrationalismus-Vorwurfs gibt es meines Wissens nach nicht, jedoch ist auch die hier aufgenommene Literatur vermutlich nicht vollständig, sondern konzentriert sich auf die wesentlichen Darstellungen, sofern die Lebensphilosophie mit Irrationalismus in Verbindung gebracht wird.

² Vgl.: Bollnow, Otto Friedrich: *Die Lebensphilosophie*. (Verständliche Wissenschaft; 70) Berlin 1958, S. 5. Albert, Karl: *Lebensphilosophie. Von den Anfängen bei Nietzsche bis zu ihrer Kritik bei Lukacs*. Freiburg 1995, S. 9.

³ Vgl.: Albert: *Lebensphilosophie*, S. 9–12.

⁴ Schnädelbach, Herbert: *Philosophie in Deutschland 1831–1933*. Frankfurt a. M. ⁶ 1999. S. 172

⁵ Vgl.: Albert: *Lebensphilosophie*, S. 9–12. Schnädelbach: *Philosophie in Deutschland*, S. 172

konfrontiert werden.⁶ Deshalb wird hier lediglich überprüft, inwiefern einem Vertreter dieser Lebensphilosophie, nämlich Wilhelm Dilthey, der Vorwurf gemacht werden kann, sein Begriff des Lebens oder seine Philosophie insgesamt sei irrational.

In der Philosophie Diltheys nimmt der Lebensbegriff in doppelter Weise eine systematische Stellung ein: Zum einen ist er in Diltheys Grundlegung der Geisteswissenschaften ein Grundbegriff, von dem aus sich zugleich das ganze Denken Diltheys systematisch entfalten lässt, wie es Otto Friedrich Bollnow in seiner Einführung in Diltheys Philosophie in exzellenter Weise tat.⁷ Mit diesem Grundlegungsversuch der Geisteswissenschaften, bzw. des Erkennens überhaupt, durch den Begriff des Lebens unternimmt Dilthey zum einen den Versuch, die Geschichtswissenschaften von Historismus und Relativismus zu befreien, was zum zweiten dazu führt, dem massiven Anspruch der Naturwissenschaften auf Welterklärung entgegen zu treten. Denn die Lebensphilosophie stellt eben keine wissenschaftstheoretischen Grundlagen zur Verfügung oder baut auf der Erkenntnisfähigkeit der Naturwissenschaften auf, sondern stellt sich durch die Verklammerung der Grundlegung von Geistes- und Geschichtswissenschaften und der darauf erst aufbauenden Naturwissenschaften vom Anspruch her gegen die These, naturwissenschaftliche Prinzipien seien fundamental und in den Fokus philosophischer Untersuchungen zu rücken. Durch den Versuch eine eigene kritische Grundlage des geisteswissenschaftlichen Forschens zu entwickeln verweigert sich die Lebensphilosophie dem naturwissenschaftlichen Vorgehen ganz und macht das, was durch naturwissenschaftliche Methodik nicht erkannt werden kann, zu ihrem eigenen Gegenstand. Inwiefern sich diese auf dem Lebensbegriff aufbauende Philosophie als irrational bezeichnet werden kann, welche der zuvor dargestellten irrationalen Elemente sie enthält und wie diese zu bewerten sind, wird im Abschluss nach einer kurzen Darstellung des Dilthey'schen Lebensbegriffs erörtert.

2 Der Irrationalismusvorwurf

2.1 Charakterisierungen der Lebensphilosophie als irrational

Die in der Einleitung angesprochenen allgemeinen Kennzeichen der Lebensphilosophie deuten schon an, dass irrational eine Zuschreibung ist, die sich aus einer allgemeinen Grundhaltung ergibt und die in ähnlichen Begriffen (wie a-rationa-

⁶ Oder es müsste zunächst die Arbeit geleistet werden, ein allgemeines Konzept der Lebensphilosophie zu entwickeln. Dies wird selten geleistet, die meisten Darstellungen bieten nach einer allgemeinen Einleitung kurze Einführungen zu Vertretern der Lebensphilosophie. (Vgl.: Albert: *Lebensphilosophie*. Kozljanic, Robert Josef: *Lebensphilosophie. Eine Einführung*. Stuttgart 2004. Lersch, Philipp: *Lebensphilosophie der Gegenwart*. (Philosophische Forschungsberichte; 14) Berlin 1932). Einzig Bollnow liefert eine systematische an wesentlichen Elementen der Lebensphilosophie orientierten Darstellung. (Vgl.: Bollnow: *Lebensphilosophie*)

⁷ Vgl.: Bollnow, Otto Friedrich: *Dilthey. Eine Einführung in seine Philosophie*. Leipzig 1936

len oder anti-intellektualistisch) ausgedrückt werden kann. Leben gilt in der Lebensphilosophie als das andere der Vernunft.⁸ »Das Andere der Vernunft: von der Vernunft her gesehen ist es das Irrationale, ontologisch das Irreale, moralisch das Unschickliche, logisch das Alogische. Das Andere der Vernunft das ist inhaltlich die Natur, der menschliche Leib, die Phantasie, das Begehren, die Gefühle – oder besser all dies, insoweit es sich die Vernunft nicht hat aneignen können.«⁹ Die Vernunft wird durch andere grundlegendere Zugangsweisen zur Welt erweitert oder begründet, und diese werden zu zentralen Themen der jeweiligen Philosophie: Bergson setzt gegen den diskursiv-analytischen Intellekt die Intuition und Dilthey stellt der naturwissenschaftlich-erklärenden Vernunft das geisteswissenschaftliche-intuitive Verstehen, das Erleben und die innere Erfahrung entgegen.¹⁰ Diese Aufspaltung in zwei Arten der Wahrnehmung – »Die Natur erklären wir, das Seelenleben verstehen wir.«¹¹ – kritisiert rationalistische Ansätze generell als einseitig und zu kurz, weil sie sich auf nur eine Möglichkeit der Wahrnehmung konzentrieren und diese als die einzig richtige setzen. Mit der Betonung einer jenseits dieser Erkenntnisweise liegenden Wahrnehmung geht außerdem die Forderung einer eigenen von den Naturwissenschaften verschiedenen Methodik einher, die sich dem Kantischen Projekt entgegengestellt: nicht die höchste Form der Erfahrung, die reine Mathematik gibt die Formen des Erkennens vor, sondern die tiefste Schicht, das Leben selbst, insofern das geisteswissenschaftlich-intuitive Verstehen als das grundlegendere gesehen wird.

Der Irrationalismusvorwurf speist sich im wesentlichen aus zwei Quellen: Zunächst aus dieser Haltung, die sich gegen eine einseitig rationalistische geprägte Philosophie wendet. Hierbei ist der zeitliche Kontext der Lebensphilosophie im ausgehenden 19. Jahrhundert und beginnenden 20. Jahrhundert relevant, was im zweiten Abschnitt des ersten Teils mit Hilfe eines zeitgenössischen Autors geleistet wird. Zum anderen wird die Kritik an der Lebensphilosophie getragen von dem inhaltlichen Vorwurf, der Lebensbegriff könne keine fundierende Leistung in der Philosophie haben, weil er selbst nicht durch den Verstand, die Ratio, einzusehen sei und deshalb irrational sei.

Von *dem* Irrationalismusvorwurf zu sprechen ist dabei genauso ungeeignet, wie von *der* Lebensphilosophie zu reden. Betrachtet man jene Literatur, die sich ernsthaft mit der Lebensphilosophie befasst, so fällt auf, dass der Begriff des Irrationalen hier nicht generell negativ konnotiert ist, sondern dass es durchaus auch eine neutrale oder positive Charakterisierung der Lebensphilosophie als irrational gibt.¹² Schnädelbach bringt solch eine neutrale Position auf den Punkt: »sie [die Lebensphilosophie] ist eine philosophische Position, die etwas, was wesentlich im

⁸ Vgl.: Schnädelbach: *Philosophie in Deutschland*, S. 174.

⁹ Hartmut Böhme und Gernot Böhme: *Das Andere der Vernunft. Zur Entwicklung von Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants*. Frankfurt a. M. 1983, S. 13.

¹⁰ Vgl.: Albert: *Lebensphilosophie*, S. 9 und 12.

¹¹ Dilthey, Wilhelm: *Gesammelte Schriften*. 20 Bände, Göttingen 1914–1990. Hier Bd. V, S. 144. Dilthey wird im folgenden nur aus den Gesammelten Schriften unter dem Sigle *GS* mit Band- und Seitenangabe zitiert.

¹² Vgl.: Bollnow: *Lebensphilosophie*.

Gegensatz zur Rationalität, Vernunft, Begriff oder Idee steht, zur *Grundlage* und zum *Maßstab* von allem macht: *Leben als etwas Irrationales*. Man kann darum die Lebensphilosophie als *Metaphysik des Irrationalen* und so in einem *wertfreien* Sinne als *Irrationalismus* bezeichnen.¹³

Mit dieser Einschätzung steht er Bollnow sehr nahe, der zwar seine neutrale Position gegenüber der Lebensphilosophie nicht explizit macht, der aber genau diese Haltung einnimmt, wenn er die Leistungen der Lebensphilosophie zu kennzeichnen versucht. Gemeinsam ist beiden Autoren außerdem die Haltung, erst einmal zu prüfen, ob der irrationale Boden der Lebensphilosophie gegenüber einem rationalen Ausgangspunkt nicht sogar angezeigt ist. Schnädelbach betont beispielsweise gleich zweimal, »es könnte ja *wahr* sein, daß das Ganze das Irrationale ist und nur ein Teil des Ganzen rational.«¹⁴ Beide kommen aber auch zu dem Ergebnis, dass sich eine grundsätzlich irrationale Philosophie nicht durchhalten lässt, da sich auch die Lebensphilosophie sich einer rationalen Argumentation bedient und bedienen muss.¹⁵

Bollnow begründet aber erheblich stärker, warum die Lebensphilosophie das Irrationale akzentuiert. Entsprechend finden sich bei ihm Formulierungen, die zum Ausdruck bringen, dass die Lebensphilosophie selbst *das Irrationale betont*, die *irrationalen Kräfte des Menschen* aufsucht und sich den *irrationalen Seiten des Lebens* zuwendet,¹⁶ wobei er die irrationalen Kräfte dahingehend konkretisiert, dass er hierunter »Weisen des *gefühlsmäßigen* und *intuitiven* Erfassens«¹⁷ versteht. Der Rückgang auf irrationale Kräfte und die Betonung des Irrationalen sei der Opposition zu realistischen wie idealistischen Strömungen der Philosophie geschuldet. Aus dieser Opposition heraus müsse sich auch die Rückbeziehung auf den Lebensbegriff verstehen. Ermöglicht werde dadurch die Erweiterung der Erkenntnismöglichkeiten des Verstandes und der Dynamik des menschlichen Lebens gerecht zu werden, was aber den Vorwurf des Relativismus hervorgebracht habe.¹⁸ Es sind aber sicher auch die von Bollnow diagnostizierten Elemente der Lösung vom Systemgedanken und das Fehlen des archimedischen Punktes sowie die damit verbundene Unbestimmtheit und Unergründlichkeit des Lebens, die nicht nur eine antimetaphysische Haltung hervorbringen, sondern eben auch den Vorwurf des Relativismus und Irrationalismus nähren.¹⁹

¹³ Schnädelbach: *Philosophie in Deutschland*, S. 174, vgl. auch seine ausführlichen Überlegungen zur Möglichkeit des Irrationalismus als methodisches Prinzip: Schnädelbach, Herbert, »Über Irrationalität und Irrationalismus«, in: Ders.: *Vernunft und Geschichte. Vorträge und Abhandlungen*, Frankfurt a. M. 1987, S. 64–67, hier S. 70–73.

¹⁴ Schnädelbach: *Philosophie in Deutschland*, S. 180, vgl.: *ibid.* S. 176 und Ders.: *Über Irrationalität*, S. 72.

¹⁵ Vgl.: Bollnow: *Lebensphilosophie*, S. 54.

¹⁶ Bollnow: *Lebensphilosophie*, S. 8, 47 und 54.

¹⁷ *Ibid.* S. 47

¹⁸ Vgl.: Bollnow: *Lebensphilosophie*, S. 8. Der Vorwurf des Relativismus findet sich vor allem bei Rickert, Heinrich: *Die Philosophie des Lebens. Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmungen unserer Zeit*, Tübingen 1920.

¹⁹ Vgl.: Bollnow: *Lebensphilosophie* S. 110 und 122.

Neben diesen neutralen oder gar positiven Haltungen zur Lebensphilosophie gibt es aber durchaus auch Kritiker der Lebensphilosophie. Eine frühe und wirkungsmächtige Kritik, die die Lebensphilosophie zwar als irrational kennzeichnet, dies jedoch in durchaus anerkennender Weise, stammt von Rickert: Rickert wirft den verschiedenen Autoren der Lebensphilosophie »Prinzipienlosigkeit« (das Fehlen eines Systems), »Intuitionismus« und »Biologismus« vor, wobei er den Biologismusvorwurf, also das Entlehnen allgemeiner philosophischer Begriffe aus einer Spezialwissenschaft bei Dilthey in einen Historismusvorwurf ummünzt. Positiv erkennt er »die Besinnung auf die anschauliche und lebendige Unmittelbarkeit des Lebens oder auf die elementaren Erlebnisse«²⁰ an. Die damit erreichte »Einsicht in die Grenzen des Verstandeswissens gegenüber der ursprünglich gegebenen, jeder begrifflichen Beherrschung spottenden Fülle und Mannigfaltigkeit«²¹ bezeichnet er als Irrationalismus, welcher für eine universale Perspektive notwendig sei, um die Welt nicht mit der Verstandeswelt gleichzusetzen. Rickert gewichtet die Urteile über die Lebensphilosophie also durchaus unterschiedlich und entwickelt am Ende sogar einen eigenen Versuch einer richtig verstandenen »Philosophie des Lebens«, bei der die Fülle und Mannigfaltigkeit des Lebens als Ausgang genommen werden soll, letztlich aber das Denken und nicht die Intuition im Vordergrund stehen müsse. Es gehe also um eine Theorie und nicht um eine Wiederholung des Lebens in der Philosophie.²²

Die stärkste negative Wirkung hatte sicherlich Lukács grundsätzliche, ideologisch gefärbte, radikale und polemische Kritik: Lebensphilosophie führe »in ihren letzten Konsequenzen zur nationalsozialistischen Weltanschauung«,²³ wobei er Dilthey und Simmel explizit als Vorläufer bezeichnet, die gedanklich weit vom Faschismus entfernt seien, doch auch sie trügen das Potential für eine solche Entwicklung in sich. Lebensphilosophie sei ferner »der Versuch, vom Standpunkt der imperialistischen Bourgeoisie und ihrer parasitären Intelligenz jene Fragen philosophisch zu beantworten, die von der gesellschaftlichen Entwicklung, von den neuen Formen des Klassenkampfes gestellt wurden«,²⁴ so die polemischen und ideologischen Verurteilungen.²⁵ Seine generelle Etikettierung der Lebensphilosophie als irrational in einem Buch mit dem Titel »Die Zerstörung der Vernunft. Der Weg des Irrationalismus von Schelling zu Hitler«, das die Entwicklung des deutschen Faschismus als Konsequenz von Lebensphilosophie und anderen geistigen

²⁰ Rickert: *Die Philosophie des Lebens*. S. 176.

²¹ Ibid.

²² Vgl.: Ibid. S. 181 ff.

²³ Lukács, Georg: *Die Zerstörung der Vernunft. Der Weg des Irrationalismus von Schelling zu Hitler*, (Werke Bd. 9) Bielefeld 1962, S. 363.

²⁴ Ibid.: S. 352.

²⁵ Der Faschismusvorwurf gegen die Lebensphilosophie, insbesondere gegen einige Vertreter der Lebensphilosophie kann hier nicht weiter aufgearbeitet werden, es gibt aber inzwischen einige auch differenzierte Widerlegungen dieser These, vor allem: Kozljanic: *Lebensphilosophie*, S. 19–28, aber auch Albert: *Lebensphilosophie*, S. 182–186. Während Schnädelbach den Faschismusvorwurf dadurch aufrecht erhält, dass Spengler inspirierend auf den Nationalsozialismus gewirkt habe, weist Kozljanic die Zugehörigkeit Spenglers zur Lebensphilosophie zurück.

Strömungen der »imperialistischen Periode« (1848–1933) sah, hat das bis heute wirkende Vorurteil hervor gebracht, dass Lebensphilosophie per se irrational sei und faschistisches Potential in sich trage; diese polemische und geradezu groteske Darstellung wird zwar heute selbst kaum noch gelesen, auf ihrer Grundlage bilden sich aber weiterhin Vorurteile. Dazu hat vermutlich nicht zu letzt die Auszeichnung dieser plumpen Darstellung mit dem Goethepreis der Stadt Frankfurt im Jahr 1970 beigetragen.²⁶

2.2 Die Irrationalität des Rationalismus

Fast jeder Autor, der sich mit der Lebensphilosophie befasst, weist daraufhin, sie als eine Reaktion auf die rationalistische Schulphilosophie des 19. Jahrhunderts zu betrachten. Einen genaueren Hinweis, was das heißt gibt Goldstein in seinem Buch »*Wandlungen in der Philosophie der Gegenwart*« (1911). Zwar ist die Lebensphilosophie Henri Bergsons hier nur als ein Beispiel neben dem Pragmatismus William James und des Neuidealismus Rudolf Euckens angeführt, doch vermittelt Goldstein, wie diese unterschiedlichen Neuansätze der Philosophie in angemessener Weise auf die Problemlage des ausgehenden 19. Jahrhunderts reagieren.

Ausgangspunkt der Untersuchung bildet der Rationalismus in der Philosophie. Mit Rationalismus bezeichnet Goldstein die »geistige Gesamthaltung« einer erkenntnistheoretischen Epoche,²⁷ welche als rationalistischer Wissenschaftsbetrieb im Gegensatz zum *geistigen Leben* stehe. Unter geistigem Leben will er jenen Teil der Philosophie verstanden wissen, welcher nicht im Nutzensystem des Wissenschaftsbetriebs aufgeht, er meint damit konkret die Bereiche Ethik und Religion. Geistiges Leben selbst stehe in seiner Tendenz in einem grundsätzlichen Gegensatz zur Wissenschaft, denn es »wertet das Persönliche, Individuelle, Einmalige. Die Wissenschaft das Unpersönliche, Allgemeine, das Gesetzmäßig Wiederkehrende. Das Leben dringt auf Ursprünglichkeit, will neue Anfänge setzen und Zwecke verwirklichen; [...] Die Wissenschaft läßt letzte Zwecke und Ziele nicht gelten; der Kreislauf kausalen Geschehens gilt ihr als Grundtatsache unserer Erfahrung.«²⁸ Goldsteins These, welche sich in Überblicksdarstellungen zur Lebensphilosophie verkürzt wiederfindet, besteht darin, die Philosophie des 19. Jahrhunderts, beziehungsweise »die Entwicklung der Philosophie von Descartes über Kant und Hegel bis zum Naturalismus«²⁹ durchgehend von der rationalistischen Wissenschaftsauffassung durchdrungen zu sehen. Dem Leben komme dabei kein eigener Raum mehr zu, da alles in kausale Strukturen zu bestimmen sei.

Eine neue Philosophie habe nun die Aufgabe, das Verhältnis von Leben und Wissenschaft neu zu bestimmen, was nicht nur der Philosophie eine neue Aufgabe zuspreche, sondern sich auch wesentlich aus dem in den Ursprüngen der Wissenschaft selbst angelegtem Irrationalismus ergebe.³⁰ Goldstein betont deutlich,

²⁶ Vgl.: Albert: *Lebensphilosophie*, S. 185.

²⁷ Goldstein, Julius: *Wandlungen in der Philosophie der Gegenwart. Mit besonderer Berücksichtigung des Problems von Leben und Wissenschaft*. Leipzig 1911, S. 35.

²⁸ Ibid. S. 5.

²⁹ Ibid. S. 12.

³⁰ Ibid. S. 12.

dass die rationale Philosophie und der mit kausalem Denken operierende Wissenschaftsbetrieb sich in irrationale Ansichten verstrickt. Deshalb sei eine Neubestimmung von Wissenschaft und Leben nötig, da der Irrationalismus nicht mehr, wie bei Hegel vermieden werden könne, sondern selbst zum Prinzip werde. Damit kulminiert Goldsteins Darlegung im Nachweis, dass irrationale Momente des Lebens nicht als Momente eines nach Prinzipien der reinen Vernunft geordneten Prozesses aufgehoben werden können, sondern sich als wesentliche Prinzipien gezeigt haben.³¹ Neben den mathematischen Wissenschaften sei es vor allem die auf ihnen aufbauende Technik, durch die sich die Irrationalität zeige: »Die moderne Technik ist in jedem ihrer Gebilde ein Triumph rationaler Gestaltung wissenschaftlicher Prinzipien; im ganzen ihrer Entwicklung und ihrer Entwicklungsmöglichkeiten zeigt sie hingegen ein durchaus irrationales Gepräge.«³² Indem die Technik zum »Schwungrad der Kultur« werde, werden mehr und mehr Bereiche des menschlichen Lebens technisch rationalisiert, was aber zu einer größeren Irrationalität in anderen Bereichen führe. Denn der Fortschritt bringe statt einer Reduzierung der Probleme immer neue Probleme in Form von Unübersichtlichkeit, Unabgeschlossenheit und Zukunftsoffenheit mit sich, was im Bereich des geistigen Lebens zu einem Verzicht auf zeitlos gültige Normen geführt habe.³³

Die Konsequenz aus der Entwicklung von Technik und Wissenschaft für die Philosophie heißt »sich von der rationalistischen Wissenschaftsauffassung zu lösen, um einen neuen Weg der Metaphysik zu bahnen, mit dem Ziel, das Leben in seiner vom Intellekt unbeeinflussten Ursprünglichkeit zu erfassen.«³⁴ Damit ist aber auch ein Abschied der Philosophie von festen Systemen vorgegeben, das Werden aus der Basis des unreflektierten Innenlebens müsse dagegen in seiner Fülle erfasst werden. Goldstein kommt zu dem Ergebnis, dass eine solche Philosophie durchaus irrational bezeichnet werden könne, »aber es ist eine Art des Irrationalismus, die nicht dem Denken als solchem von vorne herein Grenzen setzt, sondern es durch Zuführung zu immer neuer fruchtbarer Arbeit treibt.«³⁵ Damit wird auch bei ihm die Irrationalität der Lebensphilosophie und anderer Strömungen der Philosophie ins positive gewendet, Irrationalität heißt dann ein unfertiges und nicht abgeschlossenes System anzustreben und einer Wirklichkeit gerecht zu werden, welche Grenzen der rationalen Vernunft immer wieder überschreitet, es heißt auch von einer Mannigfaltigkeit und Vielgestaltigkeit der Welt auszugehen, die sich nicht in einem einzigen Wurf fassen lässt. Ein so verstandener Irrationalismus bleibt für Goldstein dann der einzige Ausweg den aufgeworfenen Problemen der Moderne noch gerecht zu werden, es ist damit die eigentlich richtige Möglichkeit noch Philosophie zu treiben.

³¹ Vgl.: Ibid. S. 38.

³² Ibid. S. S. 41 f.

³³ Vgl.: Ibid. S. 45–50.

³⁴ Ibid. S. 81.

³⁵ Ibid. S. 168.

3 Diltheys Philosophie des Lebens

3.1 Diltheys Grundlegung der Geisteswissenschaften

Als Wilhelm Dilthey 1883 in einem ersten Band die ersten Teile seines großen und unvollendet gebliebenen Projekts »Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und ihrer Geschichte«³⁶ vorlegte, ging es ihm um eine Grundlegung der Geschichtswissenschaften als wesentlicher Teil der Geisteswissenschaften. Die Geisteswissenschaften bilden, so die Ausgangsthese, durch ihr eigenes Thema, die »Analysis der in der inneren Erfahrung gegebenen Tatsachen des Bewusstseins«, ein selbständiges System, welches zu fundieren Diltheys Anliegen ist.³⁷ Mit diesem Anspruch sieht er zwar durchaus Übereinstimmungen mit Locke und Hume einerseits und Kant andererseits doch tritt bei ihm *der ganze Mensch* an die Stelle des reinen Erkenntnisobjekts.

»In den Adern des erkennenden Subjekts das Locke, Hume und Kant konstruierten, rinnt nicht wirkliches Blut, sondern der verdünnte Saft von Vernunft als bloßer Denktätigkeit. Mich führte aber historische wie psychologische Beschäftigung mit dem ganzen Menschen dahin, diesen, in der Mannigfaltigkeit seiner Kräfte, dies wollend fühlend vorstellende Wesen auch der Erklärung der Erkenntnis und ihrer Begriffe [...] zugrunde zu legen, ob die Erkenntnis gleich diese ihre Begriffe nur aus dem Stoff von Wahrnehmen, Vorstellen und Denken zu weben scheint.«³⁸

Ins Zentrum der Analyse rückt mit dem wollend, fühlend, vorstellenden Mensch der *reale Lebensprozess*, also der Mensch in seiner Fülle von Erfahrungen und Verhaltensweisen und nicht ein auf Erkenntnisfunktionen reduziertes Subjekt. Denken, Wollen und Fühlen charakterisiert den ganzen Menschen und bezeichnet die Weisen, in denen ihm die Welt gegeben ist, weshalb es nicht einfach um eine emotionale Seite oder Erweiterung des Menschen geht. Der Lebensbegriff ist damit auch eingeschränkt auf das menschliche Leben, dieses sei dem Betrachter von innen her bekannt und kann als Leben Leben erfassen.³⁹ *Verstehen* lasse sich der Mensch aber nur aus der Entwicklungsgeschichte: »Nicht die Annahme eines starren a priori unseres Erkenntnisvermögens sondern allein Entwicklungsgeschichte, welche von der Totalität unseres Wesens ausgeht, kann die Fragen beantworten, die wir alle an die Philosophie zu richten haben.«⁴⁰ Eine »Kritik der historischen Vernunft« als Grundlegung der Geisteswissenschaften wird somit notwendig und ist das Projekt, welches Diltheys gesamtes Denken durchzieht. Der Mensch in einem Lebensprozess stehend, lebt nicht in einer Welt der Erscheinung, die äußere

³⁶ Dilthey: GI.

³⁷ Vgl. GS I S. XVIII

³⁸ Dilthey: GW I, S. XVIII.

³⁹ Dilthey postuliert unzählige Male, dass das Leben, das von innen her bekannte sei und Leben Leben erfasse, das dies nur für das menschliche Leben gilt, ist ein Schlussdenk zumind. Bollnow an einmal betont. (Vgl.: Bollnow: *Lebensphilosophie*, S. 12)

⁴⁰ Vgl. GS I S. XVIII

Welt ist ihm nicht ein Phänomen sondern eine Wirklichkeit, sie ist ihm »sonach als Leben, nicht als bloßes Vorstellen«⁴¹ gegeben.

Mit diesen ersten grundlegenden Thesen führt Dilthey den Lebensbegriff an zentraler Stelle ein und gibt ihm auch schon eine erste Bestimmung: Leben ist eine Wirklichkeit, die in alltäglicher und selbstverständlicher Weise, in *Lebenseinheiten* (dem individuellen besonderen Menschen in seinen Erlebnissen) und im *Lebensprozess*⁴² (den Wechselbeziehungen mit Geschichte und Gesellschaft, in denen der Mensch steht), gegeben ist. Dadurch ist Leben einer synthetisch-erklärenden Wissenschaft nicht zugänglich. Aber ist dieser Lebensbegriff ein vorwissenschaftlicher Erfahrungsbegriff, der den Natur- und Geisteswissenschaften zu Grunde liegt oder lassen sich durch den Unterschied von Leben und Vorstellen diese Wissenschaften selbst schon unterscheiden? Die Unterscheidung von Natur- und Geisteswissenschaften geht klassischer Weise auf Diltheys Unterscheidung von Erklären und Verstehen zurück. Er versucht damit, den Geisteswissenschaften eine eigene Methodik – das Verstehen – zu geben und sie nicht an der Methodik der Naturwissenschaften – dem Erklären – zu orientieren.⁴³ Dazu legt er seiner Erkenntnistheorie einen Erfahrungsbegriff zu Grunde, der sich sowohl vom naturwissenschaftlichen als auch vom metaphysischen radikal unterscheidet. Mit ihm grenzt er sich von empiristischen Theorien (vor allem Mill) ebenso ab, wie von transzendentalphilosophischen. Mit diesem Erfahrungsbegriff, soll bei ihm die Grundstruktur des Bewusstseins hervor treten, welche letztlich der naturwissenschaftlichen wie der philosophischen Erkenntnis in Form von Abstraktionen und Begriffsbildungen vorausgeht, dafür verwendet Dilthey den Begriff *Erlebnis*.

Erlebnis und innere Erfahrung verweisen nicht auf die Innerlichkeit eines weltlosen Subjektsie stehen vielmehr mitten in einem *Lebenszusammenhang*. Es handelt sich um den Menschen, der in Gemeinschaftsbeziehungen zu anderen Menschen steht, der in eine konkrete Umwelt eingebettet ist und der in einer Beziehung zu seinem Werk steht.⁴⁴ Hierin besteht also eine Wechselwirkung von Einzelfnem und geschichtlicher Gesellschaft, die in der Form vorliegt, dass der Einzelne durch diese Gesellschaft geformt und geprägt wird (1), sie ihm als etwas Fremdes eigenständiges gegenüber steht (2), er sie letztlich aber zugleich mitgestaltet (3). Außerdem besteht der Mensch in diesem Lebenszusammenhang aber auch in einer psychophysischen Lebenseinheit, was heißt, dass ihm sowohl eine geistig-kulturelle (psychische) als auch eine organisch-natürliche (physische Seite zukommt). Im Begriff *Leben* wird dieser ganze Zusammenhang zusammengefasst und der letzte Punkt, dass Lebenseinheiten wesentlich organisch-natürlich im Sinne einer äußeren Tat-

⁴¹ Vgl. GS I S. XIX

⁴² Der für Dilthey zentrale Begriff der Lebenseinheit wird an späterer Stelle geklärt, ebenso der Lebensprozess welcher aber schon die zentrale Rolle von Erfahrung und Entwicklung markiert.

⁴³ Für die Orientierung der Geisteswissenschaften insbesondere der Philosophie an den Naturwissenschaften sprechen sich sowohl Kant, als auch Mill audie den jeweiligen Erkenntnisfortschritt in diesen Wissenschaften bewundern und nun auch in der Philosophie einen »sicheren Gang der Erkenntnis« (Kant KrV,) erreichen wollen.

⁴⁴ Vgl.: Bollnow: *Lebensphilosophie*, S. 84

sache sind, schon sprachlich hervorgehoben. Doch Diltheys Interesse gilt der »geistigen Welt« und damit dem »geistigen Leben«, nicht dem Leben im organisch-physiologischen Sinn.

Der Lebensbegriff nimmt die verschiedenen Wechselbeziehungen, in denen der Mensch steht und denen das menschliche Denken und Bewusstsein unterliegt, in seiner Dynamik auf, er dient damit als ein Gegenbegriff zu starren Systemen. Es ist der Kristallisationspunkt, in welchem alle Wechselwirkungen zusammengehen und von dem sie ausgehen, in dem Sinne, dass es ein Punkt vor aller (begrifflichen) Ausdifferenzierung ist. Der so entwickelte Lebensbegriff muss also ursprünglicher und unmittelbarer sein als der Ausdifferenzierung der Wissenschaften in verstehende Geistes- und erklärende Naturwissenschaft. Der Satz: *Hinter das Leben kann das Denken nicht zurück gehen*, wird somit nicht allein durch die Häufigkeit der Verwendung dieser Formulierung zum absoluten Grundsatz seiner Erkenntnistheorie, sondern bedeutet eben auch umgekehrt, dass Leben nicht vollständig durch Denken erfasst werden kann. Deshalb könne das Leben auch nicht vor den *Richterstuhl der Vernunft*⁴⁵ gebracht werden. Denken sei vielmehr eingebunden in das System oder die Struktur aller Funktionen des Lebens trete erst am Lebensvorgang auf. Da Eindrücke, Vorstellungen und Denken dem Leben nachgeordnet sind, sind sie nur verstehbar, insofern sie in den Lebensprozess eingewoben werden. Was aber umgekehrt heißt, dass sich das Leben nicht vollends aus ihnen erklären lasse, sondern dem Denken ein Rätsel bleibt, und daobwohl der Lebensbegriff eine absolute Unmittelbarkeit besitzt, es ist dasjenige, welches »jedem das Bekannteste, Intimste ist.«⁴⁶ Leben ist somit ein Urgrund, der sich in der Unmittelbarkeit von Lebensbezügen findet. Der Lebensbegriff ist damit der Grundlegende für jegliche Art des Verstehens und Erklärens. Leben wird damit zur Grundlage jeder Wissenschaft.

3.2 *Leben, das Lebendige und die Kategorien des Lebens*

Dilthey dient der Begriff »Leben« vor allem als ein terminologischer Bezugspunkt, es geht ihm, wie mehrfach betont, um das *geistige Leben* des Menschen, was auch dem Anspruch geschuldet ist, im eine Grundlegung der Geisteswissenschaften zu schreiben. Dennoch findet sich in den frühen neunziger Jahren (des 19. Jahrhunderts) eine Phase, »in der sich sein Lebensbegriff mit deskriptiven Elementen einer Theorie »des Lebewesens«, d. h. eines organischen Triebssystemverband.«⁴⁷ Auch wenn Dilthey später die biologischen Bezüge abschwächt, so findet er hier doch eine Struktur, bei der organisches Leben in Einklang mit dem geistigen steht. Die von ihm verwendete Grundstruktur von Reiz und Bewegung dient

⁴⁵ Vgl.: Dilthey

⁴⁶ Dilthey: GXIX, S. 344

⁴⁷ Vorbericht GXIX, S. XLIII. (Diltheys Schriften werden häufig in Phasen aufgeteilt. Vgl. beispielsweise Lessing, Hans-Ulrich: *Die Idee einer Kritik der historischen Vernunft. Wilhelm Diltheys erkenntnistheoretisch-logisch-methodologische Grundlegung der Geisteswissenschaften*. Freiburg/München 1984. Damit geht leider der Problembezug selbst verloren, weshalb hier versucht wird, die verschiedenen Dimensionen des Lebensbegriffs miteinander zu verbinden und so zu klären, was Diltheys Lebensbegriff auszusagen vermag.

ihm als Zwischenform, welche die Bestimmungen des geistigen Lebens konkretisieren und in den Vorrang des Lebens vor dem Denken in einer biologischen Struktur zu stützen versucht. Diese als Grundlage der Erkenntnistheorie genommene Struktur bestimmt er als »Fortgang vom Eindruck aus dem Milieu des Lebewesens zu der Bewegung, die das Verhältnis zu diesem Milieu im Lebewesen anpasst«. ⁴⁸ Das »Geheimnis des Lebens« pulsieren in einer »Struktur, welche vom Reiz zur Bewegung geht« und sei an »die Erscheinung eines Organischen gebunden«. ⁴⁹ Lebewesen unterliegen also nicht nur den Wechselwirkungen, die aus der Naturkausalität gegeben sind, sondern es gibt eine ursprüngliche Verbindung von Innenleben und Außen im Eindruck, vor der Ausdifferenzierung in ein Mannigfaltiges von Empfindungen. ⁵⁰ In dieser Art von Eindruck findet Dilthey also einen grundlegenden Punkt, einen Grundmodul durch welchen die Welt aufgefasst wird, in einer Weise, in der eine Einheit besteht, in welcher sich Ausdifferenzierungen ausbilden können. Das Leben wird somit zu einer Einheit, einem Glied in den Wechselbeziehungen, bzw. es entstehen auf diese Weise erst Wechselbeziehungen.

An einem so strukturierten organischen Körper besteht erst die Möglichkeit das Denken auftritt, an denen sich Kategorien, die Welt strukturieren, ausbilden. Doch in diesem vorreflektierten Auffassen von Welt, im Lebensvollzug der Lebenseinheit finden sich schon Kategorien. Dilthey bezeichnet sie als *Kategorien des Lebens* oder auch reale Kategorien. Damit verschiebt sich sofort wieder die Perspektive vom Lebendigen zum menschlichen Leben, denn die Struktur des Lebens kennen wir von innen nur an uns selbst. »Wir erfahren an unwie das Spiel der Reize in dieser Lebenseinheit, wo sie hochentwickelt ist, Zustände und Vorgänge hervorruft; worauf dann diese wieder Rückwirkungen nach außen zur Folge haben.« ⁵¹

Unter Kategorien versteht Dilthey im Anschluss an Kant »einen Begriff, der einen Zusammenhang ausdrückt oder herstellt. [...] die Beziehung zwischen der Eigenschaft und der Einheit oder Substanz in dem Ding macht eine Kategorie aus.« ⁵² Bei den Kategorien des Lebens handelt sich um »Kategorien, in denen wir den gegebenen Zusammenhang des Lebens uns zum Bewußtsein bringen«, ⁵³ sie sind im Lebenszusammenhang begründet. Da nun dieser Lebenszusammenhang für das begriffliche Denken untergründlich bleibt, tragen auch die Kategorien als Merkmal »die Untergründlichkeit ihres Gehaltes durch das Denken«. ⁵⁴ Sie sind nicht endgültig zu definieren oder festzustellen, im Gegensatz zu den formalen, in der Vernunft begründeten Kategorien, »sie bezeichnen nur Verhältnisse, durch welche das Denken sich das Wirkliche erleuchtet. Das Merkmal jener formalen Kategorien ist ihre gänzliche Durchsichtigkeit und Eindeutigkeit«. ⁵⁵ Während Kategorien der Vernunft nur Verhältnisse darstellen, die wir von uns aus in die Wirklichkeit

⁴⁸ Dilthey: GXIX, S. 345.

⁴⁹ Ibid.

⁵⁰ Vgl.: Dilthey: GVII, S. 228 f., GXIX, S. 346.

⁵¹ Dilthey: GXIX, S. 344.

⁵² Dilthey: GS. 360 f.

⁵³ Dilthey: GXIX, S. 360.

⁵⁴ Dilthey: GXIX, S. 361.

⁵⁵ Ibid.

tragen und sie keine Grundlage in der Wirklichkeit haben, seien Lebenskategorien echte Bestimmungen des Lebenszusammenhangs und werden im Denken nur herausgehoben, nicht äußerlich an ihn herangetragen. Die formalen Kategorien will Dilthey nicht loswerden, sie seien ebenso wie die realen auch schon Teil des primitiven Denkens und generell Bedingung des Verstehens und Erkennens. Jedoch besteht in Natur- und Geisteswissenschaften ein grundsätzlicher Unterschied im Geltungsanspruch der Kategorien. »Keine reale Kategorie kann so, wie sie in der Naturwissenschaft gilt, für die Geisteswissenschaften Geltung beanspruchen.«⁵⁶

Der Zusammenhang besteht nun darin, dass sich die formalen Kategorien erst auf denen des Lebens aufbaut. Denn die Vorgänge des Verstandes die in »den gesetzmäßigen Prozessen des Unterscheidens Verbindender Ordnung und des Zusammenhangs«⁵⁷ vorliegt, bedürfen eines Gegebenen, auf die sie sich beziehen, weil aus ihnen keine Tatsächlichkeit entstehen kann. »Dasselbe (das Gegebene) ist nur gesondert, nur in meiner Analysis gegeben. Nie kommt es für sich zur inneren Wahrnehmung. Nur im zerlegenden Denken wird es abgesondert. Aber eben, indem die Aufmerksamkeit es absondert, tritt es zugleich andererseits in den Beziehungen auf das auf, wovon es abgesondert ist, auf das Zeil, dem der Vorgang der Absonderung dient.«⁵⁸

Indem Dilthey das Leben als Untergrund des Denkens einführt, bekämpft er auf der einen Seite den Empirismus von Mill und Hume, weil dieser der Verknüpfen eines Haufens zu einem Ganzen nicht erklären könne. Und er stellt sich gegen Kants Kritischen Ansatz, denn er könne mit seinen Verstandesbegriffen nicht den dunklen Kern der Wirklichkeit erhellen, das Leben bleibe eben unbegreifliche Grundlage. Widersprüche »entspringen aus dem Streben des Verstandes hinter den gegebenen und nur für die lebendige Erfahrung verständlichen Lebenszusammenhang, welcher sich in der Selbigkeit ausspricht, mit dem Verstande zu kommen. Dieser kann nur diesen lebendigen Kern zerlegen und ihn dann wieder zusammensetzen. Denn ihm stehen nur die Operationen des Identifizierens und Unterscheidendes Verbindens und Trennendes Beziehens zur Verfügung. Durch diese Operationen wird aber die lebendige Tatsache selber zerstört.«⁵⁹ Da die verschiedenen Schulen über den Substanzbegriff streiten, sei es nicht möglich ihn ohne Streit widerspruchsfrei zu entwickeln, was auch Kant nicht gelinge. Weitere Schwierigkeiten ergeben sich, wenn der Substanzbegriff »nach den Denkgesetzen zu den Kausalverhältnissen in Beziehung gebracht wird oder auf die elementaren Begriffe von den Formen des Erkennens bezogen würde.«⁶⁰

3.3 *Erlebnis – Ausdruck – Verstehen*

Dilthey kann seine These des Primats des Lebens vor dem Denken nur halten, wenn er den Lebensbegriff in irgendeiner Weise als erfahrbar aufweist, wenn er

⁵⁶ Dilthey: GVII, S. 196.

⁵⁷ Dilthey: GXIX, S. 333.

⁵⁸ Dilthey: GXIX, S. 334.

⁵⁹ Dilthey: GXIX, S. 366.

⁶⁰ Dilthey: GXIX, S. 367.

ihn als eine Wirklichkeit aufzeigt, die in einem Bezug zum Menschen steht. Als einen solchen Ansatz kann die Trias von Erlebnis, Ausdruck und Verstehen gesehen werden, auch wenn mit dieser Trias vielmehr die Hermeneutik als Geisteswissenschaftliche Methode begründet werden soll. Doch da es sich hierbei vor allem um das Verstehen fremder Lebensäußerungen handelt, zeigt sich hier die eigentliche gesuchte geistige Form von *Leben versteht Leben*. Erst in diesem Zusammenhang wird deutlich in welcher Weise in diesem Grundsatz nicht nur ein Fundament für die Geisteswissenschaften gefunden wird, sondern vor allem auch ein Nachweis des allen Denkens zugrunde liegenden Lebensbegriffs erfolgen kann. Denn das Leben kann sich nicht einfach so verstehen, es bedarf vielmehr einer Äußerung, welche verstanden wird.

Ausgangspunkt ist die psychophysische Lebenseinheit, womit Dilthey den Menschen bezeichnet. Dieser steht im Lebenszusammenhang, das heißt in verschiedenen Wechselwirkungen zur konkreten Umwelt, anderen Menschen und Werken. Individuen sind nun solche Einheiten, die Bestand in der Zeit haben und sich in verschiedenen Weisen auf die sie umgebende Welt beziehen. Wille, Emotionen und viele weitere psychische Faktoren gehören zu diesen Einheiten und wirken auf die Erlebnisse, beziehungsweise den Lebenszusammenhang indem sie stehen. Unter Wechselwirkung will Dilthey dabei explizit, das durch »Impuls und Widerstand, Druck, Innewerden des Gefördertseiner Freude über andere Personen usw.«⁶¹ aufkommende Erlebnis verstehen. Erlebnis wiederum bezeichnet einen erlebbaren Sachverhalt, der den Menschen unmittelbar erfasst und einnimmt und »nicht eine irgendeiner psychologischen erklärenden Theorie angenommene Kraft von Spontaneität, Kausalität«.⁶² Alle was in einem bestimmten Zusammenhang gegeben ist, gehört in einem solchen Erlebnis zusammen, dies kann aber nicht einfach aus einem Innewerden oder einem Inneren entstehen, sondern nur durch Einwirkungen von Außen. Das Erleben hat dabei eine unmittelbare Bedeutung, die verstanden wird. Die unmittelbare Gegebenheit von etwas im Erlebnis ist ein Innewerden oder Gewahrwerden vor der Vergegenständlichung. Erleben in diesem Lebenszusammenhang heißt nicht, sich als Subjekt auf das Objekt Welt zu beziehen, sondern indem Leben das eigene ist und auch das Leben der Anderen, die Geschichte etc. heißt Leben immer schon Teil der Welt zu sein und so auf unmittelbare Weise mit ihr verbunden zu sein. Leben ist in diesem Sinne der Begriff für die in Beziehung stehenden Momente Selbst und Welt. »Im Erleben ist Innesein und der Inhalt, dessen ich inne bin, eins.«⁶³

Es gibt einen besonderen Zusammenhang von Erlebnis und Zeit. Zum einen findet die Bildung der formalen Kategorie »Zeit« auf Grund der dem Leben im Auftreten äußerer Gegenstände gegebenen »Verhältnisse von Gleichzeitigkeit, Aufeinanderfolge, Zeitabstand, Dauer, Veränderung«⁶⁴ statt. Davon unterschei-

⁶¹ Dilthey: GVII, S. 228.

⁶² *ibid.*; Erleben wird mehrfach als Grundbegriff der Lebensphilosophie betont: Vgl.: Lersch: *Lebensphilosophie*, S. 3, Kozljanic: *Lebensphilosophie*, S. 17, differenzierter hingegen Bollnow: *Lebensphilosophie*, S. 53.

⁶³ Dilthey: GW, VII, S. 27.

⁶⁴ Dilthey: GW, VII, S. 192.

det Dilthey das »*Erlebnis* der Zeit [...]. Hier wird die Zeit erfahren als das rastlose Vorrücken der Gegenwart, in welchem das Gegenwärtige immerfort Vergangenheit wird und das Zukünftige Gegenwart.«⁶⁵ Die Gegenwart ist immer da, aber nie erfahrbare, da sie immer in Momenten aufgeht: in der Vergangenheit, indem Vergangenes nacherlebt und erinnert wird, oder in die Zukunft als Möglichkeit, Offenheit und Freiheit. »So ist die Gegenwart von Vergangenheit erfüllt und trägt die Zukunft in sich.«⁶⁶ Die Geisteswissenschaften gehen auf diesen Gehalt des Lebens durch die Zeit, weshalb sie mit der Idealität der Zeit in den Naturwissenschaften nichts anfangen können. Der Lebenszusammenhang im Erleben – und das macht den wesentlichen Teil des Begriffs als Grundbegriff für die Geschichte aus – ist somit schon ein dynamischer, es ist einer, der sich in der Zeit verändert und nicht dauert. Durch das Fortschreiten in der Zeit verdichten sich auch die Eindrücke weiter, es gibt ein weiteres und breiteres Beziehungsgeflecht, aus dem heraus etwas verstanden wird. So ist die Vergangenheit wichtig für das Verstehen, die Zukunft aber ein offener Horizont, der das nicht Feststellbare des Lebens unterstreicht. Das Erlebnis entsteht durch einen Einschnitt in den Lebensstrom, es bildet sich die »kleinste Einheit« in der die Wechselbeziehungen eines Moments ineinander stehen und durch eine gemeinsame Bedeutung zusammengehalten werden.

Bedeutung erhält ein Moment aber dadurch, das er in einem Zusammenhang mit dem Ganzen steht, durch seine Beziehung von Vergangenheit und Zukunft.⁶⁷ Bedeutung finden sich in Lebensäußerung, »sofern sie als ein Zeichen etwas ausdrückt, als ein Ausdruck auf etwas hinweist, das dem Leben angehört.«⁶⁸ Diese Ausdrücke sind Objektivationen des Lebens in Handlungen, Sprache, Institutionen etc., und können wiederum verstanden werden, indem sie auf die Totalität der Wechselbeziehung, in der sie stehen, bezogen werden. Durch die Ausdrücke wird ein eine gemeinsame geistige Welt geschaffen, durch die der Mensch sich und sein Leben zu verstehen vermag. In dieser Struktur ist es dem menschlichen Leben möglich, Leben zu verstehen.

4 Dilthey und der Irrationalismus

Dilthey's Grundsatz, dass das Leben nicht vor den Richterstuhl der Vernunft gebracht werden könne, weil das Leben in seiner Fülle letztlich für die Vernunft unergründbar bleibe, heißt in diesem Fall, eine Grundlegung der Geisteswissenschaften auf eine Basis zu stellen, die jenseits der Vernunft liegt. Diese Basis als irrational zu bezeichnen und daraus auch eine Philosophie des Irrationalismus abzuleiten, liegt geradezu in der Anlage dieses Begründungszusammenhangs. Dilthey selbst sieht darin keinen Irrationalismus sondern eine Unergründbarkeit. Es handelt sich aber um eine Unergründbarkeit für die Vernunft, denn das menschliche Leben kön-

⁶⁵ Dilthey: GW, VII, S. 193.

⁶⁶ Dilthey: GW, VII, S. 232.

⁶⁷ Vgl.: Dilthey: GW, VII, S. 233.

⁶⁸ Dilthey: GW, VII, S. 234.

ne durchaus sich selbst erfassen und anderes menschliches Leben in Gedichten und anderen Ausdrucksformen verstehen, das Fremdpsychische bleibt kein Rätsel, eben weil es nicht erst durch Vernunft erkannt werden muss sondern weil es unmittelbar verstanden werden kann. Diese kurz gefassten positiven Errungenschaften der Grundlegung von Wissenschaft im Leben statt in der Vernunft können, wie es vor allem bei Goldstein und Bollnow der Fall ist, zu einer positiven Beurteilung des Irrationalen führen.

Die Irrationalität der Diltheyschen Philosophie ist aber kein konsequent durchgeführter Irrationalismus weil Dilthey vielmehr zu zeigen versucht, wie sich das Denken im Leben gründet, was er durch die Einführung der Kategorien des Lebens zu zeigen versucht. Rationale Strukturen von Denken und Sprache werden von Dilthey also durchaus anerkannt, doch der Mensch wird nicht auf seine Ratio reduziert, sondern mit dem Lebensbegriff wird ein Ansatz formuliert, der auch die Bereiche einbezieht, welche nicht rational zugänglich sind. Gleichzeitig heißt das aber auch, dass es keine Reduzierung des Menschen auf seine nicht rationalen (irrationalen) Elemente gibt.

Doch halten Diltheys Schriften eine andere Schwierigkeit bereit, was sich im Werkcharakter zeigt. Dilthey ist auf der Suche nach einer konsistenten Grundlegung der Geisteswissenschaften und bleibt ein Suchender, zumindest bleiben seine grundlegenden Werke unabgeschlossen. Der Begriff des Lebens erweist sich zwar als grundlegender, aber als einer, welcher für die Vernunft unergründbar bleibt und durch seine vielschichtigen Wechselbeziehungen unabgeschlossen bleiben muss. Daraus ein abgeschlossenes und vollständig geordnetes System zu entwickeln, wird zu einer unlösbaren Aufgabe, doch Diltheys Umgang mit dieser Offenheit ist nicht prinzipienlos sondern bringt die Kontingenz der Erfahrung in die Philosophie.

Literaturverzeichnis

- Albert, Karl: *Lebensphilosophie. Von den Anfängen bei Nietzsche bis zu ihrer Kritik bei Lukacs*. Freiburg 1995.
- Bollnow, Otto Friedrich: *Die Lebensphilosophie*. (Verständliche Wissenschaft; 70) Berlin 1958.
- : *Dilthey. Eine Einführung in seine Philosophie*. Leipzig 1936
- Dilthey, Wilhelm: *Gesammelte Schriften*. 20 Bände, Göttingen 1914–1990.
- Goldstein, Julius: *Wandlungen in der Philosophie der Gegenwart. Mit besonderer Berücksichtigung des Problems von Leben und Wissenschaft*. Leipzig 1911.
- Böhme, Hartmut / Böhme, Gernot: *Das Andere der Vernunft. Zur Entwicklung von Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants*. Frankfurt a. M. 1983.
- Kozljanic, Robert Josef: *Lebensphilosophie. Eine Einführung*. Stuttgart 2004.
- Lersch, Philipp: *Lebensphilosophie der Gegenwart*, (Philosophische Forschungsberichte; 14) Berlin 1932.
- Lessing, Hans-Ulrich: *Die Idee einer Kritik der historischen Vernunft. Wilhelm Diltheys erkenntnistheoretisch-logisch-methodologische Grundlegung der Geisteswissenschaften*. Freiburg/München 1984.

- Lukács, Georg: *Die Zerstörung der Vernunft. Der Weg des Irrationalismus von Schelling zu Hitler*, (Werke Bd. 9) Bielefeld 1962.
- Rickert, Heinrich: *Die Philosophie des Lebens. Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmungen unserer Zeit*, Tübingen 1920.
- Schnädelbach, Herbert: »Über Irrationalität und Irrationalismus«, in: Ders.: *Vernunft und Geschichte. Vorträge und Abhandlungen*, Frankfurt a. M. 1987.
- Schnädelbach, Herbert: *Philosophie in Deutschland 1831–1933*. Frankfurt a. M. ⁶1999.

Die Grenzen der Rationalität in Max Webers frühen Aufsätzen zur Wissenschaftslehre

Georg Neugebauer

1 Einleitung

In den Vorlesungen zur Politik, die Heinrich von Treitschke am Ende des 19. Jahrhunderts in Berlin gehalten hatte, heißt es: »Wäre die Geschichte eine exakte Wissenschaft, so müßten wir imstande sein, die Zukunft der Staaten zu enthüllen. Das können wir aber nicht, denn überall stößt die Geschichtswissenschaft auf das Rätsel der Persönlichkeit.«¹ Solche und ähnliche Positionen kursierten auch in derjenigen Wissenschaft, deren Vertreter Max Weber war – in der Nationalökonomie.² Insofern er sich sowohl als Angehöriger dieser Disziplin als auch als Soziologe der Aufgabe verpflichtet sah, menschliches Handeln zu verstehen, übte er an solchen Sichtweisen, welche die Persönlichkeit oder das menschliche Verhalten mit einer Aura des Rätselhaften umgaben, massive Kritik: »Allen diesen Äußerungen [...] liegt doch auch die seltsame Vorstellung zugrunde, daß die Dignität einer Wissenschaft oder aber ihres Objektes gerade in dem beruhe, was wir von ihm in concreto und generell *nicht wissen können*. Das menschliche Handeln würde also seine spezifische Bedeutung darin finden, daß es *unerklärlich* und daher *unverständlich* ist.«³ Durch die Autoren, die – wie Weber konstatiert – in der »Irrationalität [...] das eigentliche Heiligtum des Persönlichen«⁴ erblicken, werde ihm der Gegenstand seines wissenschaftlichen Erkenntnisinteresses – das menschliche Handeln – entzogen.

Vor allem zwei Gelehrte hatte Weber in diesem Zusammenhang vor Augen. Sie gelten gemeinsam mit Bruno Hildebrand als Begründer der *historischen Schule* der

¹ Treitschke, Heinrich von: *Politik. Vorlesungen gehalten an der Universität Berlin*, Bd. 1. Hrsg. v. Max Cornecelius. Leipzig ²1899, S. 6.

² Im Folgenden wird Weber, Max: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Hrsg. v. Johannes Winkelmann. Tübingen ⁴1973 mit dem Sigel WL zitiert.

³ WL, S. 46 (Anm. 1).

⁴ *Ibid.*, S. 132.

Nationalökonomie: Wilhelm Roscher und Karl Knies. Die erste große Abhandlung in Webers Aufsätzen zur Wissenschaftslehre setzt sich – zumindest dem Titel nach – mit den berühmten und einflussreichen Untersuchungen beider Ökonomen auseinander. Es handelt sich um den auch »Seufzeraufsatz«⁵ genannten Beitrag *Roscher und Knies und die logischen Probleme der historischen Nationalökonomie*. Er erschien in den Jahren 1903, 1905 und 1906 in drei Lieferungen. Es handelt sich dabei um eine wahre Fundgrube für die theoretischen Voraussetzungen von Webers späterem Programm einer verstehenden Soziologie.⁶

Ausgangspunkt seiner Überlegungen ist die Frage nach dem wissenschaftstheoretischen Status der historischen Nationalökonomie. Seine Überlegungen bedienen sich dabei vor allem der kategorialen Grundlagen, die sein Freund und ehemaliger Freiburger Kollege Heinrich Rickert in den kurz zuvor erschienenen *Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung* (1902) zur Diskussion gestellt hatte. Im Zuge seiner darauf aufbauenden intensiven Auseinandersetzung mit den erkenntnistheoretischen Grundlagen seiner eigenen Disziplin, sieht sich Weber zu einem eigenständigen Versuch veranlasst, die Nationalökonomie auf ein methodisch abgesichertes Fundament zu stellen. Dazu entwickelt er eine *Deutungstheorie*, die sich erstmals in der ersten Lieferung zu *Roscher und Knies* (1903) identifizieren lässt und von dort an immer weiter ausgearbeitet wird, bis sie schließlich in Webers hermeneutischen Spitzenbegriff des erklärenden Verstehens einfließt. Dass Weber ihr von Anfang an eine herausragende systematische Bedeutung beimisst, zeigt sich nicht zuletzt an seiner Überzeugung, dass sich mittels einer »Theorie der ›Deutung«⁷ die Geistes- bzw. Kulturwissenschaften gegenüber den Naturwissenschaften als selbständiger Wissenschaftsbereich plausibilisieren lassen.⁸

Die Deutungstheorie Webers ist nun aber nicht allein für sein Verständnis der Wissenschaftssystematik entscheidend, sondern auch für die Beantwortung der Frage nach den Grenzen der Rationalität, worauf im Folgenden das Augenmerk zu legen sein wird. Damit ist ein Thema berührt, das auf den ersten Blick verwundern mag, gilt doch Max Weber zunächst als einer der Ahnherren des modernen Rationalitätsparadigmas.⁹ Doch liegt vielleicht genau darin auch der tiefere Grund dafür, dass sich Weber mit dessen *oppositum* befasst hat. Die Bestimmung dessen,

⁵ Weber, Marianne: *Max Weber. Ein Lebensbild*. Tübingen ³1994, S. 291.

⁶ Gegenüber der zeitgleich entstandenen Untersuchung *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (1904/1905), aber auch gegenüber dem berühmten Aufsatz *Die »Objektivität« sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis* (1904) fristet Roscher und Knies innerhalb der Weberforschung lediglich ein Schattendasein. Obwohl Webers Gedankenführung häufig noch unausgereift ist – was den Leser vor nicht unerhebliche Interpretationsprobleme stellt – kann die werkgenetische Reichweite und systematische Tiefe dieser Abhandlung nicht hoch genug eingeschätzt werden.

⁷ WL, S. 91.

⁸ Vgl. *ibid.*, S. 12 (Anm. 1).

⁹ Diese Frage spielt innerhalb der Weberliteratur eine marginale Rolle. Eine Ausnahme bilden die Arbeiten von Michael Sukale, vgl. Sukale, Michael: *Max Weber – Leidenschaft und Disziplin. Leben, Werk, Zeitgenossen*. Tübingen 2002, S. 50 ff.; ders.: »Irrationalismus und Voluntarismus in Webers Methodologie«, in: (Hrsg.) Zecha, Gerhard: *Werte in den Wissenschaften. 100 Jahre nach Max Weber*. Tübingen 2004, S. 27–50. Für die

was als rational gelten kann, geht notgedrungen Hand in Hand mit der Bestimmung dessen, was vor diesem Hintergrund als nicht-rational angesehen werden muss.

In seinen frühen Aufsätzen zur Wissenschaftslehre verhandelt er die Dimension des Nicht-Rationalen unter dem Begriff der Irrationalität. Dabei lassen sich zwei verschiedene Verwendungsweisen desselben identifizieren, die beide unmittelbar mit seinem hermeneutischen Ansatz verschränkt sind. Wie sie in Webers frühen Aufsätzen zur Wissenschaftslehre konzeptualisiert werden, gilt es im Folgenden zu erörtern.¹⁰

2 Irrationalität unter den Bedingungen der Deutungstheorie

Es gehört zu den besonderen Charakteristika des wissenschaftssystematischen Interesses Max Webers, den Methodendualismus von Natur- und Kulturwissenschaften bzw. von Erklären und Verstehen unterlaufen zu wollen.¹¹ Dementsprechend insistiert Weber immer wieder darauf, dass zwischen der naturwissenschaftlichen Erklärung eines individuellen Naturvorgangs und einer individuellen menschlichen Handlung kein »prinzipieller Unterschied«¹² bestehe. Beide befänden sich

ältere Forschung ist auf Alexander von Schelting zu verweisen, der den Begriff des Irrationalen im Denken Webers ebenso schon verfolgt hatte (vgl. Schelting, Alexander von: *Max Webers Wissenschaftslehre. Das logische Problem der historischen Kulturerkenntnis. Die Grenzen der Soziologie des Wissens*. Tübingen 1934, S. 178 ff.).

¹⁰ An dieser Stelle sei noch ein Wort zu der Eingrenzung des Themas auf die *frühen* Aufsätze zur Wissenschaftslehre gesagt, zu denen ich die bis 1906 entstandenen zähle. In *R. Stammers ›Überwindung‹ der materialistischen Geschichtsauffassung* (1907) zeichnet sich ein Paradigmenwechsel innerhalb des Weberschen Theorieaufbaus ab, der hier nur andeutungsweise formuliert werden kann. Zum einen lässt sich eine Depotenzierung der Wertphilosophie bzw. des Wertbegriffs identifizieren, zu dem Weber bereits im Objektivitätsaufsatz (1904) bemerkte, er sei das »Schmerzenskind unserer Disziplin« (WL, S. 209). Dieser Gesichtspunkt ist insofern von zentraler Bedeutung, als sich Weber damit partiell von der Philosophie des südwestdeutschen Neukantianismus abwendet. Zum anderen erweitert Weber seinen Theorierahmen, wozu ihn Rudolf Stammler wesentlich angeregt hat (vgl. WL, S. 427 [Anm. 1], S. 541). Das gilt vor allem für dessen Theorem des sozialen Lebens, das Weber dazu antreibt, seine Handlungstheorie, deren gedankliches Fundament schon im ersten Aufsatz zur Wissenschaftslehre gelegt wurde, noch stärker auf Vergemeinschaftungsprozesse zu beziehen.

¹¹ Zur Differenz von Verstehen und Erklären bei Max Weber vgl. Schütz, Alfred: *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie*. Frankfurt a. M. 1974, S. 34 ff.; Henrich, Dieter: *Die Einheit der Wissenschaftslehre Max Webers*. Tübingen 1952, S. 36 ff.; Weiß, Johannes: *Max Webers Grundlegung der Soziologie*. München/London/New York/Paris ²2002, S. 45 ff.; Kaesler, Dirk: *Max Weber. Eine Einführung in Leben, Werk und Wirkung*. Frankfurt a. M./New York ³2003, S. 223 ff.

¹² WL, S. 64. An anderer Stelle heißt es: »Der in dieser Studie weiterhin zugrunde gelegte Standpunkt nähert sich dem Rickertschen insofern, als dieser meines Erachtens ganz mit Recht davon ausgeht, daß die ›psychischen‹ bzw. ›geistigen‹ Tatbestände – wie immer man diese vieldeutigen Termini abgrenzen möge – prinzipiell der Erfassung in

in einem unendlichen Bedingungs-zusammenhang, der sich hier wie dort niemals vollständig bestimmen lässt. Weber exemplifiziert diese Position mittels eines Naturphänomens – dem Sturz eines Felsblocks von der Felswand.¹³ Eine vollständige Erklärung aller diesen Sturz bedingenden und durch ihn bedingten Faktoren ist aufgrund des unendlichen Bedingungs-zusammenhangs eines jeden an diesem Vorgang beteiligten Faktors unmöglich. Genau die gleichen Konditionen gelten für die individuelle Handlung eines Menschen oder einer Gruppe.¹⁴ Gleichwohl fällt die Erklärung einer menschlichen Handlung anders aus als diejenige eines Naturphänomens. Und genau diesen Unterschied markiert die Deutbarkeit derselben, die ihrerseits handlungs- und sinntheoretisch begründet wird. Das menschliche Handeln kann einerseits wie jeder Naturvorgang als eine mundane Zustandsveränderung in Raum und Zeit angesehen werden. Dass es damit aber noch nicht adäquat erfasst wird, ist seiner intentionalen Struktur geschuldet, die Weber mittels des Sinnbegriffs konkretisiert.¹⁵

Auf seine Theorie der Deutung kommt Weber erstmals in einer Anmerkung gleich zu Beginn der Roscher-Studie, also bereits im Jahre 1903, zu sprechen. Darin führt er in Abgrenzung zu Rickert aus, »daß der Ablauf menschlichen Handelns und menschlicher Aeußerungen jeder Art einer *sinnvollen Deutung* zugänglich ist.«¹⁶ Der von Weber hervorgehobene Ausdruck bildet das Kernstück dieses hermeneutischen Verfahrens.

Das Wort *sinnvoll* berührt eine von Weber vorgenommene Setzung der transzendentalen Prämissen kulturwissenschaftlichen Arbeitens. Was er jedoch genau darunter versteht, lässt sich nicht ohne Weiteres feststellen. Um der besonderen Bedeutung von Webers Sinnbegriff auf die Spur zu kommen, bietet es sich an, seinen berühmten Objektivitätsaufsatz (1904) heranzuziehen. Darin heißt es: »Transzendente Voraussetzung jeder Kulturwissenschaft ist [...] daß wir *Kulturmenschen sind*, begabt mit der Fähigkeit und dem Willen bewußt zur Welt *Stellung* zu nehmen und ihr einen *Sinn* zu verleihen.«¹⁷ Erst unter der Voraussetzung, dass Menschen dazu fähig sind, sinn- bzw. bedeutungsverleihende Akte vorzunehmen, ist

Gattungsbegriffen und Gesetzen durchaus ebenso zugänglich sind wie die ›tote‹ Natur. Denn der geringe erreichbare Grad der Strenge und der Mangel der Quantifizierbarkeit ist nichts den auf ›psychische‹ oder ›geistige‹ Objekte bezüglichen Begriffen und Gesetzen Spezifisches.« (Ibid., S. 12 [Anm. 1]).

¹³ Vgl. Ibid., S. 65.

¹⁴ Ob eine kulturelle Erscheinung den Status des Individuellen besitzt, ist für Weber keine Frage der Quantität, sondern der Qualität. Dementsprechend heißt es: »das lächerliche Vorurteil naturalistischer Dilettanten, als ob die ›Massenerscheinungen‹, wo sie als *historische* Ursachen oder Wirkungen in einem gegebenen Zusammenhang in Betracht kommen, ›objektiv‹ *weniger* ›individuell‹ seien als die Handlungen der ›Helden‹, wird sich hoffentlich bald auch in den Köpfen von ›Soziologen‹ nicht mehr allzulange behaupten.« (Ibid., S. 48).

¹⁵ Auf diesen hochgradig komplexen Zusammenhang kann hier nicht weiter eingegangen werden. Zu den anregendsten Interpretationen desselben gehört nach wie vor die von Alfred Schütz vorgelegte.

¹⁶ WL, S. 12 f. (Anm. 1).

¹⁷ Ibid., S. 180.

die Annahme einer sinnvollen Deutbarkeit menschlichen Handelns gerechtfertigt. Die Sinnkonstitution geht mit einer bewussten Stellungnahme zur Welt einher, womit nichts anderes als eine Wertungsoperation gemeint ist.¹⁸ Im Medium bewusster Stellungnahmen und das heißt im Medium von Werturteilen baut sich Webers Auffassung nach der Sinn und das heißt für ihn zugleich die Kulturwirklichkeit auf. Noch nicht geklärt hingegen ist, was Weber unter Deutung begreift.

Webers Deutungstheorie entstand im Zuge seiner Auseinandersetzung mit *Roscher und Knies*, wobei jene beiden Autoren kaum Einfluss auf das spezifische Gepräge derselben ausgeübt haben.¹⁹ Entscheidend ist vielmehr die Beschäftigung mit den sogenannten *subjektivierenden Wissenschaften*, deren wichtigster Vertreter für Weber der Psychologe und Philosoph Hugo Münsterberg gewesen ist. Die Analyse der subjektivierenden Wissenschaften ist der Erörterung seines eigenen Verständnisses von Deutung vorangestellt und umfasst über zwei Drittel der Abhandlung zu *Roscher und Knies*.²⁰ Diese Vorarbeiten erweisen sich als äußerst unübersichtlich und müssen hier nur andeutungsweise verfolgt werden.

Webers Deutungstheorie zielt darauf, den Kriterien einer Objektivität beanspruchenden Wissenschaft Genüge zu leisten. Gegenüber diesen Kriterien versagen jedoch die Deutungsoperationen, die auf dem Boden der subjektivierenden Wissenschaften zur Anwendung kommen. Weber hat hier vor allem die »subjekti-

¹⁸ Vgl. *ibid.*, S. 91, 252.

¹⁹ Eine genaue Rekonstruktion der Genese von Webers Deutungstheorie kann hier nicht geleistet werden. Allein die Frage, unter welchen Einflüssen sie entstand, ist ungemein schwierig zu beantworten. Vermutlich müssten hier eine Vielzahl von Faktoren berücksichtigt werden. Entscheidende Bedeutung dürfte Georg Simmel gespielt haben. Darüber hinaus wären sicherlich auch Hugo Münsterberg, Wilhelm Dilthey, Friedrich Nietzsche und das neukantianische Konzept der Wertdeutung einschlägige Referenzpunkte.

²⁰ Vgl. WL, S. 70–126. Insgesamt lassen sich drei Unterabschnitte identifizieren. Zunächst geht Weber auf Hugo Münsterbergs *Grundzüge der Psychologie* (1900) ein (vgl. *ibid.*, S. 71–91). Er fragt in diesem Zusammenhang danach, inwiefern die subjektivierenden Wissenschaften und die in ihnen verwendeten Operationen »dem bisher noch gar nicht näher analysierten Begriffe der ›Deutung‹ eine prinzipielle Grundlage geben« (*ibid.*, S. 71) würden. Die Antwort fällt jedoch negativ aus. Die Besprechung der Psychologie Münsterbergs bildet sodann die systematische Grundlage für die folgenden beiden Unterabschnitte. Dementsprechend heißt es am Ende der Münsterbergkritik: »Hier kann nur im Anschluß an das vorstehend Gesagte noch einiges zur Feststellung der Lage und der möglichen Tragweite dieses Problems [sc. der Theorie der Deutung] für *uns* bemerkt werden.« (*ibid.*, S. 91 f.). Im zweiten Unterabschnitt beschäftigt sich Weber mit Georg Simmel, Friedrich Gottl, Benedetto Croce und Theodor Lipps (vgl. *ibid.*, S. 92–117). Entscheidend ist auch hierbei, dass es weniger um eine Gesamtwürdigung derer Theorieansätze geht. Vielmehr seziert Weber Passagen aus deren Werken heraus, die für die Beantwortung der Frage nach dem erkenntnistheoretischen Status der Deutungstheorie von Belang sind. Schließlich analysiert er in einem dritten Unterabschnitt einen Deutungsbegriff, der auf der Ebene des Gefühls angesiedelt und der seiner Auffassung nach für das Denken Karl Knies' typisch ist (vgl. *ibid.*, S. 118–125).

ve, gefühlsmäßige ›Deutung‹²¹ sowie das »nacherlebende Verstehen«²² vor Augen. Von letzteren aus sei es nicht möglich, eine »Brücke zu den Mitteln des objektivierenden Erkennens«²³ – dazu zählt Weber allen voran die Kausalitätskategorie – zu schlagen, weil sie in der Erlebnissubjektivität des Wissenschaftlers befangen bleiben. Nicht zuletzt deswegen sind die Forschungsergebnisse, die auf diesem Wege erzielt werden, einer objektiven Nachprüfbarkeit entzogen, was zugleich bedeutet, dass das hermeneutische Instrumentarium, das die subjektivierenden Wissenschaften an die Hand geben, zur Grundlegung der Kulturwissenschaften ungeeignet ist. Als Alternative dazu schlägt Weber die »kausale«²⁴ bzw. »rationale Deutung«²⁵ vor.

Die Einführung eines kausalen Deutungstyps bedeutet alles andere als eine Anpassung der kulturwissenschaftlichen Hermeneutik an die Eigengesetzlichkeiten der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Die entscheidende Pointe besteht vielmehr darin, das Kausalitätsprinzip für die kulturwissenschaftliche Begriffsbildung fruchtbar zu machen, was wiederum entscheidende Konsequenzen für Webers Positionierung innerhalb der zeitgenössischen Diskussion über die Wissenschaftssystematik hat. Denn er unterläuft auf diesem Wege – wie bereits angedeutet wurde – die geläufige Trennung zwischen Natur- und Kulturwissenschaften.

Daher nimmt es auch nicht Wunder, dass das Kausalitätsprinzip unter den Prämissen der Deutungstheorie anders als in den Naturwissenschaften konzeptualisiert wird. Es tritt nun nicht in Gestalt einer Ursache-Wirkungs-Relation auf den Plan. Vielmehr legt es sich im Rahmen der kausalen bzw. rationalen Deutung in den Kategorien der Zweck-Mittel-Relation aus.²⁶ Sie dienen der Konstruktion

²¹ Ibid., S. 122.

²² Ibid., S. 85.

²³ Ibid., S. 75.

²⁴ Ibid., S. 122. Weber setzt sich darüber hinaus mit der sog. Wertbeziehungslehre auseinander, die hier aber weitgehend außen vor gelassen werden kann. Nur soviel sei dazu gesagt: Die Wertbeziehungslehre, die Heinrich Rickert in seinem bereits erwähnten Hauptwerk entwickelt hat, markiert – in der Lesart Webers – den Überschnitt »aus dem Stadium des aktuellen Bewertens der Objekte in dasjenige der theoretisch-interpretativen Ueberlegung der *möglichen* Wertbeziehungen« (ibid., S. 252). Die originäre Funktion dieser möglichen bzw. auch als theoretisch bezeichneten Wertbeziehung besteht zunächst in der Stoffauswahl. Sie bildet das Selektionsprinzip kulturwissenschaftlichen Arbeitens, durch das überhaupt ein Objekt zum Gegenstand einer Untersuchung werden kann. Die Analyse möglicher Wertbeziehungen von Objekten konstituiert sie erst zu – wie Weber im Anschluss an Rickert sagt – »historischen Individuen« (Ibid., S. 124 [Anm. 1], vgl. auch ibid., S. 126, 184, 251, 253 u. a.). Der Selektionsakt bildet somit zugleich einen Konstitutionsakt. Und erst in dem Augenblick, in dem aus dem Erkenntnisinteresse des Forschers heraus ein Objekt unter dem Blickwinkel möglicher Wertideen analysiert wird, gewinnt es »Kulturbedeutung« (ibid., S. 161 u. a.). Vgl. dazu auch Weiß 2002, S. 33 ff.

²⁵ WL., S. 429. Vgl. auch ibid., S. 126.

²⁶ Ibid., S. 134: »Die ›deutende‹ Motivforschung des Historikers ist in absolut dem gleichen logischen Sinn kausale Zurechnung wie die kausale Interpretation irgendeines individuellen Naturvorganges«. Von hier aus wird schließlich auch deutlich, warum Weber fast gebetsmühlenartig immer wieder darauf insistiert, dass zwischen der Be-

von idealtypischen Begriffen bzw. Deutungsschemata, die ihrerseits der Interpretation menschlichen Handelns dienen. Für Weber entscheidend ist jedoch, dass die kausale Deutung keineswegs als ein Spiegelbild der Wirklichkeit missverstanden werden darf. Durch sie wird dem menschlichen Verhalten, das zu verstehen aufgegeben ist, vielmehr das »teleologische [...] Schema rationalen Handelns«²⁷ subintelligiert und auf diesem Wege nachkonstruiert. Bei den kulturwissenschaftlichen Begriffsbildungen handelt es sich um bloß »objektiv mögliche« Zusammenhänge,²⁸ die aber – und darauf kommt es Weber an – ihrer zweckrationalen Struktur wegen ein Höchstmaß an »Evidenz«²⁹ besitzen und damit in besonderer Weise einer Überprüfbarkeit zugänglich sind.

Vor diesem Hintergrund kann Webers Verständnis von Irrationalität unter den Prämissen der Deutungstheorie erörtert werden. Das betrifft zunächst den Begriff der »Unberechenbarkeit«,³⁰ der hier in Abgrenzung von falschen Platzhaltern der Irrationalität, die in der zeitgenössischen Diskussion thematisiert wurden (Persönlichkeit, freier Wille, menschliches Handeln), zu stehen kommt. Unberechenbar bzw. irrational ist das, was im Modus einer naturwissenschaftlichen Erklärung eines Vorgangs oder Gegenstands im Widerspruch zum nomologischen Wissen steht, was wiederum gleichermaßen für Vorgänge in der Natur wie in der Kultur gilt. Gleichwohl markiert Weber zwischen den beiden zuletzt genannten Gebieten eine signifikante, den Grad ihrer Berechenbarkeit betreffende Differenz. Er ist der Überzeugung, dass die menschlichen Handlungen ihrer prinzipiellen Deutbarkeit wegen weniger irrational seien als die Naturvorgänge.³¹ »Die ›Deutbarkeit‹ gibt hier ein Plus von ›Berechenbarkeit‹, verglichen mit den nicht ›deutbaren‹ Naturvorgängen.«³² Dass letztere zwar berechenbar, nicht aber deutbar sind, ist ihrer nicht-intentionalen Verfasstheit geschuldet, worin sich die spezifische Differenz zu Vorgängen artikuliert, die in den Bereich der Kulturwirklichkeit fallen. Die Deutbarkeit menschlichen Handelns beruht – wie oben schon bemerkt wurde – auf dem Sinn, der ihm eingestiftet ist.

Damit treten die für Weber entscheidenden Konturen in Erscheinung, durch die sich sein Begriff von Irrationalität auszeichnet. Letzterer steht primär für die Nichtverstehbarkeit menschlichen Verhaltens, was zugleich bedeutet, dass diesem kein sinnhafter Grund zurechenbar ist, der den rationalen Implikationen der Zweck-Mittel-Relation entspricht. Mit den Worten der *Soziologischen Grundbegriffe* formuliert steht Irrationalität für die Unmöglichkeit, das »Handeln deutend verstehen und dadurch in seinem Ablauf und seinen Wirkungen ursächlich erklären«³³ zu können. Das aber heißt Webers Auffassung nach auch, dass dieses Ver-

rechnung eines Naturvorgangs und menschlichen Handelns kein »prinzipieller Unterschied« besteht (vgl. auch *ibid.*, S. 64 u. a.).

²⁷ *Ibid.*, S. 131.

²⁸ *Ibid.*, S. 130.

²⁹ *Ibid.*, S. 127.

³⁰ *Ibid.*, S. 64.

³¹ *Ibid.*, S. 67.

³² *Ibid.*, S. 69.

³³ Weber, Max: *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*. Hrsg. v. Johannes Winckelmann. Tübingen ⁵1980, S. 1.

halten nicht als ein Handeln im strengen Sinne des Wortes begriffen werden kann. Vielmehr bewegt es sich im Grenzbereich von Naturvorgängen. Irrationalität bildet für Weber somit keine prinzipielle Grenze im Verstehen von menschlichen Handlungen, sondern muss vielmehr als unter den Bedingungen seiner Deutungstheorie stehend begriffen werden. Diesen Sachverhalt bringt er in seinem Aufsatz *Ueber einige Kategorien der verstehenden Soziologie* (1913) explizit zum Ausdruck. Er führt darin aus, dass die Feststellung der Irrationalität eines menschlichen Verhaltens nicht Ausgangspunkt, sondern nur Ergebnis einer rationalen Deutung sein könne.³⁴ Bezogen auf das menschliche Handeln kommt die Irrationalität nur unter den Bedingungen der Rationalität kulturwissenschaftlicher Deutung zu stehen, worin sich ein Grundsatz ausspricht, den Weber in der Zweitaufgabe seiner *Protestantischen Ethik* (1920) in einer noch allgemeineren Perspektive auf den Begriff gebracht hat. »Irrational« ist etwas stets nicht an sich, sondern von einem bestimmten »rationalen« *Gesichtspunkte* aus.«³⁵

Webers Verständnis von Irrationalität lässt sich jedoch nicht allein im Horizont desjenigen Rationalitätsmusters anvisieren, das durch seine Deutungstheorie vorgegeben ist. Vielmehr kennt er darüber hinaus einen Begriff von Irrationalität, der gleichsam als Voraussetzung seines hermeneutischen Ansatzes zu stehen kommt und der mit seinem Wirklichkeitsbegriff eng verbunden ist. Diesem Zusammenhang gilt es nun nachzugehen.

3 Irrationalität als Voraussetzung der Deutungstheorie

Wenn das zweite Auftreten des Irrationalitätsthemas in Webers frühen Aufsätzen zur Wissenschaftslehre unmittelbar mit seinem Begriff von Wirklichkeit verwoben ist, muss zunächst danach gefragt werden, was er unter »Wirklichkeit« verstanden wissen will. Um der Antwort auf diese Frage auf die Spur zu kommen, bietet es sich zunächst an, einen Blick in die Forschungsliteratur zu werfen, in der sich zwei voneinander abweichende Lesarten ausfindig machen lassen.

Die eine wurde bereits im Jahre 1952 von Dieter Henrich vorgeschlagen. Sie bezieht sich auf Webers – von Rickert übernommenen – Begriff von Wirklichkeit als eines »heterogenen Kontinuums«³⁶ bzw. einer »unendliche[n] Mannigfaltigkeit«.³⁷ Henrich geht es zunächst darum, die Möglichkeit, Webers Verständnis von Wirklichkeit transzendentalphilosophisch zu fassen, auszuschließen. Deswegen grenzt er den Gedanken der unendlichen Mannigfaltigkeit von der Erkenntnistheorie Kants ab. Das heterogene Kontinuum bzw. die unendliche Mannigfaltigkeit spezifiziert er vielmehr als einen empirisch wahrnehmbaren Tatbestand, weswegen Webers Wahrnehmungsbegriff »unkritisch«³⁸ sei. Er bezeichnet die un-

³⁴ Vgl. WL, S. 432.

³⁵ Weber, Max: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*. Tübingen 1920, S. 35 (Anm. 1).

³⁶ Henrich 1952, S. 111.

³⁷ WL, S. 61.

³⁸ Henrich 1952, S. 13.

endliche Mannigfaltigkeit als eine »bekannte Eigenschaft [...] der Erfahrung«, als eine »empirische Aussage«,³⁹ was allerdings die Frage provoziert, inwiefern ein »Allzusammenhang«⁴⁰ Gegenstand einer empirischen Wahrnehmung sein kann.⁴¹

Mit der Empirisierung des Wirklichkeitsbegriffs korrespondiert ein realistischer Einschlag in Henrichs Interpretation. Dieser lässt sich an folgender Formulierung festmachen: »Diese Methoden [sc. der planmäßigen Erforschung des Inhaltes der als Totalität unübersehbaren Wirklichkeit, G. N.] können nur Zusammenhänge aufdecken, die in der Wirklichkeit selbst gegeben sind.«⁴² Henrich ist der Überzeugung, dass der Wirklichkeit an sich Strukturen inne wohnen, die gleichsam die Voraussetzung eines methodengeleiteten Zugriffs auf die Wirklichkeit sind.⁴³ Das aber widerstreitet in eminentem Sinne demjenigen, was wir bereits als transzendente Voraussetzung der Kulturwissenschaft festgehalten haben: der Mensch als Kulturwesen, der zu sinn- und bedeutungsverleihenden Akten befähigt ist. Wenn Henrich hier dagegen von der Wirklichkeit selbst eingestifteten Zusammenhängen bzw. Strukturen spricht und diese zugleich als Voraussetzung einer methodengeleiteten Durchdringung derselben darstellt, dann widerspricht das jener kulturwissenschaftlichen Prämisse, die sich in den Bahnen eines Theorieansatzes bewegt, der durchaus Nähen zum Konstitutionsidealismus aufweist.

Die zweite Lesart wurde zuletzt von Michael Sukale vertreten. Gegenüber der Henrichschen Interpretation zeichnet sich diejenige Sukales dadurch aus, Webers Spezifikation der Wirklichkeit als chaotisch und sinnlos in viel stärkerem Maße zu berücksichtigen.⁴⁴ Er rekonstruiert Webers Wirklichkeitsverständnis vor dem Hintergrund der Kantischen Erkenntnis- bzw. Zweiquellentheorie,⁴⁵ was in diesem Falle bedeutet, Webers Chaosthese auf den Kantischen Begriff der Wahrnehmung zu beziehen und die Wertbeziehungslehre, also das kulturwissenschaftliche Selektionsprinzip, auf das kategorial gesteuerte Denken und die Formen der Anschauung (Raum und Zeit) abzubilden. Diese auf den ersten Blick nachvollziehbare Zuordnung wird allerdings der Komplexität der Weberschen Argumentation nicht vollständig gerecht. Denn ungeklärt bleibt, wie Weber von der unendlichen Mannigfaltigkeit zum Gedanken der Chaoshaftigkeit und Sinnlosigkeit der Welt kommt.

³⁹ Ibid., S. 11.

⁴⁰ Ibid., S. 10.

⁴¹ Diese Anfrage gilt auch Jürgen Kocka, der von der »für den Betrachter jedoch letztlich chaotisch erscheinenden Wirklichkeit« spricht (Kocka, Jürgen: *Sozialgeschichte. Begriff, Entwicklung, Probleme*. Göttingen ²1986, S. 18).

⁴² Henrich 1952, S. 14.

⁴³ Dieser Realismusvorwurf lässt sich partiell relativieren, wenn man an dieser Stelle berücksichtigt, dass Henrich die sogenannte Wissenschaftslehre Webers unter dem Blickwinkel der Geistphilosophie Hegels liest: »Das Prinzip seiner Wissenschaftslehre jedoch und fast alle konkreten Ausführungen seiner Methodologie sind trotz erklärter Gegnerschaft mit dem System Hegels auf engste verbunden.« (Ibid., S. 104). Unter dieser Voraussetzung befänden sich die der Welt eingestifteten Sinnstrukturen in sachlicher Nähe zu Hegels Begriff des objektiven Geistes.

⁴⁴ Vgl. WL, S. 50, 61, 197, 213.

⁴⁵ Vgl. Sukale 2002, S. 207 ff.

Innerhalb der Literatur ist immer wieder ein Unbehagen gegenüber dieser These, dass die Welt an sich chaotisch und sinnlos sei, wahrzunehmen, weswegen sie dahingehend korrigiert wird, dass von einer schlechthinnigen Sinnlosigkeit der Wirklichkeit nicht die Rede sein könne. Warum aber sollte man Webers These abschwächen wollen? Stellt sich nicht vielmehr die Frage, unter welchen Voraussetzungen der Weberschen Theoriebildung die Annahme einer sinnlosen Welt sinnvoll ist? Die Beantwortung dieser Frage bringt einen Ebenenwechsel mit sich, und zwar von der Erkenntnistheorie im engeren Sinne zur Methodologie.

Webers Bezeichnung der Welt als sinnlos und chaotisch ist nicht Ausdruck eines Erkenntnisakts, sondern korrespondiert vielmehr mit den Grundannahmen seiner Methodologie, die auf ein sinnhaftes Verstehen des menschlichen Handelns zielt. Das aber gibt zu der Annahme Anlass, dass seine Charakterisierung der Welt als sinnlos und chaotisch selbst als ein Setzungs- bzw. Konstruktionsakt durchschaut werden muss. Weber setzt die Welt an sich als sinnlos und chaotisch, um das Subjekt zu ermächtigen, die Wirklichkeit gedanklich sinnvoll zu ordnen.⁴⁶ In diesem Sinne könnte man mit Theodor Lessing tatsächlich von einer *Sinngebung des Sinnlosen* sprechen, mit dem Unterschied, dass sich die Sinnlosigkeit der Welt bei Weber als ein Setzungsakt entpuppt. Einen Beleg für diese Lesart bietet erneut Webers Objektivitätsaufsatz, in dem es von der kulturwissenschaftlichen Begriffsbildung heißt, dass sie dazu verhelfen solle, sich »der Wirklichkeit denkend und verstehend zu bemächtigen«.⁴⁷ Die Macht des Gedankens setzt die Ohnmacht des Gedankenlosen voraus.

Die Problematik dieses Setzungsaktes besteht nun darin, dass uns – Webers Auffassung nach – die Welt an sich sinnlos erscheint. Die Annahme einer An-sich-Dimension der Welt widerspricht aber der gerade vorgeschlagenen konstitutionsidealistischen Lesart von Webers Wirklichkeitsverständnis, zu deren Untermauerung dessen Setzungscharakter geltend gemacht wurde. Will man an der Annahme der Welt als an sich sinnlos unter Beibehaltung der konstitutionsidealistischen Prämissen festhalten, so scheint mir Webers Erkenntnisinteresse dann folgerichtig interpretiert zu sein, wenn dieser Setzungsakt als nicht gesetzt begriffen wird. Auf diese Weise kann eine An-sich-Dimension der Welt gedacht werden, ohne auf den Setzungscharakter der Welt verzichten zu müssen. Liest man Weber in dieser Weise, dann lässt sich – wenn auch unter ganz anderen Theorievoraussetzungen – seine Wissenschaftslehre durchaus in Kontinuität zu demjenigen Wissenschaftslehrer begreifen, in dessen *Bestimmung des Menschen* es heißt: »Ich will der Herr

⁴⁶ Günter Dux, der in ganz ähnlicher Weise Webers idealistischen Ansatz herausarbeitet, fasst den Chaoscharakter der Welt jedoch nicht als Setzungsakt, sondern hält vielmehr fest: »Sie [sc. Die Wirklichkeit] tritt als bloße Welt der Erscheinung dem Menschen nur noch als Chaos sinnlich vermittelter Eindrücke entgegen.« (Dux, Günter: »Subjekt und Gegenstand im Erkenntnisprozeß historischen Verstehens. Von der begründungs- zur prozeßlogischen Wissenschaftslehre«. In: [Hrsg.] Wagner, Gerhard u. a.: *Max Webers Wissenschaftslehre. Interpretation und Kritik*. Frankfurt a. M. 1994, S. 665).

⁴⁷ WL., S. 193. Vgl. auch *ibid.*, S. 208, wo von der »geistigen Beherrschung des empirisch Gegebenen« die Rede ist.

der Natur sein, und sie soll mein Diener sein; ich will einen meiner Kraft gemäßen Einfluss auf sie haben, sie aber soll keinen auf mich haben.«⁴⁸

Nun können die Konsequenzen für die Frage nach den Grenzen der Rationalität gezogen werden. Das Irrationale kommt hier als das sich vollständig der Verstehbarkeit Entziehende zu stehen. Träger dieser Eigenschaft ist für Weber die Welt an sich. Entscheidend ist jedoch, dass er die Welt an sich als irrational setzt. Oben wurde Webers Wirklichkeitsverständnis unter den Bedingungen der transzendentalen Voraussetzung der Kulturwissenschaften angedeutet. Die Welt erschien dort als von Wert- und damit von Sinnstrukturen durchzogen, die sich dem Vollzug von wertenden Stellungnahmen verdanken. Man könnte nun meinen, dass die sinnlose Mannigfaltigkeit der Welt im Widerspruch zu jener durch Wertbezüge geordneten und damit sinnvollen Welt steht. Der Widerspruch löst sich jedoch auf, wenn man beide Begriffe von Welt in ihrem komplementären Setzungscharakter durchschaut. Die positive, transzendente Voraussetzung der Kulturwissenschaften – der Sinn und Bedeutung schaffende Kulturmensch – korrespondiert mit der negativen transzendentalen Voraussetzung, dass die Welt an sich sinnlos und chaotisch sei. Webers Verständnis von Irrationalität lässt sich nun beiden Setzungsakten zuordnen. Dem ersten Begriff von Irrationalität, die Unberechenbarkeit bzw. die Nicht-Deutbarkeit, ist die Deutungstheorie vorausgesetzt und damit die transzendente Voraussetzung einer sinnvollen Welt. Die Irrationalität steht hier unter der Bedingung der Rationalität deutungstheoretischer Operationen. Der zweite Begriff von Irrationalität, die an sich sinnlose und chaotische Welt, bildet selbst eine Voraussetzung der Deutungstheorie. Entscheidend ist hierbei, dass damit keineswegs prinzipielle Grenzen der rationalen Verstehbarkeit aufgerichtet werden. Diese Grenze der Rationalität wird von Weber vielmehr als negative Voraussetzung der Deutungstheorie gesetzt.

4 Ausblick

Weber entwickelt in seinen frühen Aufsätzen zur Wissenschaftslehre ein Verständnis von Irrationalität, das von ihm im hohen Maße methodisch abgesichert wird. Mit ihr ist nichts bezeichnet, was den Rationalitätsstandards kulturwissenschaftlicher Begriffsbildung zuwiderliefe. Rationalität und Irrationalität stehen in keinem antinomischen Verhältnis zueinander. Vielmehr befindet sich letztere in einem Abhängigkeitsverhältnis zur ersteren. Dieses Verhältnis lässt sich als eine asymmetrische Relation spezifizieren, was zugleich impliziert, dass das Irrationale – übertragen gesprochen – nur von Gnaden des Rationalen existiert. Damit aber vermeidet Weber zugleich jedwede Möglichkeit der Hypostasierung des Irrationalen. Davon, es als Schattenseite der Moderne zu stilisieren oder mit ähnlich gelagerten Formulierungen zu apostrophieren, sind seine Überlegungen weit entfernt. Das Irrationale ist vielmehr methodisch ›gebändigt‹ und ›domestiziert‹, womit sich Weber in Gedankenfluchten bewegt, die grosso modo betrachtet in Kontinuität zur Aufklärung und zur klassischen deutschen Philosophie stehen.

⁴⁸ Fichte, Johann Gottlieb: *Die Bestimmung des Menschen*. Hamburg 1962, S. 28 f.

Allerdings ist Webers Verständnis von Irrationalität damit noch nicht vollständig beschrieben. Vielmehr wurde hier andeutungsweise und mit Bezug auf spätere Schriften bemerkt, dass die Grenzen der Rationalität für ihn nicht festgestellt sondern vielmehr variabel sind. Diese Variabilität verdankt sich der Standortabhängigkeit des Irrationalen. Denn – wie oben bereits festgehalten wurde – ist für Weber etwas nicht als solches irrational, sondern immer aus einer bestimmten rationalen Perspektive heraus. Dass sein Denken selbst einen Anhaltspunkt für diese Verschieblichkeitsthese bietet, ließe sich an seinem Begriff der »Wertrationalität«⁴⁹ aufzeigen. Doch kommt es hier nicht darauf an, diesen Begriff zu erläutern.⁵⁰ Das Augenmerk ist an dieser Stelle vielmehr darauf zu richten, dass mit diesem Begriff die Möglichkeit eröffnet wird, die Grenzen der Rationalität in einer ganz anderen Weise zu ziehen, als es unter den Bedingungen der Zweckrationalität der Fall wäre. Diesen Gesichtspunkt gedanklich auszuloten, würde bedeuten, das Feld der Religionssoziologie betreten zu müssen, das für das Verständnis von Webers Begriff der Irrationalität um keinen Gran weniger anregend ist als seine Wissenschaftslehre. Es ist sogar davon auszugehen, dass seine Sicht auf das Thema der Irrationalität erst dann vollständig beschrieben wäre, wenn Methodologie und Religionssoziologie gleichermaßen Berücksichtigung fänden. Zu dieser Einschätzung gibt nicht zuletzt die von Dieter Henrich formulierte These Anlass, dass sich diese beiden Bereiche des Weberschen Denkens »wechselseitig stützen«.⁵¹

Literaturverzeichnis

- Adolphi, Rainer: »Drei Thesen zum Typus einer Rationalitätstheorie nach Weber: Begriffsdifferenzierung, Pluralität, Konflikte«. In: (Hrsg.) Apel, Karl-Otto u. a.: *Die eine Vernunft und die vielen Rationalitäten*. Frankfurt a. M. 1996, S. 91–138
- Dux, Günter: »Subjekt und Gegenstand im Erkenntnisprozeß historischen Verstehens. Von der begründungs- zur prozeßlogischen Wissenschaftslehre«. In: (Hrsg.) Wagner, Gerhard u. a.: *Max Webers Wissenschaftslehre. Interpretation und Kritik*. Frankfurt a. M. 1994, S. 662–677
- Fichte, Johann Gottlieb: *Die Bestimmung des Menschen*. Hamburg 1962
- Henrich, Dieter: *Die Einheit der Wissenschaftslehre Max Webers*. Tübingen 1952
- : »Denken im Blick auf Max Weber. Eine Einführung«. In: Jaspers, Karl: *Max Weber. Gesammelte Schriften. Mit einer Einführung von Dieter Henrich*. Zusammenstellung der Texte v. Hans Saner. München/Zürich 1988, S. 7–31

⁴⁹ Weber 1980, S. 12 f.

⁵⁰ Vgl. dazu Adolphi, Rainer: »Drei Thesen zum Typus einer Rationalitätstheorie nach Weber: Begriffsdifferenzierung, Pluralität, Konflikte«. In: (Hrsg.) Apel, Karl-Otto u. a.: *Die eine Vernunft und die vielen Rationalitäten*. Frankfurt a. M. 1996, S. 95 ff.

⁵¹ Henrich, Dieter: »Denken im Blick auf Max Weber. Eine Einführung«. In: Jaspers, Karl: *Max Weber. Gesammelte Schriften. Mit einer Einführung von Dieter Henrich*. Zusammenstellung der Texte v. Hans Saner. München/Zürich 1988, S. 7–31.

- Kaesler, Dirk: *Max Weber. Eine Einführung in Leben, Werk und Wirkung*. Frankfurt a. M./New York ³2003
- Kocka, Jürgen: *Sozialgeschichte. Begriff, Entwicklung, Probleme*. Göttingen ²1986
- Schelting, Alexander von: *Max Webers Wissenschaftslehre. Das logische Problem der historischen Kulturerkenntnis. Die Grenzen der Soziologie des Wissens*. Tübingen 1934
- Schütz, Alfred: *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie*. Frankfurt a. M. 1974
- Sukale, Michael: *Max Weber – Leidenschaft und Disziplin. Leben, Werk, Zeitgenossen*. Tübingen 2002
- : »Irrationalismus und Voluntarismus in Webers Methodologie«. In: (Hrsg.) Zecha, Gerhard: *Werte in den Wissenschaften. 100 Jahre nach Max Weber*. Tübingen 2004, S. 27–56
- Treitschke, Heinrich von: *Politik. Vorlesungen gehalten an der Universität Berlin*, Bd. 1. Hrsg. v. Max Cornecelius. Leipzig ²1899
- Weber, Marianne: *Max Weber. Ein Lebensbild*, Tübingen ³1994
- Weber, Max: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*. Tübingen 1920
- : *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Hrsg. v. Johannes Winckelmann. Tübingen ⁴1973
- : *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*. Hrsg. v. Johannes Winckelmann. Tübingen ⁵1980
- Weiß, Johannes: *Max Webers Grundlegung der Soziologie*, München/London/New York/Paris ²2002

Lebensphilosophie und Irrationalismus

Dilthey – Bergson – Plessner

Matthias Wunsch

Wenn Lebensphilosophie und Irrationalismus als Paar präsentiert werden, dann ist dies insofern nicht überraschend, als es die Vertreter der modernen lebensphilosophischen Positionen sind, die wohl am häufigsten mit dem Vorwurf des Irrationalismus konfrontiert werden.¹ Dieser Vorwurf wird mitunter überscharf formuliert (wie bei Lukács²), ist immer aber zumindest polemisch – übrigens genau wie sein Pendant: der Rationalismuskritik. Eine Besonderheit des Irrationalismus ist wohl, dass er zu den »Ismen« gehört, die in der Regel niemand sich selbst zuschreibt. Irrationalistische Positionen vertreten allenfalls die anderen.³ Eine ernsthafte Prüfung des Zusammenhangs zwischen Lebensphilosophie und Irrationalismus kann m. E. daher nur dann in Gang kommen, wenn man sich zunächst um einen möglichst neutralen Begriff des Irrationalismus bemüht und fragt, was unabhängig davon, dass der Begriff zur polemischen Diskreditierung konkurrierender Positionen verwendet wird, zu seinem Gehalt gehört.

Den Kontext, in dem die Frage des Irrationalismus im Folgenden diskutiert wird, bildet die Lebensphilosophie des ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts. Zu deren Hauptautoren zählen Dilthey und Bergson, das Umfeld machen Autoren wie Simmel, Klages und Spengler aus. Mit dieser Zuordnung möchte ich weder die gängige Auffassung leugnen, dass die moderne Lebensphilosophie

¹ So erklärt beispielsweise S. Rücker in seinem Artikel »Irrational, das Irrationale, Irrationalismus« (in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 4, (Hrsg.) Ritter, Joachim – Gründer Karlfried, 1976, S. 583–588), dass der Begriff des Irrationalismus »seit dem Beginn des 20. Jh., besonders im Zusammenhang mit der Lebensphilosophie, immer häufiger auftaucht.« (S. 586)

² Lukács, Georg: *Die Zerstörung der Vernunft. Der Weg des Irrationalismus von Schelling zu Hitler*. Berlin 1953. Siehe dort vor allem das Kapitel »Die Lebensphilosophie im imperialistischen Deutschland« (ibid., S. 351–473).

³ Ebenso Rücker: *Irrationalismus*, S. 587: »Fazit des neueren Begriffsgebrauchs: Irrational denken und des Irrationalismus schuldig sind – die anderen.«

mit Nietzsche einen dritten Hauptautor hat,⁴ noch bestreiten, dass sich der Blick auf einige ihrer Wegbereiter, wie Schlegel und Schopenhauer, lohnen würde.⁵

Anders als der bestimmte Artikel nahelegt, ist *die* moderne Lebensphilosophie keine in sich homogene philosophische Richtung. Gleichwohl lassen sich verschiedene Motive oder Ideen angeben, die einige der hier relevanten Denker teilen und die ich stichwortartig kurz nennen möchte:⁶ (a) die Opposition gegen den damaligen erkenntnis- und wissenschaftstheoretisch geprägten Philosophiebetrieb, prägnanter gesagt: gegen die lebensferne »Kathederphilosophie«; (b) die Wiederaufnahme elementarer, aber in Vergessenheit geratener philosophischer Probleme, »wie etwa Zeit, Tod, Liebe, Gesellschaft, Natur, Gott«;⁷ (c) die Zuwendung zu gegenwärtigen, wirklichkeitsnahen Themen, die der Fachphilosophie nicht als philosophiewürdig erschienen, wie Geschlechterdifferenz und Mode; und (d) die Überwindung des mechanistischen Denkens der Naturwissenschaften sowie die Freilegung einer gegenüber der Ratio tieferen Schicht unserer Erkenntnis. Vor allem dieser letzte Punkt ist es, der immer wieder mit dem Irrationalismusvorwurf quittiert wird.

Als erstes wird es mir, wie schon angekündigt, nun darum gehen, einen »neutralen« Begriff des Irrationalismus herauszuarbeiten. Anschließend wende ich mich einigen lebensphilosophischen Grundüberlegungen im Ausgang von Wilhelm Dilthey zu, um zu klären, was dafür sprechen könnte, die Lebensphilosophie selbst in ihrer Diltheyschen Variante für irrationalistisch zu halten. Dass Dilthey das Leben in zwei Hinsichten, die für seinen Ansatz fundamental sind, in Beziehung zum Irrationalen bringt, wird es dann drittens erlauben, die Unterscheidung zwischen einem ontologischen und einem methodologischen Irrationalismus einzuführen. Als prototypischer Vertreter des ersten kann Arthur Schopenhauer und des zweiten Henri Bergson gelten. Der vierte Schritt wird mit Helmuth Plessner einen Denker ins Spiel bringen, der sich ebenfalls in die lebensphilosophische Tradition stellt. Anhand von Plessners Argumentation in den *Stufen des Organischen und der Mensch* lässt sich zeigen, dass die Grenzlinie zum methodologischen Irrationalismus durch die Lebensphilosophie hindurchläuft und zwar von Bergson, nicht aber von Dilthey überschritten wird. Dies eröffnet die Möglichkeit, die Frage nach der Affinität von Lebensphilosophie und Irrationalismus noch einmal zu vertiefen.

⁴ Die Auffassung, dass Nietzsche, Dilthey und Bergson die Kernautoren der modernen Lebensphilosophie sind, findet sich bereits in Max Schelers Aufsatz »Die Philosophie des Lebens. Nietzsche – Dilthey – Bergson« (1915), in: ders., *Vom Umsturz der Werte. Abhandlungen und Aufsätze* (=Gesammelte Werke, Band 3), (Hrsg.) Scheler, Maria. Bern⁴ 1955, 311–339. Ähnlich Bollnow, Otto Friedrich: *Die Lebensphilosophie*. Berlin – Göttingen – Heidelberg 1958, S. 5–7, und in jüngerer Zeit Albert, Karl: *Lebensphilosophie. Von den Anfängen bei Nietzsche bis zu ihrer Kritik bei Lukács*. Freiburg – München 1995, S. 47.

⁵ Siehe dazu Albert: *Lebensphilosophie*, S. 17–36, sowie Kozljanic, Robert Josef: *Lebensphilosophie. Eine Einführung*. Stuttgart 2004, S. 29–57. Auf Schopenhauer werde ich weiter unten selbst kurz eingehen.

⁶ Vgl. Albert: *Lebensphilosophie*, S. 9–12.

⁷ *Ibid.*, 10.

Dazu werde ich fünftens mit Blick auf Heinrich Rickerts Kritik der Lebensphilosophie auf den Vorwurf eingehen, Diltheys Position besitze in Gestalt der Prämisse der radikalen Unergründlichkeit des menschlichen Lebens ein irrationales Fundament, um dann in einem sechsten Schritt ausführlich darzulegen, in welcher Weise Plessner Dilthey in *Macht und menschliche Natur* gegen diesen Vorwurf in Schutz nimmt und die Rationalität der Anerkennung der Unergründlichkeit herausstellt.

I Zum Begriff des Irrationalismus

Wird nach der Bedeutung des Ausdrucks »Irrationalismus« gefragt, ist es ratsam, zumindest zwei Gegenbegriffe des Ausdrucks »rational« zu unterscheiden: »a-rational« und »ir-rational«. Worin besteht der Unterschied? Nichtrational (bzw. arational) ist das, was nicht im Bereich des Rationalen liegt. Irrationalität aber, um es mit Donald Davidson zu sagen, ist »ein Versagen innerhalb des Hauses der Vernunft.«⁸ Nichtrationalen Wesen ist demnach die Möglichkeit des Irrationalen verschlossen; nur die Einstellungen oder Handlungen von rationalen Wesen können irrational sein.

»Irrational« ist ein *normatives* Prädikat – einmal in dem Sinn, dass es für negative Wertungen verwendet wird; dann aber noch in einem grundsätzlicheren Sinn: Genau wie das Prädikat »rational« ruft es einen Standard auf, an dem das Handeln oder Denken gemessen wird.⁹ Gewisse Abweichungen von diesem Standard werden als irrational bewertet. Auf die Frage, worin dieser Standard besteht und für welche Arten von Abweichungen genau dies gilt, werde ich hier nicht eingehen können. Mit Blick auf die hier benötigte Vorklärung des Begriffs des Irrationalismus wird dies auch nicht erforderlich sein.

Für die Abgrenzung des Prädikats »irrationalistisch« vom Prädikat »irrational« ist die Beobachtung wichtig, dass beide Ausdrücke nicht denselben Anwendungsbereich haben. *Einzelne* Überzeugungen oder Handlungen einer Person können als irrational klassifiziert werden, aber nicht als irrationalistisch; oder bezogen auf den Kontext der Philosophie: Einzelne Thesen einer umfassenden philosophischen Position können als irrational, aber nicht als irrationalistisch klassifiziert werden. Die *gesamte* Position jedoch mag nicht nur irrational, sondern auch irrationalistisch sein. Dazu gehört dann nicht nur eine signifikante Abweichung dieser Position von dem Standard des Rationalen, vielmehr wird eine solche Abweichung darüber hinaus von dieser Position selbst zu einem neuen Standard erklärt. Anders gesagt, und dies ist ein wichtiges Zwischenresultat der bisherigen Überlegungen: Irrationalistische Positionen sind dadurch gekennzeichnet, dass sie etwas Irrationales zum Prinzip ihrer Überlegungen machen.

Der umrissene formale Irrationalismusbegriff ist kein abschätziger Begriff. Denn in meiner Kennzeichnung des Irrationalismus als einer Position, die etwas Irrationales zum Prinzip ihrer Überlegungen macht, ist »irrational« zwar ein normatives Prädikat, aber nicht in einem abwertenden Sinn, sondern in dem grund-

⁸ Davidson, Donald: *Probleme der Rationalität*. Frankfurt a. M. 2006, S. 285.

⁹ Vgl. *ibid.*, S. 316.

sätzlicheren Sinn, dass es einen Standard des Rationalen aufruft. In dem Maße nun, in dem sich das Bestehen eines solchen Standards und das Faktum der Abweichung von ihm »wertfrei« feststellen lässt, lässt sich auch »wertfrei« feststellen, ob die Abweichung von diesem Standard von einer philosophischen Position selbst zu einem neuen Standard erhoben wird. Sollte dies der Fall sein, so mein Vorschlag, kann diese Position als irrationalistisch bezeichnet werden. Meine Hoffnung ist, auf diese Weise einen Irrationalismusbegriff skizziert zu haben, der nicht einfach nur ein Kampfbegriff, sondern philosophisch brauchbar ist.

2 Lebensphilosophie und Irrationalismus im Ausgang von Dilthey

Die These, dass irrationalistische Positionen sich dadurch auszeichnen, dass sie etwas Irrationales zum Prinzip ihrer Überlegungen machen, verallgemeinert einen Gedanken von Herbert Schnädelbach, der zu klären hilft, unter welchen Bedingungen die *Lebensphilosophie* als Irrationalismus verstanden werden kann. So schreibt Schnädelbach: »Die Lebensphilosophie macht das Leben zum *Prinzip*. Sie [...] ist eine philosophische Position, die etwas, was wesentlich im *Gegensatz* zu Rationalität, Vernunft, Begriff oder Idee steht, zur *Grundlage* und zum *Maßstab* von allem macht: *Leben als etwas Irrationales*. Man kann darum die Lebensphilosophie als *Metaphysik des Irrationalen* und so [...] als *Irrationalismus* bezeichnen.«¹⁰ Sofern die Lebensphilosophie Leben zum Prinzip »von allem macht« und als etwas primär »Irrationales« konzipiert, handelt es sich bei ihr um eine irrationalistische philosophische Position, um eine »Metaphysik des Irrationalen« wie Schnädelbach (eine Formulierung Windelbands aufgreifend¹¹) erklärt. Um die Einschätzung, die Lebensphilosophie sei irrationalistisch, an einem für die moderne Lebensphilosophie zentralen Autor zu überprüfen, werde ich nun auf einige Grundgedanken Diltheys eingehen. Auf einem Umschlag mit Manuskripten, die zu den »Entwürfen zur Kritik der historischen Vernunft« gehören, notiert Dilthey programmatisch: »Leben ist nun die Grundtatsache, die den Ausgangspunkt der Philosophie bilden muß. Es ist das von innen Bekannte; es ist dasjenige, hinter welches nicht zurückgegangen werden kann. Leben kann nicht vor den Richterstuhl der Vernunft gebracht werden.«¹² Worauf sich die Philosophie Dilthey zufolge als Grundtatsache richten

¹⁰ Schnädelbach, Herbert: *Philosophie in Deutschland. 1831–1933*. Frankfurt a. M. 1983, S. 174. Auch Schnädelbach geht es hier um einen wertfreien Begriff des Irrationalismus. An der (zweiten) Stelle des obigen Zitats, an der ich die Auslassungszeichen gesetzt habe, steht bei ihm »in einem *wertfreien* Sinne« (ibid.).

¹¹ Windelband verwendet den Ausdruck »Metaphysik des Irrationalen« allerdings zur Charakterisierung von Schelling und Schopenhauer (Windelband, Wilhelm: *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*. Tübingen⁶ 1912 (¹ 1892), S. 517 ff.). Beide gelten als Wegbereiter oder Vorläufer der Lebensphilosophie (vgl. Rickert, Heinrich: *Die Philosophie des Lebens. Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmungen unserer Zeit*. Tübingen 1920, S. 22).

¹² Dilthey, Wilhelm: *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*. In: ders., *Gesammelte Schriften* (im Folgenden: »DGS«), Bd. 7, (Hrsg.) Groethuysen, Bern-

soll, ist das Leben, präziser gesagt, das menschliche Leben, und zwar in der ganzen psychischen und geschichtlich-kulturellen Fülle seiner Äußerungen. Aus Diltheys Sicht lässt es sich aber nicht durch Vernunftbegriffe und -prozeduren erfassen, sondern nur im Verstehen, das er als methodisches Prinzip der Geisteswissenschaften entwickelt.

»Leben« ist für Dilthey aber nicht nur das Objekt des Verstehens, sondern auch dessen Subjekt. »Leben erfasst hier Leben«, so Dilthey.¹³ Vor diesem Hintergrund hat Otto Bollnow, der ein Misch-Schüler und auf diese Weise Dilthey-Schüler der zweiten Generation war, von der »Doppelseitigkeit der Lebensphilosophie« gesprochen: »Als Objekt genommen gilt es, das Leben in seiner ganzen Lebendigkeit zu erfassen und es in dieser Hinsicht vom starren und festen Sein abzuheben. [...] Als Subjekt genommen gilt es dagegen, das Leben in der ganzen Fülle seiner Kräfte in das Philosophieren eingehen zu lassen und dieses dadurch als ein lebendiges über die bloße Verstandestätigkeit zu erheben.«¹⁴ Dass die Lebensphilosophie das Leben zum Prinzip macht, bedeutet demnach zweierlei. Es ist der »Gegenstand«, auf den sich die Lebensphilosophie bezieht, und das Geschehen, aus dessen Fülle heraus sie die Dinge zu erfassen sucht.¹⁵ Die Lebensphilosophie, so lässt sich dies formulieren, macht das Leben aufgrund ihrer skizzierten Doppelseitigkeit sowohl zum Seinsprinzip als auch zum Erkenntnisprinzip. Verbindet man dies damit, dass irrationalistische Positionen dadurch gekennzeichnet sind, etwas Irrationales zum Prinzip ihrer Überlegungen zu machen, so lässt sich nach dem Zusammenhang zwischen Lebensphilosophie und Irrationalismus fragen, indem nach dem Zusammenhang zwischen dem Leben in seiner zweifachen Prinzipienfunktion und dem Irrationalen gefragt wird.

Bleiben wir dazu bei Dilthey, der in seinen »Entwürfen zur Kritik der historischen Vernunft« erklärt: »So ist in allem Verstehen ein Irrationales, wie das Leben selber ein solches ist; es kann durch keine Formeln logischer Leistungen repräsentiert werden.«¹⁶ Die Bemerkung ist höchst aufschlussreich. Dilthey bringt mit ihr die Doppelseitigkeit der Lebensphilosophie in einen Zusammenhang mit zwei korrelativen Aspekten des Irrationalen. Auf der einen Seite begreift er das Leben in seiner Ursprünglichkeit und Vielfalt als etwas Irrationales; und auf der anderen Seite meint er, dass in der angemessenen Weise des Zugangs und Erfassens des Lebens ein Irrationales ist.¹⁷ Er sieht das Leben demnach in beiderlei Sinn, in dem die Lebensphilosophie es zum Prinzip macht, in einer engen Beziehung zu Irrationalem. Und »eng« heißt hier, diese Beziehung ist nicht kontingent, sondern systematischer

hard. Stuttgart ²1958, S. 359.

¹³ Dilthey: DGS 7, S. 136.

¹⁴ Bollnow: *Lebensphilosophie*, S. 12 f.

¹⁵ Die Formulierung des zweiten der beiden genannten Aspekte knüpft an Schellers Verständnis von Lebensphilosophie an. Scheler spricht von einer »Philosophie des Lebens«, in deren Benennung »des Lebens« ein Genitivus subjectivus ist, d. h. eine Philosophie aus der Fülle des Lebens heraus, ja – schärfer gefaßt – eine *Philosophie aus der Fülle des Erlebens heraus*.« (Scheler, *Philosophie des Lebens*, S. 313)

¹⁶ Dilthey: DGS 7, S. 218.

¹⁷ Ebenso Rücker: *Irrationalismus*, S. 584.

Natur. Denn erstens ist für Dilthey das »Leben *selber*« (wie es in seiner Formulierung heißt), um dessen Erfassung wir uns bemühen, etwas Irrationales. Und wenn Dilthey zweitens erklärt, dass im Erfassen des Lebens, »in allem Verstehen ein Irrationales« ist, dann liegt dies für ihn daran, dass bloße Denkleistungen, Leistungen der Ratio in Hinblick auf ein solches Erfassen nicht nur faktisch, sondern prinzipiell zu kurz greifen. Da Dilthey also das Leben in beiden Hinsichten, in denen es für die Lebensphilosophie ein Prinzip ist, in eine systematische Beziehung zu Irrationalem stellt, scheint dieses Irrationale selbst zum Prinzip seiner Überlegungen zu werden. Und das würde bedeuten, dass Diltheys Lebensphilosophie in dem skizzierten Sinn irrationalistisch ist.

3 Ontologischer und methodologischer Irrationalismus: Schopenhauer und Bergson

Wenden wir uns vor dem Hintergrund der vorigen Überlegungen noch einmal dem Irrationalismusbegriff zu: Die Doppelseitigkeit der Lebensphilosophie legt eine Unterscheidung zwischen zwei Typen des Irrationalismus nahe. So wie die Lebensphilosophie das Leben in zwei Hinsichten – als Seinsprinzip und als Erkenntnisprinzip – zum Prinzip macht, wird auch das Irrationale, auf das das Leben jeweils notwendig bezogen ist, in zwei Hinsichten zum Prinzip der Überlegungen der Lebensphilosophie. Daher möchte ich einen »ontologischen« und einen »methodologischen« Irrationalismus voneinander unterscheiden. Allgemein gesagt, macht der *ontologische* Irrationalismus ein irrationales Seinsprinzip zum Prinzip seiner Überlegungen, während der *methodologische* Irrationalismus ein irrationales Erkenntnisprinzip zum Prinzip seiner Überlegungen macht. Um diese beiden Konzepte zu konkretisieren, möchte ich exemplarisch auf zwei Positionen hinweisen, die sich mit ihnen beschreiben lassen.

Als Beispiel für einen ontologischen Irrationalismus kann die Willensmetaphysik von Arthur Schopenhauer gelten. Schopenhauer versteht unter dem »Willen« im metaphysischen Sinn eine von allen Erscheinungen ontologisch verschiedene, von Raum, Zeit und Kausalität unabhängige Wirklichkeit, die er als einen blinden, unaufhaltsamen Drang, als mit Mitteln des Intellekts undurchdringliche Kraft versteht, die allen Erscheinungen zugrunde liegt. Der so verstandene Wille spielt also die Rolle eines irrationalen Seinsprinzips in Schopenhauers Philosophie; diese kann daher als ein ontologischer Irrationalismus bezeichnet werden.

Für den methodologischen Irrationalismus auf der anderen Seite ist die Position Henri Bergsons ein gutes Beispiel. Ähnlich wie Schopenhauer nimmt auch Bergson eine gegenüber der räumlich, zeitlich und kausal bestimmten Wirklichkeit tiefere Schicht an,¹⁸ und zwar die Wirklichkeit des strömenden und schöpferischen Lebens (der *durée* und des *élan vital*). Der im gegenwärtigen Zusammenhang wichtige Punkt ist nun, dass für Bergson die einzige adäquate Erkenntnis-

¹⁸ Diese Parallele zwischen Schopenhauer und Bergson zieht auch Kozljanic: *Lebensphilosophie*, S. 109 Anm. 169.

weise dieser Wirklichkeit in der Intuition besteht,¹⁹ wohingegen sich der Intellekt durch eine (wie Bergson sagt) »natürliche Verständnislosigkeit für das Leben« auszeichnet und die Intuition zurückdrängt bzw. »erlöschen« lässt.²⁰ Wenn die Intuition auf diese Weise in strikten Gegensatz zum Intellekt gebracht wird, dann erhält sie die Rolle eines irrationalen Erkenntnisprinzips. Damit aber kann Bergsons Position als ein methodologischer Irrationalismus gelten.²¹

Vor dem Hintergrund der Beispiele für die beiden Typen des Irrationalismus möchte ich nun noch einmal auf Dilthey zurückkommen. Seine Position unterscheidet sich deutlich von den Positionen Schopenhauers und Bergsons. Daher sollte die Einschätzung, Diltheys Lebensphilosophie sei irrationalistisch, meines Erachtens sowohl in ontologischer als auch in methodologischer Hinsicht überdacht werden. Wenn Dilthey einen ontologischen Irrationalismus vertritt, dann ist dieser deutlich schwächer als der Schopenhauers. Denn bei Schopenhauer bildet der mit dem Kantischen »Ding an sich« identifizierte Wille einen eigenen, den Erscheinungen zugrunde liegenden Seinsbereich. Dilthey dagegen hätte die Idee abgelehnt, das Leben in einer metaphysischen Hinterwelt zu verorten. Wir haben es also mit einer signifikanten Differenz zu tun. Das Problem, ob man ihr durch Binnenunterscheidungen im Begriff des ontologischen Irrationalismus Rechnung tragen kann oder ob nicht die Einschätzung, Dilthey sei ein ontologischer Irrationalist, grundsätzlich aufgegeben werden muss, werde ich hier nicht weiterverfolgen. Es geht mir im Folgenden um die entsprechende Frage *in puncto* methodologischer Irrationalismus. Sie bezieht sich auf Dilthey und Bergson und lautet ganz analog: Stehen die beiden Autoren für zwei verschiedene Typen des methodologischen Irrationalismus oder sollte die Einschätzung, Dilthey sei ein methodologischer Irrationalist, revidiert werden?

4 Die Grenzlinie zum Irrationalismus verläuft innerhalb der Lebensphilosophie – Plessners erste Verteidigung Diltheys

Helmuth Plessner gibt auf diese Frage in den *Stufen des Organischen und der Mensch* (1928) eine entschiedene Antwort. Er hält den Unterschied zwischen Bergson und Dilthey für so tiefgehend, dass seines Erachtens nur Bergsons, nicht aber Diltheys Lebensphilosophie als irrationalistisch gelten kann. Um zu verstehen, wie er zu dieser Einschätzung gelangt, ist es hilfreich, sich zuerst klarzumachen, dass Plessner seine eigene Problemstellung im Horizont des lebensphilosophischen Paradigmas entfaltet. In den ersten beiden Sätzen der *Stufen* heißt es: »Jede Zeit findet ihr erlösendes Wort. Die Terminologie des achtzehnten Jahrhunderts kulminiert in dem

¹⁹ Ich sehe an dieser Stelle vom Instinkt als einer weiteren adäquaten, wenn auch bedürfnisgebundenen Erkenntnisweise des Lebens ab.

²⁰ Bergson: Henri: *Schöpferische Entwicklung*. Jena 1912, S. 170 u. 242.

²¹ Auf die Frage, ob Schopenhauer außerdem ein methodologischer und Bergson auch ein ontologischer Irrationalist ist, gehe ich hier nicht ein, da es mir lediglich darum geht, zwei relativ klare Beispiele für den ontologischen Irrationalismus einerseits und den methodologischen Irrationalismus andererseits anzugeben.

Begriff der Vernunft, die des neunzehnten im Begriff der Entwicklung, die gegenwärtige im Begriff des Lebens.«²² Plessners Diagnose zufolge scheitern sowohl die materialistisch-empiristischen als auch die idealistisch-aprioristischen Philosophen in ihren Versuchen, Natur und Geist in ihrer Verbundenheit zu bestimmen. Denn sie setzen jeweils »eine Sphäre, einmal die physische, das andere Mal die spirituelle absolut und machen jeweils die andere Sphäre von ihr abhängig«; letztlich gelingt es ihnen aber nicht, so Plessners Kritik, ihre jeweiligen Abhängigkeitsthesen einsichtig zu machen (Stufen, 5). Eine der wesentlichen Erwartungen, die Plessner mit der lebensphilosophischen Perspektive verknüpft, besteht daher darin, dass sich vom Begriff des Lebens her sowohl die geistige Sphäre als auch die natürliche Sphäre menschlicher Existenz auf eine einheitliche – jedoch weder szientistische noch idealistische – Weise in den Blick bringen lässt. Diese Erwartung lässt sich Plessner zufolge jedoch nicht im Rahmen der intuitionistischen Lebensphilosophie Bergsons, sondern nur in Anknüpfung an (und Ergänzung von) Diltheys Lebensphilosophie erfüllen.

Zuerst zu Plessners Auseinandersetzung mit Bergson.²³ In den *Stufen*, aber auch in anderen Texten, stellt Plessner zunächst Bergsons aus seiner Sicht durchschlagende Kritik an der positivistischen Position Herbert Spencers heraus.²⁴ Spencer meinte mit Kant daran festhalten zu können, dass die reinen Begriffe des Verstandes (sowie die reinen Anschauungsformen) die Erkenntnis und deren Gegenstände konstituieren, war aber als Anhänger des Entwicklungsparadigmas zugleich der Auffassung, dass sich der Besitz dieser Begriffe (und Formen) als Resultat der evolutionären Anpassung an die Natur erklären lässt. Bergson hat die Zirkelhaftigkeit einer solchen Erklärung kritisiert: Die reinen Verstandesbegriffe können nicht als Produkte der Anpassung an eine Natur erklärt werden, die so angesetzt ist, dass sie erst durch diese Begriffe möglich wird. Spencer leitet zwar dem Anspruch nach, so Plessner mit Bergson, »die subjektiven Verstandesformen aus der objektiven Natur ab. In Wirklichkeit aber setzt er dasselbe Kategoriensystem nur noch einmal in anderer Form. Das Thema bleibt das Gleiche, bloß die Tonart wechselt: einmal heißt das Kategoriensystem Natur, das andere Mal Intellekt.« (Stufen: S. 7)

Die angemessene philosophische Reaktion auf die wesenhafte »Koexistenz von Intellekt und Naturmechanismus« kann demnach nicht in dem Versuch der Reduktion des einen auf den anderen bestehen. Vielmehr muss »die Betrachtung«,

²² Plessner, Helmuth: *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*. Berlin – New York 1975 (abgekürzt als »Stufen«), S. 3.

²³ Einen aufschlussreichen und relativ umfassenden Überblick dazu liefert Fitz, Gregor, »Zur Überwindung des Widerspruchs zwischen Intimität und ›iron cage‹. Plessners Rezeption der Lebensphilosophie Henri Bergsons« in: *Expressivität und Stil. Helmuth Plessners Sinnes- und Ausdrucksphilosophie*. (Hrsg.) Accarino, B. – Schloßberger, M. Berlin 2008, S. 139–149. Leider arbeitet Fitz jedoch den Irrationalismusvorwurf Plessners gegen Bergson nicht heraus.

²⁴ Stufen: 6 f. Vgl. Plessner, Helmuth: »Die Frage nach der *Conditio humana*«, in: *Gesammelte Schriften*, (Hrsg.) Dux, Günter – Marquard, Odo – Ströker, Elisabeth, 10 Bde., Frankfurt a. M. 1980–1985 (fortan: »PGS«), Bd. 8, S. 151 f. Zur Rezeption der Kritik Bergsons an Spencer siehe bereits Scheler: *Philosophie des Lebens*, S. 337.

so gibt Plessner Bergsons Position wieder, »aus der Fläche gleichsam in eine Tiefendimension transponiert« werden (Stufen, 8), in eine Tiefendimension, die bei Bergson durch das Leben gebildet wird.²⁵ Das Leben, so Plessner, wird dabei als die schöpferische Macht aufgefasst, die »Konformitätssysteme zwischen einem Organismus und ›seiner‹ Welt« gebiert, für die »co-naissance von Mensch *und* Weltbild« verantwortlich ist (Stufen, 11). Vor diesem Hintergrund gilt die Natur, die der Wissenschaftler erforscht, als Korrelat des »Intellektmenschen«, der ebenso wie diese nur »eine Spielform, eine Ausgeburt des schöpferischen Lebens [ist] wie all die anderen wunderbaren Gebilde der Pflanzen und Tiere.« (Stufen, 10)

Plessner kritisiert die Vagheit dieser Idee vom schöpferischen Wesen des Lebens und spricht explizit vom »Irrationalismus« von Bergsons Lebensbegriff.²⁶ Sein Hauptkritikpunkt – und darauf liegt auch hier der Fokus – richtet sich jedoch gegen Bergsons Konzeption des kognitiven Zugangs zum Leben, näherhin gegen den methodologischen Irrationalismus, den Bergsons Begriff der Intuition nach sich zieht. In einem theoretischen Setting, in dem die Natur, um deren Erklärung sich die Naturwissenschaften bemühen, einerseits und die Intellektmenschen andererseits bloß etwas sonderbare Oberflächenphänomene gegenüber dem strömenden und schöpferischen Leben sind, sind die wissenschaftliche Erfahrung und das begriffliche Denken prinzipiell nicht in der Lage, genuine Erkenntnis zu verschaffen. Und genau dies ist aus Plessners Sicht die unter Rationalitätsgesichtspunkten verheerende Konsequenz von Bergsons intuitionistischer Lebensphilosophie. Bergsons Position driftet nicht deshalb in einen methodologischen Irrationalismus, weil er die Intuition als eine grundlegende Erkenntnisquelle einsetzt, sondern weil diese Einsetzung mit der Ausgrenzung all derjenigen Erkenntnisquellen verknüpft ist, die üblicherweise als rational gelten. Plessner bringt dies so auf den Punkt, dass Bergson »von der Anschauung her Wahrheit und Erfahrung auseinanderreißt«.²⁷

Dass sie eine derartige Dissoziation schon im Ansatz vermeidet, ist Plessner zufolge eine der Stärken von Diltheys lebensphilosophischer Position. Was Diltheys »Konzeption scharf von aller intuitiv-ontologischen Lebensmetaphysik [...] unterscheidet und ihr spezifisches Novum darstellt, das ist der *erfahrungsmäßige* Sinn des Lebensbegriffs. Leben bedeutet für Dilthey nicht eine durch Abkehr von der Erfahrung zu erschauende Allmacht wie für Bergson [...], sondern eine durch Anschauung und Intellekt und Phantasie und Einfühlungsfähigkeit erfahrbare und selbst wieder die Erfahrung von sich ermöglichende, erzwingende Größe.«²⁸ Dil-

²⁵ Bergson, so Plessner in *Die Einheit der Sinne* (1923), entgeht auf diese Weise »dem Spencerschen Zirkel, ohne auf die Biogenie des Geistes verzichten zu müssen.« (Plessner, PGS 3, S. 117)

²⁶ Stufen: S. 12. Schon in Plessners *Die Einheit der Sinne* ist mit Bezug auf Bergson von einem »Irrationalismus des erschauten Wesens« die Rede (Plessner, PGS 3, S. 109).

²⁷ Stufen: S. 11. Vgl. dazu wiederum *Die Einheit der Sinne*: In Bergsons Position »wird der Wahrheitswert der organisierten Forschung gleich Null gesetzt« zugunsten eines Geistes, »der aus eigener Kraft der Versenkung heraus das Absolute ergreift« (Plessner, PGS 3, 114).

²⁸ Stufen: S. 22. Wie Misch mitteilt, hat Dilthey selbst in Bezug auf Bergsons antagonistische Unterscheidung von Intuition und Intellekt erklärt: »Dieser ganze Dualismus ist

they beschränkt also den kognitiven Zugang zum Leben nicht auf eine exklusive, von wissenschaftlicher Erfahrung freie und nicht-begriffliche Erkenntnisweise, sondern knüpft ihn an eine Vielfalt von Erkenntnisweisen. »Alle unsere Kräfte sind aufgerufen, [...] das Leben in seinem Wesen zu erforschen, denn ›Leben versteht Leben‹.« (Stufen, 22) Das Verhältnis dieser Kräfte wird von Dilthey nicht antagonistisch konzipiert wie das Verhältnis von Intuition und Intellekt bei Bergson, sondern als Verhältnis der Ergänzung in Hinblick auf ein gemeinsames Ziel: das geisteswissenschaftliche Verstehen.

Wenn es sich tatsächlich so verhält, dann vertritt Dilthey nicht einen schwächeren methodologischen Irrationalismus als Bergson, sondern gar keinen. Die obigen Überlegungen legten aber die gegenteilige Einschätzung nahe. Der Widerspruch lässt sich auszuräumen, wenn die erläuterte Unterscheidung zwischen dem A-rationalen und dem Ir-rationalen beachtet wird. Dass Dilthey ein methodologischer Irrationalist ist, schien sich direkt aus seiner eigenen Aussage entnehmen zu lassen, dass »in allem Verstehen ein Irrationales« ist. Nach Dilthey, so hatte ich erläutert, greifen bloße Denkleistungen prinzipiell zu kurz, wenn es um das geht, was er »Verstehen« nennt. Denn in diesem Vorgang ist Dilthey zufolge »die Totalität des Seelenlebens [...] wirksam«, zu der etwa auch Leistungen wie Hineinversetzen (»Transposition«), »Nachbilden« und »Nacherleben« gehören.²⁹ Wenn man nun einräumt, dass der Begriff solcher Leistungen außerhalb des Begriffs rationaler Leistungen liegt, dann handelt es sich bei ihnen um a-rationale, das heißt nicht im Bereich des Rationalen liegende Leistungen. Diltheys Rede von dem Irrationalen, das in allem Verstehen sei, bezieht sich also auf das Arationale. Dass die genannten Leistungen nicht irrational sind, wird deutlich, wenn man sich noch einmal Davidsons Bestimmung vor Augen führt, dass irrational das ist, was auf »ein Versagen innerhalb des Hauses der Vernunft« hinweist. Worum es Dilthey bei den Leistungen des Hineinversetzens, Nachbildens und Nacherlebens geht, ist die Aktivierung und Kultivierung des Potentials nicht- bzw. vor-rationaler Fähigkeiten, und zwar in Hinblick auf *geisteswissenschaftliche* und in diesem Sinne rationale Erkenntnis. Von einem Versagen im Haus der Vernunft kann vor diesem Hintergrund keine Rede sein.

Doch kann man Bergsons Intuitionismus nicht mit demselben Argument rehabilitieren? Selbst wenn dieser mit seinem Intuitionsbegriff das Potential einer nicht-rationalen und sogar irrationalen Erkenntnisweise aktivieren will, so geschieht dies doch in Hinblick auf philosophische und – so könnte man fortfahren – damit rationale Erkenntnis. Aber philosophische Erkenntnis im Sinne Bergsons ist eben keine rationale Erkenntnis, weil sie nicht einmal begrifflich ist; sie ähnelt eher der mystischen Schau. »Die Metaphysik«, so Bergson, ist die »Wissenschaft, die sich aller Symbole zu entledigen sucht.«³⁰ Bergsons »Intuition« weist auf ein Versagen im

eine Chimäre.« (Misch, Georg, »Vorbericht des Herausgebers«, in: Dilthey, DGS 5, S. CVI)

²⁹ Dilthey: DGS 7, S. 218.

³⁰ Bergson, Henri: »Einführung in die Metaphysik« (1903), in: ders., *Denken und schöpferisches Werden. Aufsätze und Vorträge*. Meisenheim am Glan 1948, S. 180–225; hier: S. 180, ohne dortige Hvh.

Haus der Vernunft hin, weil sie in einer Weise auf Kosten des Intellekts profiliert wird, dass sie als alleinige Erkenntnisweise der Tiefendimension der Wirklichkeit gilt, einer Dimension, die so angesetzt wird, dass sie prinzipiell nicht rational zugänglich ist.

5 Rickert gegen Diltheys »Prinzip der Prinzipienlosigkeit«

Der Hauptgrund, aus dem sich Dilthey diesseits, aber Bergson jenseits der Grenzlinie zum methodologischen Irrationalismus bewegt, besteht für Plessner, wie gesagt, darin, dass der Lebensbegriff nur bei ersterem einen »erfahrungsmäßige[n] Sinn« behält: Während »Leben« für Bergson »eine durch Abkehr von der Erfahrung zu erschauende Allmacht« bedeute, bleibe es für Dilthey eine durch verschiedene, auch nicht-rationale Fähigkeiten »erfahrbare [...] Größe« (Stufen, 22). Obwohl ich dies für richtig halte, greift das bisher Gesagte als Antwort auf die Frage nach dem Zusammenhang zwischen Diltheys Lebensphilosophie und dem methodologischen Irrationalismus zu kurz. Wer nicht-rationale Fähigkeiten in Hinblick auf einen bestimmten Typ von Erkenntnis für erforderlich hält, ist dadurch selbstverständlich noch kein methodologischer Irrationalist. Andernfalls wären auch experimentell arbeitende Naturwissenschaftler methodologische Irrationalisten, da sie nicht auf ihre Sinne verzichten können, die ja solche Fähigkeiten sind.

Der tiefere Grund, aus dem Diltheys Lebensphilosophie in den Verdacht geraten kann, irrationalistisch zu sein, ist ein anderer. Um ihn zu identifizieren, gehe ich von einer Bemerkung Plessners in *Macht und menschliche Natur* (1931) aus. »Seine [Diltheys] Wissenschaftlichkeit wurde zwar nicht im Hinblick auf die geistesgeschichtlichen Resultate angezweifelt – sein Ruhm als Geisteshistoriker gewann ständig an Ausdehnung –, wohl aber im Hinblick auf die angeblich irrationalen Fundamente. In der Tat liegt hier eine große Schwierigkeit [...]«. ³¹ Auch wenn die geisteswissenschaftliche Arbeit in Diltheys Konzeption nicht nur rationale Fähigkeiten verlangt, wurde er demnach nicht als Geisteswissenschaftler kritisiert, sondern für seine *philosophische* Position, die er in Reflexion auf die geisteswissenschaftliche Arbeit gewonnen hatte – eine Position, die wegen ihrer vermeintlich irrationalen Grundlagen für unwissenschaftlich gehalten wurde. Ein einflussreicher Protagonist solcher Kritik ist Heinrich Rickert, der in seiner 1920 erschienenen Kritik der Lebensphilosophie in Bezug auf Dilthey schreibt:

»Er ist hauptsächlich Geisteshistoriker. [I] Wo er aber philosophiert, erklärt auch er: ›Die letzte Wurzel der Weltanschauung ist das Leben.«³² – »Er ist auch als

³¹ Plessner, Helmuth: *Macht und menschliche Natur. Ein Versuch zur Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht*, PGS 5, S. 135–234; hier: S. 176.

³² Rickert: *Philosophie des Lebens*, S. 27. Siehe auch: »So wendet sich dieser Lebensphilosoph als einer der ersten in mehrfacher Hinsicht gegen jeden Rationalismus, d. h. gegen die Meinung, es stecke im Verstandesmäßigen und Erklärbaren das Wesen der Dinge. [...] Kurz, auch hier haben wir Lebendigkeit, Unmittelbarkeit, Ursprünglichkeit und anschauliche Irrationalität im Unterschied vom toten und abgeleiteten begrifflichen Wissen« (ibid., S. 28).

Philosoph Historiker geblieben. Der Geschichte wollte er seine philosophischen Prinzipien entnehmen. Sie aber ist [...], bisher wenigstens, keine systematische Wissenschaft, und so konnte bei Diltheys Bemühungen auch keine systematische Philosophie entstehen.«³³ – »Der philosophierende Historiker klammert sich an alle möglichen Gestalten der Vergangenheit, die ihn unter geschichtlichen Gesichtspunkten interessieren und daher systematisch ganz zufällig bleiben müssen. [...] Nicht zufällig ist Diltheys Lebenswerk bei all seinem Reichtum an Einzelheiten Fragment geblieben [...]«.³⁴ Direkt im Anschluss fasst Rickert seine Kritik zusammen, indem er die Grundlage von Diltheys Denken als »Prinzip der Prinzipienlosigkeit« kennzeichnet.

Diese Zurückweisung des vermeintlich unwissenschaftlichen und unphilosophischen Charakters von Diltheys (wie es bei Rickert nun einschränkend heißt) »angebliche[r] Philosophie des Lebens«³⁵ lässt sich erst dann als eine Irrationalismuskritik lesen, wenn ihr sachlicher Hintergrund deutlich ist. Er besteht in Diltheys Lebenskonzeption. In ihr wären die »irrationalen Fundamente« zu verorten, die man Plessner zufolge in Diltheys philosophischem Denken ausgemacht hat. Um diese These zu konkretisieren, werde ich auf ein für Diltheys Lebensbegriff wesentliches Merkmal eingehen – die *Unergründlichkeit* des Lebens.

Dilthey schreibt 1907/08: »Jede Geisteswissenschaft [...] gleicht einer Brücke, die über einen mächtigen Strom führt, einem Schiffe, das über das uns nicht ergündliche Meer [fährt] [...] Das Leben ist dieser Strom, dieses Meer, unergründlich [...]«.³⁶ Das Leben, mit dem es die Geisteswissenschaften zu tun haben, bleibt demnach trotz aller Bemühungen unergründlich.³⁷ Das bedeutet für Dilthey nicht bloß, dass es mit rationalen Mitteln allein nicht vollständig erfassbar ist, sondern dass es *überhaupt nicht* vollständig erfassbar ist. Dilthey entschärft seine Auffassung, dass es all unsere Möglichkeiten vollständigen Erfassens übersteigt, auch nicht mit der Behauptung, dass wir uns einer solchen Erfassung zumindest immer weiter annähern könnten. Obwohl er das Leben, wie erwähnt, sicher nicht in einer metaphysischen Hinterwelt ansiedelt, mag angesichts seiner These von dessen radikaler Unergründlichkeit doch der Verdacht aufkommen, seine philosophische Konzeption der Geisteswissenschaften sei in dem Sinn irrationalistisch, dass in ihr das Versagen im Haus der Vernunft, im Raum des Ergründens vorprogrammiert und unvermeidlich ist.

³³ Ibid., S. 46. Vgl.: »Es ist zu bedauern, daß man sich an dem Historiker Dilthey nicht einfach freuen und seine Philosophie beiseite lassen darf.« (Ibid., S. 47 f.)

³⁴ Ibid., S. 48 f.

³⁵ Die beiden letzten Zitate: Ibid., 49 u. 48.

³⁶ Zitiert nach Misch: *Vorbericht*, S. XLII; vgl. S. LXXXIX.

³⁷ Die Unergründlichkeit des Lebens ist für Dilthey derart tiefsetzend, dass sie trotz der kognitiven Zugänglichkeit des Lebens nicht beseitigt werden kann. Entsprechend notiert sich Dilthey (wiederum Misch zufolge) bereits Anfang der 1890er Jahre: »Diese Wirklichkeit ist gedankenmäßig, unserm Denken zugänglich, in ihrer Lebendigkeit bedeutsam und doch unergründlich [...] Das Leben ist zugleich gedankenmäßig und unergründlich.« (Misch, *Vorbericht*, S. LIV).

6 Unergründlichkeit und Irrationalismus – Plessners zweite Verteidigung Diltheys

Der Verdacht, dass mit der These der Unergründlichkeit des Lebens der Irrationalismus in Diltheys Philosophie gewissermaßen eingebaut ist, trägt jedoch. Um dies zu zeigen, möchte ich im Folgenden mit Plessner die *Rationalität der Anerkennung der Unergründlichkeit* verdeutlichen.

Zunächst ist zu betonen, dass die These der Unergründlichkeit des Lebens keine Bankrotterklärung menschlicher Erkenntnismöglichkeiten ist, sondern einen positiven Sinn hat. In der Rede von der »Unergründlichkeit« und »Unfaßbarkeit des Lebens«, von der »Unerschöpflichkeit menschlichen Könnens«, so Plessner in *Macht und menschliche Natur*, drückt sich »eine positive Haltung im Leben zum Leben [aus], die um seiner selbst willen die Unbestimmtheitsrelation zu sich einnimmt.«³⁸ Das Leben ist deshalb nicht vollständig zu erfassen, weil es kein fertiges oder feststehendes Sein bedeutet. Es muss seine Gestalt erst im Ausdruck gewinnen und kann als solches ebenso wenig theoretisch isoliert und distanziert werden, wie die Weisen antizipiert und fixiert werden können, in denen es zum Ausdruck gelangt.³⁹ Wir verfügen über keinen externen Standpunkt, von dem aus dies geschehen könnte. Während Rickert dies als Diltheys »Prinzip der Prinzipienlosigkeit« kritisiert, spricht Plessner zustimmend von Diltheys »Ethos der Unvorhersehbarkeit als des Prinzips, das vergangene und das eigene Leben in seiner Schöpfermacht und zugleich in seiner Zerbrechlichkeit von dem dunklen Horizont her zu sehen, aus dem es kommt und in den es geht.«⁴⁰

Die These der Unergründlichkeit besitzt, wie Plessner darüber hinaus herausstellt, eine kritische Funktion. »[U]m der Universalität des Blickes willen auf das menschliche Leben in der Breite aller Kulturen und Epochen« soll die Frage nach dem Menschen offen gehalten werden, und zwar gegen die von aprioristischen Anthropologien getroffenen Festlegungen, »was den Menschen allererst zum Menschen macht.«⁴¹ Aprioristische Anthropologien laufen Plessner zufolge, selbst wenn es ihnen nicht um eine inhaltliche, sondern nur um eine formale Bestimmung des Wesens des Menschen geht, auf »eine Verabsolutierung bestimmter Möglichkeiten heraus« und haben letztlich den Effekt der Exklusion bestimmter Individuen, die dann »keine Menschen oder Menschen nur im Latenzzustand« sind.⁴² Darin zeigt sich, dass das »Ethos der Unvorhersehbarkeit« menschlichen

³⁸ Plessner: *Macht*, PGS 5, S. 188.

³⁹ Zum lebensphilosophischen Konzept der Unergründlichkeit des Lebens vgl. Bollnow: *Lebensphilosophie*, S. 133 u. 104 ff.

⁴⁰ Plessner: *Macht*, PGS 5, S. 184. – Zu Plessners Kritik an Rickerts eigener Konzeption vgl. *ibid.*, S. 169 f.

⁴¹ *Ibid.*, S. 161; vgl. S. 154.

⁴² *Ibid.*, S. 159 u. 158. – Zu Plessners Kritik an aprioristischen Anthropologien und seinem Prinzip der Unergründlichkeit des Menschen siehe den erhellenden Aufsatz von Schürmann, Volker, »Unergründlichkeit und Kritik-Begriff. Plessners Politische Anthropologie als Absage an die Schulphilosophie«, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 45, 1997, S. 345–361.

Lebens also von der Sensibilität dafür getragen ist, dass sich philosophische Anthropologie *per se* in einer politischen Dimension bewegt.⁴³

Ein weiterer Grund für die Annahme der Unergründlichkeitsthese ergibt sich, wie Plessner herausstellt, aus der Einsicht in die Geschichtlichkeit menschlichen Lebens. Denn geschichtlich ist menschliches Leben nicht in dem harmlosen Sinn, dass es auf eine Weise dynamisch ist, die von Prinzipien der Geschichte her verstanden werden könnte, die selbst übergeschichtlich wären, sondern in dem radikalen Sinn, der auf alle solchen vermeintlichen Prinzipien der Geschichte durchschlägt. »Dilthey hatte schon früh erkannt«, so Plessner, dass den Forderungen, die sich aus dem Phänomen der Geschichte für die philosophische Theorie ergeben, nicht im Rahmen »einer gebietsmäßig neben die Transzendentallogik der Natur tretenden Transzendentallogik der Geschichte« beizukommen ist: »Durch einen Erweiterungsbau der kritischen Philosophie war hier nichts zu gewinnen, weil die Entdeckung der geschichtlichen Welt den Boden selbst in Bewegung zeigte, auf dem ihn das 18. Jahrhundert errichtet hatte.«⁴⁴

Diltheys Überlegungen besitzen zwar tatsächlich eine Parallele zu denen Kants, aber sie ist subtiler als gemeinhin angenommen. Ich möchte diese Parallele im Folgenden mit Plessner rekonstruieren, weil ich denke, dass sich auf diesem Wege das wichtigste Argument für die Anerkennung der Unergründlichkeit des menschlichen Lebens entwickeln lässt. – Die gesuchte Parallele entspricht nicht der Gemeinsamkeit eines Erweiterungsbaus mit dem ursprünglichen Bau, sondern betrifft, um im Bild zu bleiben, das Vorgehen beim Bauen. Plessner kennzeichnet »das Methodenprinzip« von Kants Philosophie durch »die bewusste Indirektheit ihres Frageverfahrens«; statt sich ihren Gegenständen direkt zuzuwenden, ohne ihre Fähigkeit dazu auf den Prüfstand zu stellen, muss die Philosophie zuerst ein »Bewußtsein ihrer Fragemöglichkeit« gewinnen.⁴⁵ Diese »Pflicht« ist konditionaler Art. Sie steht unter der Bedingung, dass Philosophie ein wissenschaftliches Unternehmen ist; vor allem aber unter der Bedingung unseres Autonomiestrebens: Einer reinen Vernunftwissenschaft, die die Frage ihrer »Grenzen« ignoriert, begegnete das, »worin sie endet, [...] als bloße Schranke, an der sie sich stößt, als hemmende Gewalt, der sie unterliegt. Ein derart unbesonnenes Geradezu-Philosophieren ist unwürdig, weil es dem Prinzip der Moralität, der Selbstbestimmung eines freien Willens widerspricht.«⁴⁶ Philosophie, die sich nicht um ein »Bewußtsein ihrer Fragemöglichkeit, d. h. ihrer Grenzen« bemüht,⁴⁷ ist heteronom und dogmenanfällig. Ich möchte diesen Punkt als ersten Schritt des angekündigten Arguments für die Anerkennung der Unergründlichkeitsthese festhalten:

⁴³ Bei Plessner erhalten aber weder Politik, noch Philosophie, noch Anthropologie einen Vorrang gegenüber den beiden anderen. Sie »gehören vielmehr in einem anderen Sinne zusammen. Sie schöpfen ihre Möglichkeiten aus derselben Quelle des Prinzips der Unergründlichkeit des Lebens und der Welt [...]. Keine der Funktionen ist den anderen übergeordnet [...]. Den Primat hat das Prinzip der offenen Frage oder das Leben selbst.« (Plessner, *Macht*, PGS 5, S. 202)

⁴⁴ Plessner: *Macht*, PGS 5, S. 170 f.

⁴⁵ *Ibid.*, S. 176.

⁴⁶ *Ibid.*, S. 178; ohne dortige Hvh.

⁴⁷ *Ibid.*

- (1) Die Philosophie kann ihre geistige Autonomie nur dann gewinnen und aufrechterhalten, wenn sie ein Bewusstsein ihrer Fragemöglichkeit bzw. Grenzen entwickelt und wachhält.

Auch der zweite Schritt des Arguments wird Kantischer Art sein und damit die von Plessner zwischen Kant und Dilthey gezogene Parallele verlängern. Die Etablierung des genannten Bewusstseins setzt, in Kants Worten, eine »veränderte Methode der Denkungsart«⁴⁸ voraus. Als Erfolgsmodell für diese Veränderung stand Kant selbst diejenige »Revolution der Denkart« vor Augen, aus der die neuzeitliche Physik hervorgegangen ist.⁴⁹ Die Naturforscher, so Kant, haben damals »begriffen, daß die Vernunft nur das einsieht, was sie selbst nach ihrem Entwurfe hervorbringt, daß sie mit Prinzipien ihrer Urteile nach beständigen Gesetzen vorangehen und die Natur nötigen müsse, auf ihre Fragen zu antworten, nicht aber sich von ihr allein am Leitbände gängeln lassen müsse.«⁵⁰ Die Philosophie kann diese Einsicht für sich selbst in Form des methodischen Prinzips adaptieren, dass wir »von den Dingen nur das a priori erkennen, was wir selbst in sie legen.«⁵¹ Es ist dieses Prinzip, das sie zu einem Unternehmen einer selbstbestimmten Vernunft macht. In Hinblick auf das angekündigte Argument lässt sich dies folgendermaßen zusammenfassen.

- (2) Ein Bewusstsein ihrer Fragemöglichkeit bzw. Grenzen kann die Philosophie nur dann gewinnen und wachhalten, wenn sie vorkritisches Philosophieren dahingehend überwindet, dass sie methodisch davon ausgeht, dass wir »von den Dingen nur das a priori erkennen, was wir selbst in sie legen.«

Orientiert man sich an Kants eigenem Vorbild bei der Modifikation der Denkungsart, der modernen Naturwissenschaft, so kann das, was wir selbst in die Dinge legen, mit einem Wort als »Gesetzlichkeit« bezeichnet werden. Diese Orientierung darf jedoch nicht absolut gesetzt werden, insbesondere nicht nach dem Auftreten der Geisteswissenschaften. Wenn die Philosophie das Bewusstsein ihrer Fragemöglichkeit wachhalten will, dann gilt es, so Plessner, »eine Fruktifizierung der empirischen Geisteswissenschaften [...] für die Philosophie« herbeizuführen.⁵² Dafür ist der Unterschied zwischen naturwissenschaftlicher Erklärung und dem »von einem anderen Prinzip getragene[n] Verstehen« zu berücksichtigen.⁵³ In beiden Wissenschaftstypen, so Plessner, werden die Fragen nach einem vorher entworfenen Plan, nach einer »problemementwerfenden Antizipation« gestellt, doch »das im Problemwurf in die Dinge gelegte Apriori hat für die Erkenntnis von Naturobjekten als Erscheinungen eine konstitutive Bedeutung, während es für die Erkenntnis von geistigen Objekten nur eine regulative Bedeutung besitzt.«⁵⁴ Wenn »Gesetzlichkeit« das konstitutive Apriori naturwissenschaftlicher Erkenntnis ist, worin besteht dann das regulative Apriori geisteswissenschaftlicher Erkenntnis? In den Gei-

⁴⁸ Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*, Werkausgabe. (Hrsg.) Weischedel, Wilhelm. Bd. III. Frankfurt a. M. 1990, B XVIII.

⁴⁹ *Ibid.*, B XII f., BXVI.

⁵⁰ *Ibid.*, B XIII.

⁵¹ *Ibid.*, B XVIII.

⁵² Plessner: *Macht*, PGS 5, S. 179.

⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ *Ibid.*, S. 180.

steswissenschaften, so Plessner, stellt sich »die geistige Welt als eine bis in unsere lebendige Gegenwart hinein unabgeschlossene«, »als eine nie ausschöpfbare und doch faßliche, d. h. immer neu zu sehende, weil beständig sich in anderem Sinne erneuernde Lebenswirklichkeit« dar.⁵⁵ Das regulative Apriori der Geisteswissenschaften besteht demnach darin, dass ihre Objekte »im Sinne des Verstehens als prinzipiell unergründbar in Frage gestellt [sind]. Sie sind offene Fragen.«⁵⁶

Die Unererschöpflichkeit bzw. Unergründlichkeit des Gegenstandes beruht jedoch nicht einfach »auf seiner materialen Beschaffenheit, als ob seine Lebendigkeit und Geistigkeit unserer Begriffe spottete. Eine solche Begründung der Offenheit geisteswissenschaftlicher Problematik wäre einfacher Rückfall in eine (im Kantischen Sinne) vorkritische Denkweise, für welche in dem Verhältnis von Fragen und Gegenstand der Gegenstand die Führung hat [...]. Vielmehr beruht die Unergründlichkeit der geistigen Welt auf dem methodischen Prinzip der ins Verständnis zielenden Frage.«⁵⁷ Anders gesagt: Um in der durch das Auftreten der Geisteswissenschaften entstandenen Situation den Rückfall in eine vorkritische Denkweise zu vermeiden, gilt es, sich in der philosophischen Reflexion auf diese Situation zu verdeutlichen, dass sich das, was wir in die Dinge legen, mit »Unererschöpflichkeit« bzw. »Unergründlichkeit« signifikant erweitert hat. Auch dieser (nicht der Sache, aber dem Geiste nach Kantische) Punkt sei noch einmal eigens festgehalten:

- (3) Vorkritisches Philosophieren kann nach dem Entstehen der Geisteswissenschaften nur dann weiterhin als überwunden gelten, wenn in der Philosophie die Unergründlichkeit dessen anerkannt wird, womit es die Geisteswissenschaften zu tun haben, das heißt die Unergründlichkeit des menschlichen Lebens.

Mit den aus der Rekonstruktion von Plessners Überlegungen zur Parallele zwischen Kant und Dilthey gewonnenen Sätzen (1)-(3) hat nun auch das wichtigste Argument für die Anerkennung der Unergründlichkeit des menschlichen Lebens seine Gestalt gewonnen. Denn aus (1)-(3) folgt:

- (4) Die Philosophie kann ihre geistige Autonomie nur dann aufrecht erhalten, wenn sie die Unergründlichkeit des menschlichen Lebens anerkennt.

Damit hat sich nun, m. E. deutlicher als bei Plessner selbst, gezeigt, dass es letztlich die Aufrechterhaltung der geistigen Autonomie der Philosophie ist, durch die die Annahme der Unergründlichkeit des menschlichen Lebens erforderlich wird. Von daher fällt auch Licht auf Plessners Rede von der »freien Anerkennung der Verbindlichkeit des Unergründlichen«.⁵⁸ Diese Anerkennung wird nicht deshalb »frei« genannt, weil es der Philosophie ins Belieben gestellt wäre, sie zu zollen (oder zu verweigern), sondern in dem Sinne, dass sich die geistige Autonomie der Philosophie ohne diese Anerkennung nicht aufrecht erhalten ließe.

Was mit der Unergründlichkeit des Lebens anerkannt wird, ist jedoch, wie noch einmal zu betonen ist, kein konstitutives Prinzip. Eine wichtige, von Olivia

⁵⁵ Ibid., S. 182 u. 181.

⁵⁶ Ibid., S. 181.

⁵⁷ Ibid.

⁵⁸ Ibid., S. 181 u. 182.

Mitscherlich herausgestellte Konsequenz daraus ist, dass »das Unergründlichkeitstheorem nicht in dem Sinne als Erkenntnisprinzip zu verstehen [ist], als ob es seinerseits eine positive Grundschicht menschlichen Seins ausmache«. ⁵⁹ Dies käme einer Verabsolutierung des Theorems gleich, der Plessner allerdings ausdrücklich vorbaut: »Vor dem Standort, von dem aus kraft freier Anerkennung der Verbindlichkeit des Unergründlichen diese Sicht auf geschichtliche Wirklichkeit zum Durchbruch kommt, macht sie nicht halt, sondern baut ihn auf das Gesichtete selber ab und nimmt ihm in dieser Relativierung das Gewicht eines *absoluten* Standpunkts, Prinzips oder Fundaments.« ⁶⁰ Plessner entgeht damit den Fallstricken einer Irreflexivität der eigenen Position.

Obwohl auch für die Beantwortung der Frage nach dem Irrationalismus in der Lebensphilosophie kein absoluter Standpunkt zur Verfügung steht, hat sich in Plessners Verteidigung von Diltheys These der Unergründlichkeit des menschlichen Lebens insgesamt doch gezeigt, (i) dass die Unergründlichkeitsthese keinen erkenntnispessimistischen, sondern einen positiven Sinn hat, (ii) dass sie eine kritische Funktion gegenüber aprioristischen Anthropologien erfüllt, (iii) dass sie eine sachliche Basis in der Geschichtlichkeit des menschlichen Lebens besitzt und vor allem (iv) dass ihre Anerkennung um willen der geistigen Autonomie der Philosophie geboten ist. Vor diesem Hintergrund ist die Akzeptanz der Unergründlichkeitsthese nicht Ausdruck eines Versagens innerhalb des Hauses der Vernunft, sondern umgekehrt ein Zeichen von Rationalität.

Literaturverzeichnis

- Albert, Karl: *Lebensphilosophie. Von den Anfängen bei Nietzsche bis zu ihrer Kritik bei Lukács*. Freiburg – München 1995.
- Bergson, Henri: »Einführung in die Metaphysik« (1903), in: *Denken und schöpferisches Werden. Aufsätze und Vorträge*. Meisenheim am Glan 1948, S. 180–225.
- : *Schöpferische Entwicklung* (1907). Jena 1912.
- Bollnow, Otto Friedrich: *Die Lebensphilosophie*. Berlin – Göttingen – Heidelberg 1958.
- Davidson, Donald: *Probleme der Rationalität*. Frankfurt a. M. 2006.
- Dilthey, Wilhelm: *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 7, hrsg. v. B. Groethuysen, Stuttgart – Göttingen ³1961.
- Fitzl, Gregor: »Zur Überwindung des Widerspruchs zwischen Intimität und ›iron cage‹. Plessners Rezeption der Lebensphilosophie Henri Bergsons«, in: Accarino, Bruno/ Schloßberger, Matthias (Hrsg.), *Expressivität und Stil. Helmuth Plessners Sinnes- und Ausdrucksphilosophie* (=Internationales Jahrbuch für Philosophische Anthropologie, Band 1). Berlin 2008, S. 139–149.

⁵⁹ Mitscherlich, Olivia: »Plessners Durchbruch zur Geschichtlichkeit«, in: *Expressivität und Stil. Helmuth Plessners Sinnes- und Ausdrucksphilosophie*. (Hrsg.) Accarino, B. – Schloßberger, M. Berlin 2008, S. 97–107, hier: S. 104.

⁶⁰ Plessner: *Macht*, PGS 5, S. 182.

- Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*, in: *Werkausgabe*. (Hrsg.) Weischedel, Wilhelm. Bd. III. Frankfurt a. M. 1990.
- Kozljanic, Robert Josef: *Lebensphilosophie. Eine Einführung*. Stuttgart 2004.
- Lukács, Georg: *Die Zerstörung der Vernunft. Der Weg des Irrationalismus von Schelling zu Hitler*. Berlin 1953.
- Misch, Georg: »Vorbericht des Herausgebers« (1924), in: Wilhelm Dilthey, *Gesammelte Schriften*, V. Band, *Die Geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens. Erste Hälfte: Abhandlungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften*. Stuttgart – Göttingen ²1957.
- Mitscherlich, Olivia: »Plessners Durchbruch zur Geschichtlichkeit«, in: Accarino, Bruno/ Schloßberger, Matthias (Hrsg.), *Expressivität und Stil. Helmuth Plessners Sinnes- und Ausdrucksphilosophie*. Berlin 2008, S. 97–107.
- Plessner, Helmuth: *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie* (1928). Berlin – New York 1975.
- : *Gesammelte Schriften*, hrsg. v. Günter Dux, Odo Marquard u. Elisabeth Ströker, 10 Bde., Frankfurt a. M. 1980–1985 (zitiert nach dem Schema »PGS Bd., Seiten«).
- : *Die Einheit der Sinne. Grundlinien einer Ästhesiologie des Geistes* (1923), in: PGS 3, S. 7–315.
- : *Macht und menschliche Natur. Ein Versuch zur Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht* (1931), in: PGS 5, S. 135–234.
- : »Die Frage nach der *Conditio humana*« (1961), in: PGS 8, S. 136–217.
- Rickert, Heinrich: *Die Philosophie des Lebens. Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmungen unserer Zeit*. Tübingen 1920.
- Rücker, Sylvia: Artikel »Irrational, das Irrationale, Irrationalismus«, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 4, hrsg. v. Joachim Ritter u. Karlfried Gründer, 1976, S. 583–588.
- Scheler, Max: »Versuche einer Philosophie des Lebens. Nietzsche – Dilthey – Bergson« (1915), in: ders., *Vom Umsturz der Werte. Abhandlungen und Aufsätze (=Gesammelte Werke, Band 3)*, hrsg. v. Maria Scheler. Bern ⁴1955, S. 311–339.
- Schnädelbach, Herbert: *Philosophie in Deutschland. 1831–1933*. Frankfurt a. M. 1983.
- Schürmann, Volker: »Unergründlichkeit und Kritik-Begriff. Plessners Politische Anthropologie als Absage an die Schulphilosophie«, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 45, 1997, S. 345–361.
- Windelband, Wilhelm: *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*. Tübingen ⁶1912 (¹1892).

Pluralität der Rationalitätsformen

Zur Irrationalität des interkulturellen Dialoges

Astrid Wagner

Es kann schon sein, und kommt heute oft vor, daß ein Mensch einen Gebrauch aufgibt, nachdem er seinen Irrtum erkannt hat, auf den sich dieser Gebrauch stützte. Aber dieser Fall besteht eben nur dort, wo es genügt, den Menschen auf seinen Irrtum aufmerksam zu machen, um ihn von seiner Handlungsweise abzubringen. Aber das ist doch bei den religiösen Gebräuchen eines Volkes nicht der Fall, und darum handelt es sich eben um keinen Irrtum.

*Wittgenstein: Bemerkungen über Frazer's
Golden Bough*

Ethnisch-kulturelle Vielfalt ist eines der augenfälligsten Merkmale der heutigen Gesellschaften, insbesondere in den klassischen Einwanderungsländern. Diese Pluralität zeigt sich in unterschiedlichen Sitten, Traditionen, Religionen, Bildungsstandards, sozialen Strukturen und Machtverhältnissen, die wiederum die Grundlage bilden für axiologische Differenzen, für eine Pluralität der Werte und Normen sowie moralisch-ethischer Argumentationsformen und Grundbegriffe. Aber nicht nur innerhalb der Einwanderungsgesellschaften ist der interkulturelle Dialog gefordert. Angesichts der zunehmenden globalen Vernetzungen mit Wirkung auf die unterschiedlichsten Lebensbereiche entstehen Probleme, deren Lösung internationale Zusammenarbeit und interkulturelle Kompetenz erfordert.

Um nur eine vage Idee von der Reichweite und Vielgestaltigkeit solcher Konflikte und von den Schwierigkeiten des interkulturellen Dialoges hinsichtlich ethisch-moralischer Argumentation zu geben: Denken wir an die tiefgreifenden und zum Teil gewaltsam ausgetragenen Konflikte im Zusammenprall von fundamentalistischen religiösen Überzeugungen, welchen Credos auch immer, mit den Wertesystemen der modernen demokratischen Gesellschaften und ihrer Berufung auf grundlegende Menschenrechte. Denken wir an die langfristigen globalen Folgen eines verantwortungslosen Umganges mit unserer Umwelt und den uns umgebenden ökologischen Systemen, an Verschmutzung, Klimawandel, Ausbeutung

von Ressourcen, Auslöschung von Tier- und Pflanzenarten etc. und an das Scheitern von Abkommen zur Realisierung effektiver und nachhaltiger Gegenmaßnahmen. Denken wir an Diskussionen um die Ausübung kultureller, religiöser und ethnischer Riten an Minderjährigen (von Beschneidungen bis hin zu unfreiwilligen Verheiratungen), um freie und öffentliche Religionsausübung und Religionsunterricht an den Schulen, um eine kulturübergreifende Gleichberechtigung der Geschlechter etc.

Mehr und mehr sehen wir uns hinsichtlich solcher Themen konfrontiert mit Situationen, in denen der interkulturelle Dialog erschwert wird durch unterschiedliche Auffassungen in Bezug darauf, was überhaupt als gültiges Argument angesehen werden kann. Häufig beruht diese Schwierigkeit nicht einfach auf einem Gegensatz von Argumentationsstilen, sondern auf unterschiedlichen Grundbegriffen, Identitäten, Lebensformen und Weltbildern. Unterschiede dieser Art können gravierend sein, vor allem wenn sie in divergenten Rationalitätsmustern gründen. In diesem Fall könnte es nahezu unmöglich sein, ein intersubjektives Einverständnis zu erzielen. Doch wenn es nicht mehr möglich ist, rational, d. h. mit Bezug auf bestimmte Rationalitätsstandards zu argumentieren, worauf sollte dann der wechselseitige Respekt gründen, der das Fundament des Zusammenlebens und der Toleranz zwischen Gruppen mit unterschiedlichen Überzeugungen bildet? Und wie sollte man mit solchen Konfliktsituationen umgehen? Ist es möglich, die Grenzen zwischen unterschiedlichen kulturellen Identitäten, zwischen verschiedenen Weltbildern und den damit verbundenen Rationalitätsmustern zu überwinden? Oder sind diese viel poröser und weniger hermetisch, als sie auf den ersten Blick erscheinen? Gibt es Grundbegriffe, die alle Kulturen teilen, so etwas wie anthropologische Grundmuster? Und wenn es wirklich so tiefgreifende kulturelle Unterschiede hinsichtlich der jeweiligen Begriffsschemata und normativen Standards gibt, bedeutet dies, dass wir mit einer Pluralität von Rationalitäten und mit einer unvermeidbaren irrationalen Komponente im interkulturellen Diskurs rechnen müssen?

Der erste und umfangreichste Teil des vorliegenden Beitrages ist der Aufarbeitung des epistemologischen Hintergrundes der oben beschriebenen Problemstellung gewidmet (1). Den Leitfaden dafür bilden Reflexionen aus Werken und Schriftstücken Wittgensteins, insbesondere aus den posthum unter dem Titel *Über Gewißheit* veröffentlichten Aufzeichnungen. Dabei wird zunächst der Begriff des Weltbildes in seinen Grundzügen rekonstruiert und von ähnlichen Konzepten abgegrenzt (1. 1). In einem zweiten Schritt wird der holistische Charakter von Weltbildern herausgearbeitet und der Zusammenhang von Weltbild und Handlungspraxis thematisiert. Es wird gezeigt, dass die Praxis eine grundlegende Rolle bei der Verankerung und Generierung von Weltbildern spielt. Besonders interessant ist in diesem Zusammenhang die epistemologische Funktion des Glaubens und ungeprüfter, unhinterfragter Überzeugungen, die sich im Kern bzw. im Fundament eines Weltbildes finden (1. 2). Die Gesamtheit der Praktiken, Gebräuche, in einer bestimmten Kultur und zu einer gewissen Zeit geltenden sozialen und intellektuellen Interaktionsformen, durch die allein Sprachspiele ihre Bedeutung erlangen, zeichnet Wittgenstein zufolge eine Lebensform aus. Entsprechend erweisen sich die Lebensformen als systematisch verbunden mit den Weltbildern. Ausgehend von Wittgensteins Überlegung, dass unsere Unterscheidungen zwischen »wahr«

und »falsch«, und letztlich all unsere Kriterien für Rationalität, auf Weltbildern, auf Netzen von Überzeugungen, basieren bzw. in diese eingelassen sind, lässt sich die oben genannte Verzahnung von Weltbild und Lebensform kohärent darstellen. Dabei zeigt sich, dass die Rationalität einer Kultur in der Logik der Sprachspiele gründet, die eingebettet sind in Praktiken, welche im Ganzen eine Lebensform konstituieren (1. 3).

Im zweiten Teil des Artikels wird vor dem beschriebenen Hintergrund die Frage diskutiert, wie im Konfliktfall ein interkultureller Dialog, wie das wechselseitige Verstehen und eine legitime Kritik von Lebensformen und Weltbildern mit ihren je eigenen Rationalitätsformen und normativen Schemata möglich ist. Ist der interkulturelle Dialog notwendig irrational? Lässt sich die drohende Irrationalität umgehen? (2) Nachdem in einem ersten Abschnitt verschiedene Antworten und Lösungsversuche aufgelistet und kurz beschrieben werden (2. 1), sollen zwei Formen des Umgangs mit dem Problem einer genaueren Prüfung unterzogen werden: die Vorschläge, das Prinzip des »reflektierten Gleichgewichts« (2. 2) oder auch die Unterscheidung von »vertikalen« und »horizontalen« Beziehungen zwischen Sprachspielen (2. 3) für den interkulturellen Dialog ethisch fruchtbar zu machen.

1 Weltbilder, Lebensformen, Rationalität

Im folgenden sollen, zunächst im Rekurs auf die Spätphilosophie Wittgensteins, Überlegungen zum Pluralismus von Rationalitätsformen, zu den normativen und epistemologischen Funktionen von Weltbildern und zu ihrem pragmatischen Fundament, den unterschiedlichen Lebensformen, entwickelt werden. Im Zuge der Klärung und Spezifizierung der drei Konzepte »Rationalität«, »Weltbild« und »Lebensform« sind vor allem deren logische Beziehungen genauer zu untersuchen. Hierzu werde ich mich auf die unter dem Titel *Über Gewißheit* herausgegebenen Reflexionen Wittgensteins, aber auch auf Passagen aus den *Philosophischen Untersuchungen* und seinen *Remarks on Frazer's Golden Bough* stützen. Die aufschlussreichen Überlegungen und Denkanstöße aus *Über Gewißheit* zu den Grenzen des sinnvollen Gebrauchs von Worten wie »wissen«, »zweifeln«, »sicher sein«, »glauben«, »beweisen«, »sich überzeugen« etc. werden dabei weniger in ihrem originären Kontext der Entwicklung von Argumenten gegen einen universalen und terminalen Skeptizismus betrachtet, sondern vielmehr in ihren Konsequenzen für die oben skizzierten Probleme pluralistischer, global vernetzter Gesellschaften und für einen interkulturellen Dialog.¹ Besonderes Augenmerk gilt dabei der Frage, ob und, wenn ja, wie der Dialog und die wechselseitige Kritik zwischen Gruppen mit unterschiedlichen Weltbildern und Lebensformen möglich ist.

¹ Der Begriff der »Kultur« in der Rede vom »interkulturellen Dialog« ist keineswegs eingegrenzt auf bestimmte Ethnien oder Nationalitäten. Eine Reihe unterschiedlicher Aspekte kann für eine Kultur kennzeichnend sein bzw. eine Grenze zwischen Kulturen markieren. So können beispielsweise Religion, Wissenschaft und Gesellschaftsstruktur bzw. –organisation mit ihrem jeweils charakteristischen Hintergrund von Überzeugungen, kulturdefinierende Faktoren sein.

2 Grundzüge des Weltbild-Begriffs und terminologische Abgrenzung

Die folgenden drei, in *Über Gewißheit* unmittelbar aufeinander folgenden Reflexionen sollen hier als Leitfaden und Ausgangspunkt zur Entfaltung der epistemologischen und axiologischen Funktionen von Weltbildern dienen.

1. »[...] mein Weltbild habe ich nicht, weil ich mich von seiner Richtigkeit überzeugt habe; auch nicht, weil ich von seiner Richtigkeit überzeugt bin. Sondern es ist der überkommene Hintergrund, auf welchem ich zwischen wahr und falsch unterscheide.«²
2. »Die Sätze, die dies Weltbild beschreiben, könnten zu einer Art von Mythologie gehören. Und ihre Rolle ist ähnlich der von Spielregeln, und das Spiel kann man auch rein praktisch, ohne ausgesprochene Regeln, lernen.«³
3. »Man könnte sich vorstellen, daß gewisse Sätze von der Form der Erfahrungssätze erstarrt wären und als Leitung für die nicht erstarrten, flüssigen Erfahrungssätze funktionierten; und daß sich dies Verhältnis mit der Zeit änderte, indem flüssige Sätze erstarrten und feste flüssig würden.«⁴

Schon in diesen wenigen Zitaten werden einige für unser Thema relevante Charakteristika von Weltbildern herausgestellt: die Abhängigkeit der Rationalitätskriterien von Weltbildern; der Regelcharakter von so genannten Weltbild-Sätzen; der Umstand, dass auch aus einer bestimmten Perspektive irrational erscheinende Weltbildstrukturen, z. B. mythologische, durchaus ihre eigene Logik und eigene Rationalitätsstandards aufweisen; und schließlich der Hinweis auf die Möglichkeit und Form der Veränderung von grundlegenden Aspekten des Weltbildes. Doch bevor wir diese Charakteristika im einzelnen betrachten, gilt es, den Wittgensteinschen Begriff des Weltbildes zumindest schlaglichtartig von benachbarten Konzepten abzugrenzen, mit denen er häufig vermischt oder verwechselt wird.

Der Begriff des Weltbildes bezieht sich, so könnte man in einer ersten Näherung definieren, auf das Fundament einer Kultur und der in dieser geltenden Rationalitätskriterien. Im Weltbild manifestiert sich die normative und semantische Struktur der unterschiedlichen, in einer Kultur zu einer bestimmten Zeit herrschenden Praktiken und Überzeugungen. Dieser »überkommene Hintergrund«, dieses Netz von Bedingungen der Formen des Sprechens, Denkens und Handelns, ist bereits vorausgesetzt, wenn sich jemand seine *Weltanschauung*, sprich seine Vorstellungen zu Sinn, Ziel und Zweck der Welt, bewusst macht oder solche explizit entwickelt.⁵ Um das Verhältnis von Weltbild und Weltanschauung verständlich zu machen, könnte man vielleicht sagen, dass in den Weltanschauungen ein wich-

² Wittgenstein: ÜG 94.

³ Wittgenstein: ÜG 95.

⁴ Wittgenstein: ÜG 96.

⁵ Der Begriff der »Weltanschauung« findet umfangreiche Anwendung in der Philosophie Diltheys und Jaspers' sowie im Rahmen der Ideologiekritik, z. B. bei Autoren wie Mannheim und Topitsch. Im einzelnen sind die dortigen Begriffsverwendungen recht unterschiedlich. Der Bezug auf die Frage nach Sinn und Zweck in der Welt bildet dabei lediglich einen gemeinsamen Kern.

tiger Teil der mit einem Weltbild gegebenen normativen Struktur zum Ausdruck kommt.

Das Weltbild sollte auch unterschieden werden von den *Modellen zur Erklärung der Weltenstehung*, die wir in mythologischen und religiösen *Kosmogonien* oder in philosophischen und astronomischen *Kosmologien* entwickelt finden, wengleich andererseits der Mythos, die Religion und die Philosophie ebenso wie Wissenschaften und Technologie in der Lage sind, ein Weltbild tiefgreifend zu prägen und grundlegende Veränderungen in unserem Weltverständnis zu bewirken. Überzeugende Illustrationen dieser weltbildverändernden und weltbildprägenden Kraft finden sich u. a. bei Eduard Jan Dijksterhuis, Karl Löwith und Jürgen Mittelstraß.⁶ Unter den Titeln »Aristoteles-Welt«, »Hermes-Welt«, »Newton-Welt« und »Einstein-Welt« erläutert letzterer anschaulich die Grundprinzipien ausgewählter »Weltbilder«. Obgleich noch klarer begrenzt auf den Bereich der wissenschaftlichen Welt, lässt sich auch das von Thomas S. Kuhn als zentrales Charakteristikum wissenschaftlicher Revolutionen entwickelte Konzept des *Paradigmenwechsels* eng mit der Logik der bei Mittelstraß dargestellten Welten in Verbindung bringen. Vor diesem Hintergrund erscheint sein Beharren darauf, dass diejenigen Wissenschaftler, die in Folge eines Paradigmenwechsels mit inkommensurablen Begriffssystemen und -schemata arbeiten, in unterschiedlichen Welten leben, nicht mehr so erstaunlich.⁷ Wengleich die letztgenannten Konzepte bereits typische Züge des bei Wittgenstein entwickelten Weltbild-Begriffes aufweisen, ist dieser deutlich enger verbunden mit nicht-konzeptualen Komponenten und mit den das menschliche Leben prägenden Praktiken.

Auch wenn das Weltbild als immer schon gegebener, überkommener und zum großen Teil nicht eigenständig entwickelter oder überprüfter Hintergrund von Überzeugungen verstanden wird, so hat es weder den dogmatischen und manipulatorischen Charakter, der mit dem Terminus der *Ideologie* verbunden ist, wie er sich in marxistischen Ansätzen und, in kritischer Absicht, in repräsentativen Texten der Frankfurter Schule darstellt, noch kann es im Sinne eines »Überbaues« verstanden werden. Womit es hingegen schon in Verbindung gebracht werden kann, ist das in der Phänomenologie Husserls entwickelte Konzept der *Lebenswelt* als Horizont unserer Wahrnehmungen, Erfahrungen, Erlebnisse und Handlungen, all

⁶ Dijksterhuis, Eduard Jan: *Die Mechanisierung des Weltbildes*. Berlin/Heidelberg 1956. Löwith, Karl: »Der Weltbegriff der neuzeitlichen Philosophie«, in: *Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften*, 4, 1960. Ders.: *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Zur Kritik der Geschichtsphilosophie*, in: *Sämtliche Schriften*. (Hrsg.) Stichweh, K. u. a. Stuttgart 1983. Mittelstraß, Jürgen, *Der Flug der Eule*, Frankfurt a. M. 1989. Mittelstraß erläutert hier anschaulich die Grundprinzipien unterschiedlicher Weltbilder, die bei ihm figurieren unter den Titeln »Aristoteles-Welt«, »Hermes-Welt«, »Newton-Welt« und »Einstein-Welt«.

⁷ Kuhn entwickelt seine relativistische These der Pluralität von Welten im Zuge der Ausarbeitung des Inkommensurabilitäts-Konzepts und auf der Grundlage eines Welt-Schema-Dualismus, dem zufolge konfligierende und nur mit signifikanter Unbestimmtheit ineinander übersetzbare Sätze und Theorien sich auf verschiedene Welten beziehen müssen. Vgl. hierzu Dirks, Ulrich »Welt/Welten«, in: *Enzyklopädie Philosophie*. (Hrsg.) Sandkühler, Hans Jörg. 2. Aufl., Hamburg 2010.

unserer symbolischen und interpretativen Akte, als pragmatische Grundlage und letzte Instanz der Begründung, Rechtfertigung und Argumentation.⁸ Allerdings bleibt das Konzept der Lebenswelt deutlich enger auf einen vor-theoretischen Bereich begrenzt, während Weltbilder ganz wesentlich durch konzeptuelle und explizit theoretische Elemente, z. B. durch die Geltung bestimmter wissenschaftlicher Theorien, mit geprägt sein können.

3 Holismus, Praxis und Glauben

Gehen wir nach diesen ersten Versuchen einer begrifflichen Ein- und Abgrenzung über zu einer argumentativen Rekonstruktion der Funktionen und Charakteristika von Weltbildern mittels einer Interpretation der Reflexionen Wittgensteins. »Das Kind lernt eine Menge Dinge glauben. D. h. es lernt z. B. nach diesem Glauben handeln. Es bildet sich nach und nach ein System von Geglaubtem heraus, und darin steht manches unverrückbar fest, manches ist mehr oder weniger beweglich. Was feststeht, tut dies nicht, weil es an sich offenbar oder einleuchtend ist, sondern es wird von dem, was darum herumliegt, festgehalten.«⁹

Ein erstes herausragendes Kennzeichen der Weltbilder ist zweifellos ihr holistischer Charakter. Dieser Holismus zeigt sich auf unterschiedlichen Ebenen und in unterschiedlichen Formen. Zumindest zwei sollten voneinander unterschieden werden:

1. Unsere Überzeugungen bilden einen Gesamtkomplex, der hinsichtlich seines eher theoretischen Teils als ein System beschrieben werden kann, in dem sich Prämissen und Folgerungen wechselseitig stützen, hinsichtlich seines weniger systematischen Teils im Rückgriff auf Metaphern wie »Gebäude«, »Nest«, »Netz« oder »Getriebe«, die Strukturen und Gebilde beschreiben, deren Bestandteile, wenn auch auf unterschiedliche Art angeordnet, in einem gemeinsamen Funktionszusammenhang stehen.¹⁰

2. Der so beschriebene, auf den Zusammenhang und das Verhältnis der Überzeugungen untereinander bezogene Holismus gründet in der in den *Philosophischen Untersuchungen* detailliert entfalteten Form des semantischen Holismus. Wittgenstein zeigt dort, dass die Bedeutung unserer symbolischen Ausdrücke von ihrem Zusammenspiel mit den übrigen Komponenten des Sprachspiels, speziell mit denjenigen Praktiken abhängt, welche die Formen und Umstände des Gebrauchs des jeweiligen Ausdrucks bestimmen und fixieren.

Dieser holistische Charakter manifestiert sich auch in den Grenzen des sinnvollen und vernünftigen Zweifels in Bezug auf Urteile und Haltungen, die wir als selbstverständlich hinnehmen und welche die Funktion eines »Gerüsts« oder die systematische Stelle einer »Rotationsachse« im Ganzen unserer Fürwahrhal-

⁸ Ein solches Verständnis des Husserlschen Lebenswelt-Begriffs in moderner Lesart wird besonders prägnant entfaltet in Føllesdal, Dagfinn, »Husserls Begriff der Lebenswelt«, in: *Lebenswelt und Wissenschaft*. (Hrsg.) Gethmann, Carl Friedrich. Hamburg 2010.

⁹ Wittgenstein: ÜG 144.

¹⁰ Vgl. z. B. Wittgenstein: ÜG 142, 27, S. 225.

tungen übernehmen.¹¹ Diese besonderen Urteile, zu denen unter anderem auch die Common-Sense-Sätze zählen, deren Geltung und Richtigkeit George Edward Moore in seinen berühmten Texten zum Skeptizismus-Problem dem skeptischen Zweifel unterwirft und gleichzeitig zu entziehen sucht,¹² bilden gewissermaßen die Grundlage und Verankerung des Gesamtkomplexes unserer Überzeugungen: »[...] Ich kann von diesem Urteil nicht abgehen, ohne alle anderen Urteile mitzureißen.«¹³ Doch auch das Bild der Grundlage oder des Fundamentes beschreibt noch nicht korrekt die Stellung und Funktion gewisser, im Rahmen eines gegebenen Weltbildes nicht ohne weiteres zu bezweifelnder Sätze in der beweglichen und komplexen holistischen Struktur eines Gesamtzusammenhanges von Überzeugungen. Auch Wittgenstein ringt hier um Formulierungen: »Ich bin auf dem Boden meiner Überzeugungen angelangt. Und von dieser Grundmauer könnte man beinahe sagen, sie werde vom ganzen Haus getragen.«¹⁴

Die Weltbilder, bislang charakterisiert als ein kompaktes Netz bzw. Hintergrundgeflecht von mit anderen Personen geteilten Überzeugungen, sind verankert in den diversen (lebensweltlichen, kulturellen, wissenschaftlichen, religiösen etc.) Praktiken, die sich in sozialen Gemeinschaften etabliert haben. Die in diesen Praktiken implizierten oder gar durch sie generierten Überzeugungen und Einstellungen bewähren und bestätigen sich im reibungslosen Funktionieren der jeweiligen Praktiken und durch ihre orientative Kraft. Einerseits sind unsere Überzeugungen handlungsleitend und orientierend,¹⁵ dementsprechend lassen sich andererseits an unseren Handlungen die zugrunde liegenden Überzeugungen ablesen.¹⁶ Wenn wir die Grundlage dieser Überzeugungen suchen und dessen, was uns als evident erscheint, oder versuchen, diese immer weiter zu rechtfertigen, gelangen wir früher oder später an einen Punkt, an dem wir letztlich nur auf eine Handlungspraxis bzw. auf eine übliche Verfahrensweise verweisen können: »Die Begründung aber, die Rechtfertigung der Evidenz kommt zu einem Ende; – das Ende aber ist nicht, daß uns gewisse Sätze unmittelbar als wahr einleuchten, also eine Art *Sehen* unsererseits, sondern unser Handeln, welches am Grunde des Sprachspiels liegt.«¹⁷ Es ist wichtig, sich klar zu machen, dass diese Praktiken, Gewohnheiten und Tradi-

¹¹ Vgl. Wittgenstein: ÜG 211 und 152.

¹² Vgl. hierzu Moore, George Edward, »Proof of an External World«, in: *Proceedings of the British Academy* 25 (1939), S. 273–300. Wiederabgedruckt in: *G. E. Moore: Selected Writings*. (Hrsg.) Baldwin, T. London 1993, S. 147–170. Moore, George Edward: »A Defence of Common Sense«, in: *Contemporary British Philosophy* (2nd series). (Hrsg.) Muirhead, J. H. London 1925, S. 193–223. Wiederabgedruckt in: *G. E. Moore: Selected Writings*. (Hrsg.) Baldwin, T. London 1993, S. 106–133. Die beiden Schriften bilden sozusagen den Ausgangspunkt der Überlegungen Wittgensteins, welche die Nachlassverwalter unter dem Titel *Über Gewißheit* zusammen gefasst haben.

¹³ Wittgenstein: ÜG 419.

¹⁴ Wittgenstein: ÜG 248.

¹⁵ Vgl. ÜG 409: »[...] Wäre mein Wissen noch etwas wert, wenn es als Richtschnur des Handelns versagte? Und *kann* es nicht versagen?«

¹⁶ Vgl. z. B. ÜG 395: »Ich weiß das alles.« Und das wird sich darin zeigen, wie ich handle und über die Dinge spreche.«

¹⁷ Wittgenstein: ÜG 204.

tionen mit den durch sie bestimmten Bedeutungen uns bis in die perzeptive und emotionale Ebene hinein prägen.

Dies erstaunt vielleicht nicht so sehr im Falle religiöser und ritueller Praktiken und des mit ihnen verbundenen Glaubens, deren enorme orientierende Kraft in der Regel weniger auf intellektuellen Einsichten als vielmehr auf ihrer tiefen emotionalen Verwurzelung beruht. Allerdings spricht Wittgenstein in *Über Gewißheit* in einem allgemeinen, epistemischen Sinne von Glauben, und hat nicht in erster Linie den religiösen Glauben im Blick. Die religiösen Glaubenssätze stellen nur einen speziellen Typus von Glaubensüberzeugungen neben vielen anderen dar. Wichtig ist jedoch im Rahmen des Gesamtspektrums von Fürwahrhaltungen die Abgrenzung vom bloßen Meinen, denn Glauben geht per definitionem mit zumindest subjektiver Verbindlichkeit einher, auch wenn sich die Richtigkeit des Geglaubten nicht im strengen Sinne beweisen lässt.¹⁸ Interessant ist, dass die Glaubensüberzeugungen in diesem weiten Sinne eine eminent wichtige epistemologische Rolle spielen, wenngleich sie sich selbst häufig nicht weiter begründen lassen als durch ihren Tiefensitz in unserer Lebenspraxis.¹⁹ Sie können verstanden werden als praktische Gewißheiten, die unser Handeln leiten. Sie sind nicht bloß psychologische Zustände, sondern uns selbstverständlich gewordene Überzeugungen und Einstellungen, die wir niemals in Zweifel ziehen und zum größten Teil weder explizit erlernen noch jemals ausdrücklich formulieren. Die grundlegendsten und unbezweifeltesten Glaubensüberzeugungen dienen als implizite Regeln derjenigen Praktiken, auf denen unser Weltbild beruht. Gegenüber diesen Glaubenssätzen und tiefsitzenden Überzeugungen, die am Grunde unseres Weltbildes liegen, sind wir in gewisser Hinsicht machtlos, insofern sie nicht einfach beliebig veränderbar sind und nicht völlig unserem Willen und den Entscheidungen Einzelner unterliegen.²⁰

Zum Beispiel die in der modernen westlichen Kultur dominante Überzeugung, dass wir Menschen individuelle Personen sind mit der Fähigkeit zu denken, ansatzweise rational zu argumentieren, Entscheidungen zu treffen, Gefühle zu haben, Schmerzen zu empfinden, und dass diese Prozesse nicht bloß biochemische Zustände sind, noch durch höhere Mächte wie das Schicksal, göttliche Wesen, Geister oder die Gestirne bestimmt und geleitet, sondern dass wir verantwortlich sind für unsere Handlungen, – dieser Glaube an die menschliche Freiheit und Autonomie ist so tief in unserem Selbstverständnis und unseren Verhaltensformen verankert, dass wir ihn nicht einfach aufgeben oder aushebeln können, ohne unser Leben und

¹⁸ Hilfreich ist in diesem Zusammenhang die Kantische Unterscheidung und Kennzeichnung von Meinen, Glauben und Wissen. Vgl. Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*, Akad.-Ausg. III/IV, B 484 ff., sowie ders.: *Logik*, Akad.-Ausg. IX, Einl., Abschn. IX. Zu den drei Modi des Fürwahrhaltens bei Kant vgl. auch ausführlich Abel, Günter: *Zeichen der Wirklichkeit*. Frankfurt a. M. 2004, Kap. 3.4, insb. S. 137.

¹⁹ Vgl. Wittgenstein: ÜG 166: »Die Schwierigkeit ist, die Grundlosigkeit unseres Glaubens einzusehen.«

²⁰ Vgl. Wittgenstein: ÜG 173: »Liegt es denn in meiner Macht, was ich glaube? oder was ich unerschütterlich glaube? [...]«

unsere Erfahrungen zu einem gewissen Grade absurd erscheinen zu lassen.²¹ Überzeugungen dieser Art haben ihr letztes Fundament in »Handlungsweisen«,²² in den mit dem Weltbild verbundenen Praktiken oder, in der Terminologie Wittgensteins, in den Charakteristika einer Lebensform. In Übereinstimmung mit solchen Überzeugungen, mit solchem Glauben zu handeln, zu denken und zu sprechen bezeichnen wir als vernünftig: »Aber es ist doch nicht nur, daß *ich* in dieser Weise glaube, daß ich zwei Hände habe, sondern daß jeder Vernünftige das tut. / Am Grunde des begründeten Glaubens liegt der unbegründete Glaube. / Jeder ›vernünftige‹ Mensch handelt *so*.«²³

4 Rationalität, Sprachspiel und Lebensform

Bevor wir zu dem Thema der Verankerung der Rationalitätskriterien in Weltbildern übergehen, gilt es, den Sinn, in dem der Begriff der Rationalität hier verwendet werden soll, einzugrenzen. Worauf beziehen wir uns, wenn wir von »Rationalität« oder gar von »Rationalitäten« sprechen? Es ist durchaus möglich, auf eine ganz unproblematische und nicht provokante Art von verschiedenen Rationalitäten zu sprechen, indem man sich auf die Menge unterschiedlicher Rationalitäts-Typen, -Konzepte und -Theorien bezieht, die in philosophischen, soziologischen und anthropologischen Ansätzen, in der Wissenschaftstheorie sowie in Wirtschafts- und Politikwissenschaften entworfen wurden.²⁴ Verschiedene solcher Weisen, die Rationalität zu verstehen, können in einer Kultur und im Rahmen eines gegebenen Weltbildes gleichzeitig im Einsatz sein, ohne sich in irgendeiner Weise auszuschließen. Wenn wir jedoch von einer Pluralität der Rationalitäten auf der Grundlage von Diskrepanzen zwischen gegebenen Weltbildern sprechen, verwenden wir ein allgemeineres Konzept von Rationalität, das sich auf die Logik dessen bezieht, was in den verschiedenen Lebensbereichen als gültiges Argument akzeptiert werden kann. Letzteres wiederum hängt ab von einer akzeptierten Praxis der Argumenta-

²¹ Auch wenn namhafte Kollegen aus dem Bereich der Philosophie einige dieser für unsere Kultur kennzeichnenden Überzeugungen in Zweifel ziehen, so spiegeln sich doch diese Zweifel, soweit dies erkennbar ist, bislang nicht in ihren Handlungen und Lebensformen wider, so dass der Zweifel letztlich gewissermaßen oberflächlich und unverbindlich erscheint.

²² Vgl. Wittgenstein: ÜG 110: »[...] Als ob die Begründung nicht einmal zu Ende käme. Aber das Ende ist nicht die unbegründete Voraussetzung, sondern die unbegründete Handlungsweise.«

²³ Wittgenstein: ÜG 252–254.

²⁴ Eine sehr hilfreiche Einteilung und Übersicht dieser Konzepte und Theorien findet sich in Lenk, Hans – Spinner, Helmut F.: »Rationalitätstypen, Rationalitätskonzepte und Rationalitätstheorien im Überblick. Zur Rationalismuskritik und Neufassung der Vernunft heute«, in: *Handbuch pragmatischen Denkens*. (Hrsg.) Stachowiak, H. Hamburg 1989, S. 1–31. Die Autoren rubrizieren und skizzieren dort so unterschiedliche Formen wie Folgerungsrationalität, materiale Rationalität, rationale Rekonstruktion, instrumentelle, entscheidungstheoretische, moralische, reflexive, konstruktivistische, scientistische Rationalität, Verständigungsrationalität etc.

tion, Rechtfertigung, Bestätigung und des Beweisens sowie von dem System unbezweifelnder Überzeugungen, welche den Hintergrund dieser Praktiken bilden. Dieses System von Hintergrundüberzeugungen, das Weltbild, fungiert Wittgenstein zufolge als »Lebenselement der Argumente«,²⁵ es ist das »Substrat alles meines Forschens und Behauptens«.²⁶

Dies bedeutet, dass die Rationalitätskriterien von Weltbildern abhängen und sich mit diesen verändern, dass die für unsere Lebensgestaltung so wichtigen Unterscheidungen zwischen »wahr« und »falsch«, »richtig« und »unrichtig«, »gut« und »schlecht« eines Hintergrundes von Überzeugungen bedürfen, die nicht alle in der gleichen Weise der Prüfung unterliegen und dies, sofern sie selbst Bedingungen eben dieser Prüfung darstellen, aus systematischen Gründen auch gar nicht können. Heißt dies, dass Weltbilder immun sind gegen Kritik? Oder dass die Kritik an Weltbildern prinzipiell irrational ist? Im folgenden wird dafür argumentiert werden, dass dies nicht der Fall ist, die Kritik jedoch nur in bestimmter Weise erfolgen kann und auch kein Rekurs auf eine übergeordnete Rationalität, oberhalb der Weltbilder und Lebensformen, möglich ist. Wittgenstein betont mehr als einmal, dass die Rationalität nicht unveränderbar ist und dass wir darüber hinaus in den verschiedenen Lebensbereichen unterschiedliche Rationalitätskriterien verwenden.²⁷ Um hier einen Ausweg zu finden, ist zu beachten, dass die Rationalität letztlich in der Logik der Sprachspiele gründet, die wiederum eingebettet sind in die im Rahmen einer Lebensform geltenden Praktiken.²⁸

Was ist das eigentlich, ein Sprachspiel? Mit dem Terminus »Sprachspiel« bezeichnet Wittgenstein alle in ein System von Handlungs- und Interpretationspraktiken eingebetteten Formen symbolischen Ausdrucks, von der Gestik und Mimik über Sprache und Schrift bis hin zur Mathematik und symbolischen Logik. Es ist die Praxis des Gebrauchs, die die Bedeutung von Worten oder anderer symbolischer Zeichen generiert und, technisch gesprochen, deren semantische (Bedeutung, Referenz, Wahrheits- bzw. Erfüllungsbedingungen) und pragmatische Merkmale (Situation, Kontext) festlegt. Um diese Praxis zu erlernen, ist es nicht erforderlich, die sie beschreibende Regel explizit zu kennen. Das kann sogar hinderlich sein. In der Mehrzahl der Fälle folgen wir den in einer Interpretations- und Handlungspraxis implizierten Regeln blind. Die Gesamtheit der innerhalb einer Gruppe praktizierten Bräuche, Gewohnheiten und etablierten Formen der sozialen und intellektuellen Interaktion konstituiert eine Lebensform, die somit nichts

²⁵ Wittgenstein: ÜG 105.

²⁶ Wittgenstein: ÜG 162.

²⁷ Vgl. z. B. Wittgenstein: ÜG 336: »Aber was Menschen vernünftig oder unvernünftig erscheint, ändert sich. Zu gewissen Zeiten scheint menschen etwas vernünftig, was zu anderen Zeiten unvernünftig schien. U. u. Aber gibt es hier nicht ein objektives Merkmal? *Sehr* gescheite und gebildete Leute glauben an die Schöpfungsgeschichte der Bibel, und andere halten sie für erwiesenermaßen falsch, und diese Gründe sind jenen bekannt.«

²⁸ Vgl. hierzu Wittgenstein: ÜG 501: »Komme ich nicht immer mehr und mehr dahin zu sagen, daß die Logik sich am Schluß nicht beschreiben lasse? Du mußt die Praxis der Sprache ansehen, dann siehst du sie.«

Individuelles ist, sondern ein Netz erprobter, intersubjektiv anerkannter und mit anderen geteilter, um nicht zu sagen gemeinsam gelebter Praktiken. Aus diesem Grunde hat es etwas Absurdes, die tief in Lebensformen verankerten unbezweifelten Überzeugungen zu kritisieren. Das wäre ähnlich der Aussage, »ein Spiel sei immer falsch gespielt worden«,²⁹ auf die man mit allem Recht antworten könnte: dann war es wohl einfach ein anderes Spiel! Wie Jürgen Habermas und andere gezeigt haben,³⁰ kommt der Lebensform eine quasi-transzendente Rolle hinsichtlich unserer Orientierung in der Welt und der Bildung von Urteilen zu, wobei sie selbst in gewisser Weise unantastbar bleibt, eine unbezweifelbare Faktizität und an sich weder vernünftig noch irrational: »Du mußt bedenken, daß das Sprachspiel sozusagen etwas Unvorhersehbares ist. Ich meine: Es ist nicht begründet. Es steht da – wie unser Leben.«³¹

5 Ist der interkulturelle Dialog notwendig irrational? Bedingungen, Möglichkeiten und Grenzen der Kritik an Weltbildern und Lebensformen

Fassen wir die Ergebnisse der vorangegangenen Überlegungen zusammen, um das Problem genauer konturieren und eine erste Schlussfolgerung ziehen zu können: In epistemologischer Hinsicht gewährleisten die Weltbilder die für unsere Lebensgestaltung auf den verschiedenen Ebenen des Weltbezugs und des Zusammenlebens mit Anderen notwendige Sicherheit und Gewissheit hinsichtlich grundlegender Überzeugungen. In praktischer Hinsicht kommen den Weltbildern wesentliche normative und normierende Funktionen zu: sie orientieren und regulieren unsere Handlungen und stellen Kriterien zu ihrer Bewertung bereit. Sowohl in epistemischer als auch in normativer Hinsicht sind sie als Grundlage der in einer Kultur und Epoche jeweils geltenden Rationalitätsprinzipien und Rationalitätsstandards anzusehen. Diese Geltung erfordert keine strenge logische Konsistenz, sondern lediglich eine gewisse Kohärenz der das Weltbild kennzeichnenden Überzeugungen und Praktiken. Im Hinblick auf ethische Fragen interessieren uns dabei vor allem diejenigen Netzwerke von Überzeugungen, Traditionen, Einstellungen und Handlungspraktiken, die das Verständnis grundlegender Konzepte und die Werteschemata in Bezug auf das menschliche Selbst- und Fremdverständnis, auf das eigene Leben und das Zusammenleben mit anderen Personen prägen. Man denke z. B. daran, in welcher Weise die unterschiedlichen Konzeptionen von Sterben und Tod das Verhalten der damit konfrontierten Personen regulieren, oder daran, wie letzten Endes unterschiedliche Präferenzen-Systeme eine Einigung über rechtliche Maßnahmen zur Bekämpfung des Klimawechsels verhindern.

Die Faktizität der Lebensformen und die Geltung der entsprechenden Weltbilder mit möglicherweise unterschiedlichen grundbegrifflichen Schemata und je

²⁹ Wittgenstein: ÜG 496.

³⁰ Vgl. Habermas, Jürgen: *Kommunikatives Handeln und detranszendentalisierte Vernunft*. Stuttgart 2001.

³¹ Wittgenstein: ÜG 559.

eigenen Rationalitätskriterien scheinen eine unüberwindliche Barriere für den interkulturellen Dialog und die wechselseitige Kritik von Prinzipien, Begriffen und Werten darzustellen. Vor diesem Hintergrund ist die diesem Beitrag vorangestellte Bemerkung Wittgensteins zu sehen, dass im Aufeinandertreffen zweier gegensätzlicher und unvereinbarer Prinzipien jeder den anderen zum Narren und Ketzer zu erklären pflegt und man in dem Versuch, einer anderen Person das eigene Weltbild zu vermitteln letztlich auf das Mittel der Überredung angewiesen sei.³² Wenn wir die Abhängigkeit der Rationalitätskriterien und -standards von Weltbildern und Lebensformen akzeptieren, stellt dies zugegebenermaßen eine Einschränkung der kritischen Kapazität im Hinblick auf andere Kulturen dar. Dennoch werde ich im folgenden die These vertreten, dass eine solche Kritik zwar einschränkenden Bedingungen unterliegt, aber doch nicht unmöglich ist.

5.1 Mögliche Formen einer gerechtfertigten interkulturellen Kritik

Will man die fatalen Auswirkungen eines konsequenten Kulturrelativismus, der jede menschliche Handlung, wie grausam und ungerecht auch immer sie uns erscheinen mag, im Rückgriff auf kulturelle Bräuche, Traditionen und Überzeugungen rechtfertigt, vermeiden, ohne auf essentialistische Positionen zurückgreifen zu müssen, so ist es hilfreich, einen Unterschied zu machen zwischen einer mit der kulturellen Pluralität notwendig einhergehenden Relativität und starken Formen des Relativismus. Wir werden im Folgenden sehen, dass durchaus sinnvoll von Relativität, z. B. auf Weltbilder, auf grundbegriffliche Schemata, auf Interpretationshorizonte und Praktiken, die Rede sein kann, ohne gleich in einen alles legitimierenden Relativismus der Beliebigkeit zu verfallen. Dabei ist allerdings immer die Ebene und dementsprechend erforderliche Form der Kritik im Auge zu behalten und der Rekurs auf einen nicht zu rechtfertigenden Wahrheitsbegriff zu vermeiden. Dies hat uns nicht erst Wittgenstein, sondern bereits Nietzsche und in gewisser Weise schon Kant vor Augen geführt, auch wenn letzterer noch einen starken Wahrheits- und Vernunftbegriff vertritt. In der neueren Philosophie waren es besonders der Pragmatismus, die Sprachphilosophie, die Interpretationsphilosophie, sowie wichtige Vertreter in den Debatten um Realismus und Schema-Relativismus, die an zu hoch angesetzten Wahrheits- und Geltungsansprüchen sowie an ultimativen Legitimationsinstanzen Kritik geübt haben. Sie haben gezeigt, dass der Gedanke einer nicht-epistemischen Wirklichkeit, einer »wahren und wirklichen Welt der Dinge-an-sich hinter den Erscheinungen, in kritischer Perspektive unverständlich und unhaltbar ist, insofern das, was uns als spezifische und individuierte Welt gilt und was unser grundlegendes Verständnis von Wirklichkeit ausmacht, immer schon abhängig ist von konstruktionalen Interpretationsprozessen, von imaginativen und konzeptualen Elementen der Organisation im Wahrnehmen und von den Funktionen unserer Begriffe sowie der Grammatik unserer Urteile im Denken. Der feste und externe Bezugspunkt einer an sich bestehenden Realität, auf den sich essentialistische Konzepte wie das klassische korrespondenztheoretische Wahrheitsmodell richten, ist damit aufgegeben. Das bedeutet nicht, dass »Wahr-

³² Vgl. Wittgenstein: ÜG 611 und 262.

heit« und »Wirklichkeit« zu sinnlosen Begriffen werden. Vielmehr wird die Idee der »einen Wahrheit« abgelöst durch das sinnvolle Aufstellen, Reflektieren und Begründen von Wahrheits- und Geltungsansprüchen, die Idee einer an sich seienden Realität durch das Konzept einer keinesfalls beliebigen, aber doch epistemischen Wirklichkeit, deren Organisation abhängig ist von kategorialen und begrifflichen Grundmustern und perzeptiven Schemata, von Weltbildern und Lebensformen. Welche Form der Kritik ist nun vor diesem Hintergrund und vor den oben entfalteten Zusammenhängen zwischen Weltbild und Rationalität mit Blick auf den interkulturellen Dialog vertretbar?

1. Zunächst einmal bleibt uns immer die *Möglichkeit der internen Kritik*, die natürlich auch für das Verhältnis zwischen Kulturen mit unterschiedlichen Rationalitätsstandards relevant ist. Machen wir uns bewusst, dass wir die Protagonisten innerhalb unserer Lebensform sind und dass nicht nur diese uns prägt, sondern umgekehrt auch unsere Handlungen, Rechtfertigungen und Interpretationen auf die gemeinsame Praxis rückwirken können. Wie auch Wittgenstein betont, sind Lebensformen und Weltbilder nicht unveränderbar. Sie unterliegen einem Wandel, der sich, wenn er überhaupt auf Kritik und nicht auf schleichenden, unreflektierten Veränderungen von Traditionen und Praktiken beruht, letztlich nur mittels interner kritischer Argumentation vollziehen kann, da nur so die notwendige semantische und normative Grundlage eines Horizontes mit Anderen geteilter Überzeugungen gewährleistet ist. Aufgrund dieses Erfordernisses kann eine wirksame Kritik an grundlegenden Überzeugungen und Glaubenssätzen nur intern erfolgen und auch nicht alle Aspekte eines Weltbildes zugleich betreffen. Bezieht sich die interne Kritik nicht auf die eigene, sondern auf eine andere Kultur, so ist eine intime Kenntnis der dort dominanten Praktiken und Überzeugungen erforderlich. Darüber hinaus muss es gelingen, in überzeugender Weise an die dort vorherrschenden Rationalitätskriterien anzuknüpfen.

2. Sowohl in kulturgeschichtlicher als auch in wissenschaftsgeschichtlicher Perspektive können wir feststellen, dass Weltbilder häufig gar nicht so hermetisch sind, wie sie zunächst erscheinen. Zweifellos sind einige geschlossener, dogmatischer und resistenter gegenüber Veränderungen und internen kritischen Stellungnahmen als andere. Die Resistenz gegenüber Veränderungen kann geradezu als Kerncharakteristikum dogmatischer Auffassungen angesehen werden. Aber gerade damit haben wir ein Merkmal identifiziert, anhand dessen ein Weltbild gegenüber anderen verteidigt werden kann: die *Fähigkeit zur Selbstkritik* bzw. die *Offenheit für interne Kritik*. Ist diese in einer Kultur systematisch, methodologisch oder institutionell für alle oder für bestimmte Gruppen grundsätzlich ausgeschlossen, so sollte dies bezüglich des entsprechenden Weltbildes zu denken geben.

3. Wittgenstein selbst gibt uns in den *Philosophischen Untersuchungen* und in den *Bemerkungen über Frazer's Golden Bough* weitere Hinweise auf die Möglichkeit des Verständnisses auch fremder Kulturen, welches unabdingbare Voraussetzung für eine Kritik ist. Wir könnten versuchen, Gemeinsamkeiten in den Lebensformen auszumachen, uns auf eine »gemeinsame menschliche Handlungsweise« stützen, die in letzter Konsequenz auch das »Bezugssystem [bildet], mittels dessen wir

uns eine fremde Sprache deuten«. ³³ Dies würde bedeuten, nach *anthropologischen Grundmustern* zu suchen, nach Konstanten in der Vielheit der unterschiedlichen Lebensformen und Kulturen. Antonio Campillo beispielsweise hat mit der Ausarbeitung seiner These eines anthropologischen Gleichgewichts einen solchen Weg eingeschlagen. ³⁴

4. Ein weiterer, interessanter Ansatz in dieser Richtung wäre, gerade die oben erläuterten Zusammenhänge, sprich: unsere symbolischen und kommunikativen Fähigkeiten, ihre Einbettung in Netze von Überzeugungen sowie ihr pragmatisches Fundament in den kulturellen Praktiken, die eine Lebensform bestimmen, als spezifische Bedingungen des menschlichen Lebens auszuzeichnen. Auf dieser Grundlage wäre es zumindest möglich, die Forderung nach einem *respektvollen Umgang mit dem Fremden und Anderen* zu rechtfertigen, was wiederum die Zurückweisung von Lebensformen erlauben würde, die sich selbst als letzte Instanz für alle verstehen und sich im Besitz der absoluten Wahrheit glauben. ³⁵

5. Schließlich ist mit Blick auf die fortschreitende Vermischung von Lebensformen in unseren globalisierten Gesellschaften darauf zu verweisen, dass wir immer häufiger auf ein Phänomen stoßen, das man mit dem Terminus »*plurale Identität*« beschreiben könnte. Immer mehr Personen haben teil an unterschiedlichen Lebensformen und Kulturkreisen und leben mit verschiedenen, sich teilweise überschneidenden, teilweise aber auch ausschließenden Überzeugungshorizonten. So ist es durchaus vorstellbar, und sogar gar nicht selten, dass jemand die Widersprüche zwischen bestimmten religiösen Glaubensvorstellungen und akzeptierten wissenschaftlichen Theorien erfolgreich unterdrückt bzw. einfach in unterschiedliche Lebensbereiche verlagert. Diese interne Funktion ist, um es mit den Worten Nietzsches zu beschreiben, etwas »Menschliches, allzu Menschliches«. Wir Menschen sind komplexe und keine rein rationalen Wesen. Wir sind in der Lage, auf nicht pathologische Art unterschiedliche kulturelle Identitäten, Überzeugungshorizonte,

³³ Wittgenstein: *Philosophische Untersuchungen*, I, Nr. 206. Sowohl die Deutungen des Begriffs der gemeinsamen menschlichen Handlungsweise bei R. Haller, im Sinne eines »praxeologischen Fundamentalismus«, einer gattungstypischen Gemeinsamkeit (vgl. Haller, Rudolf: »Die gemeinsame menschliche Handlungsweise«, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 33 (1979), S. 521–533), als auch die Interpretation von J. Schulte, der zufolge der Begriff sich auf Gemeinsamkeiten der eigenen Praxis mit der einer beobachteten Gemeinschaft bezieht (vgl. Schulte, Joachim: »Kontext«, in: *Chor und Gesetz. Wittgenstein im Kontext*. Frankfurt a. M. 1990, S. 146–161), eröffnen hier Spielräume für ein interkulturelles Verständnis. Lediglich die Deutung der Passage durch E. v. Savigny, in welcher der Interpret selbst nicht an der Gemeinsamkeit der Praxis teil hat, konserviert in einem ersten Schritt die Situation des Unverständnisses und ermöglicht erst über Umwege eine sinnvolle Interpretation (vgl. Savigny, Eike v.: »Viele gemeinsame menschliche Handlungsweisen«, in: *Traditionen und Perspektiven der analytischen Philosophie. Festschrift für Rudolf Haller*. (Hrsg.) Gombocz, W. – Rutte, W. – Sauer, W. Wien 1989, S. 224–238).

³⁴ Vgl. Campillo, Antonio: *Variaciones de la vida humana. Una teoría de la historia*. Barcelona 2001.

³⁵ Paradebeispiel hierfür sind die diversen Formen des religiösen, politischen und weltanschaulichen Fundamentalismus.

Erklärungs-, Begründungs- und Argumentationsformen aufzunehmen und zu harmonisieren. In Bezug auf die anstehenden Handlungen ist dann allerdings immer zu beachten, auf welches Netz von Überzeugungen man sich in welchem Kontext sinnvoll beziehen kann. Sobald es also um moralische und ethische Entscheidungen geht, gilt es, in Kohärenz mit einem mit anderen geteilten Horizont Stellung zu beziehen und eine gewisse interne Widerspruchsfreiheit herzustellen.

Mit der Frage nach einer möglichen Mindestanforderung an die interne Kohärenz und Konsistenz von Individuen haben wir uns schon einen Schritt von der engeren Ausgangsproblematik, der Suche nach legitimen Formen der interkulturellen Kritik, entfernt und sind zu einem allgemeineren, wenngleich auch ethisch relevanten Problem übergegangen. Darüber hinaus sollte man vorsichtig sein, die interne Konsistenz der Grundsätze und Überzeugungen eines Individuums zum bestimmenden Kriterium für Moralität und ethische Entscheidungen zu machen, denn eventuell erweisen sich fundamentalistische und dogmatische Positionen in sich als besonders konsistent und erst in ihrer Ausweitung auf Andersdenkende als äußerst problematisch. Kehren wir also noch einmal zu unserer Ausgangsfrage zurück, indem wir abschließend zwei Positionen diskutieren, die das Problem im Kern betreffen.

5.2 *Das Prinzip des »reflektierten Gleichgewichts«*

Ein vor dem oben entfalteten Hintergrund interessanter Entwurf einer Ethik der Verantwortung für unser Handeln unter den Bedingungen der Globalisierung und der Interkulturalität findet sich in einigen neueren Texten Günter Abels.³⁶ Darin expliziert er das Modell einer internen Ethik unter Einbeziehung der hier im Rekurs auf Schriften Wittgensteins, dort im Vokabular der Interpretationsphilosophie entfalteten Zusammenhänge zwischen lebensweltlicher Praxis, Überzeugungshorizont und begründeter ethischer Argumentation resp. ethischer Rationalität. Wie Wittgenstein mit seinen Überlegungen zum Skeptizismus-Problem, bezieht sich Abel zunächst auf eine sinnlogische Ebene, speziell auf das sinnlogische Erfordernis der Anerkennung anderer Personen bzw. der transsubjektiven Zuerkennung von Individualität, das mit dem Umstand gegeben ist, dass sich alles menschliche Handeln, Sprechen und Denken in Zeichen und Interpretationsprozessen vollzieht, die in ihrem semantischen Gehalt und ihrer normativen Kraft an eine mit anderen geteilte Praxis gebunden sind. Aufruhend auf dieser sinnlogisch-normativen Ebene, aus ihr emergierend, entfaltet er das Konzept einer ethisch-praktischen Anerkennung, die verbunden ist mit der Möglichkeit der diskursiven Überprüfung und expliziten Kritik von Geltungsansprüchen und der Festlegung auch von Grenzen der Anerkennung. Letztere sieht Abel, in Übereinstimmung mit den oben unter 2 und 4 genannten Charakteristika insbesondere gegenüber fundamentalistischen Positionen gerechtfertigt, letztlich überall dort, wo absolute Wahrheits- und

³⁶ Vgl. Abel, Günter: »Zeichen- und Interpretationsethik«, in: *Ethik im Lichte der Hermeneutik*. (Hrsg.) Przylebski, A. Würzburg 2010 (im Erscheinen). Abel, Günter: »Der interne Zusammenhang von Sprache, Kommunikation, Lebenswelt und Wissenschaft«, in: *Lebenswelt und Wissenschaft. Kolloquiums-Vorträge des XXI. Deutschen Kongresses für Philosophie*. (Hrsg.) Gethmann, Carl Friedrich. Hamburg 2010 (im Erscheinen).

Geltungsansprüche allgemein, gar mit Mitteln der Gewalt, durchgesetzt werden sollen.

Als zentrale Prinzipien seiner Anerkennungs- und Verantwortungsethik greift Abel einerseits auf den als Instanz der Prüfung von Maximen verstandenen Kategorischen Imperativ zurück, andererseits auf das von John Rawls, Nelson Goodman und Catherine Elgin in unterschiedlichen Bereichen zum Einsatz gebrachte Konzept eines reflektierten Equilibriums.³⁷ Beide Prinzipien entfalten im Abelschen Ansatz ihr kritisches Potential und ihre orientierende Kraft erst im Zusammenspiel von lebensweltlicher und diskursiver Begründung und gehen darin Hand in Hand, wobei der Kategorische Imperativ ganz im Sinne Kants dazu dient, aus der Perspektive des moralischen Subjektes die eigenen Handlungs- und Interpretationsmaximen daraufhin zu prüfen, ob sie als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten können, was sich daran zeigt, ob sie sich in der Form eines allgemein verbindlichen Gesetzes als inkonsistent oder selbstwidersprüchlich erweisen. Diese Prüfung erfolgt im Rückgang auf die sinnlogischen Präsuppositionen unserer Handlungen und Interpretationen und damit auf eine in der Lebenspraxis verankerte Normativität. Abel zufolge ist selbst das Geflecht der sinnlogischen Präsuppositionen nicht unveränderbar, sondern einem zeitlichen, geschichtlichen und kulturellen Wandel unterworfen. Dies gilt bei Wittgenstein analog für die eine Lebensform bestimmenden Praktiken und das darauf basierende Weltbild. Interessant ist nun, dass wir mit der so beschriebenen Funktion des Kategorischen Imperativs ein Werkzeug der kritischen Prüfung nicht nur unserer expliziten Handlungs- und Interpretationsmaximen, sondern auch der in der Lebensform verankerten, unhinterfragten und nicht explizit gemachten Glaubenssätze und Überzeugungen haben, die am Grunde unseres Weltbildes wirksam sind.

Während der Kategorische Imperativ in der skizzierten Anwendung dazu dienen kann, diejenigen Stellen auszuzeichnen, an denen es Widersprüchlichkeiten zwischen Maximen, Grundsätzen und den in den lebensweltlichen Praktiken verankerten sinnlogischen Präsuppositionen gibt, kann das zweite Prinzip, das des reflektierten Equilibriums an den bezeichneten Problemstellen als Mechanismus der Anpassung entweder von Maximen, Handlungen und Interpretationen an die Strukturen der Lebenswelt und des Weltbildes eingesetzt werden oder umgekehrt den Wandel eines Weltbildes und lebensweltlicher Praktiken bewirken und zwar unter der Maßgabe der Herstellung einer gewissen Kohärenz. Ein solcher Wandel

³⁷ Der Terminus »reflective equilibrium« ist geprägt durch seine Verwendung in Rawls, John: *A Theory of Justice*. Cambridge Mass. 1971. Der Begriff beschreibt dort den Endpunkt eines deliberativen Prozesses des Ausbalancierens und wechselseitigen Anpassens moralischer Urteile, Überzeugungen und Grundsätze, insbesondere hinsichtlich des Verhältnisses einzelner Urteile zu allgemeinen Prinzipien. Auch wenn der Begriff durch Rawls besondere Popularität gewann, so stammt das grundlegende Konzept doch nicht von ihm, sondern findet sich bereits ausgearbeitet in Nelson Goodmans Überlegungen zum Induktionsproblem (Goodman, Nelson: *Fact, Fiction and Forecast*. Cambridge Mass. 1954), dort hinsichtlich des Verhältnisses einzelner Erfahrungssätze zu generellen Sätzen in wissenschaftlichen Theorien. Catherine Z. Elgin schließlich wendet das Prinzip auf erkenntnistheoretische Fragestellungen an. Vgl. z. B. Elgin, Catherine Z.: *Considered Judgment*. Princeton 1996.

muss nicht radikal sein, sondern kann auch in kleinen Schritten vor sich gehen, beispielsweise dadurch, dass bislang subjektive Maximen oder partikuläre Sätze und Überzeugungen allgemeine Geltung bzw. Regelcharakter erlangen. Einen solchen Prozess hatte Wittgenstein wohl mit seinem oben zitierten Bild der flüssigen und erstarrten Erfahrungssätze im Auge, wenngleich nicht mit Abzweckung auf ethische Grundsätze. Er beschreibt nichts anderes als den langsamen Wandel eines Weltbildes sowie der semantischen und normativen Grundlagen einer Kultur, wenn er fortfährt: »Die Mythologie kann wieder in Fluß geraten, das Flußbett der Gedanken sich verschieben. Aber ich unterscheide zwischen der Bewegung des Wassers im Flußbett und der Verschiebung dieses; obwohl es eine scharfe Trennung nicht gibt. / [...] Aber dies ist richtig, daß der gleiche Satz einmal als von der Erfahrung zu prüfen, einmal als Regel der Prüfung behandelt werden kann.«³⁸

Haben wir damit die so schwer vorstellbare Möglichkeit einer Veränderung von Weltbildern, die allerdings immer noch auf öffentliche Akzeptanz und die Modifikation einer öffentlichen Praxis angewiesen bleibt, skizziert, so widmen wir uns im Folgenden noch konkreter der Frage der Rationalität oder Irrationalität des interkulturellen Dialoges.

5.3 »Vertikale« und »horizontale« Beziehungen zwischen Sprachspielen

In einem 1995 erstmals erschienenen Artikel widmet sich der Wittgenstein-Spezialist Hans Julius Schneider gezielt der Thematik des Konfliktes zwischen Lebensformen und damit auch den Schwierigkeiten des interkulturellen Dialoges sowie des Verständnisses und der möglichen Kritik von Weltbildern.³⁹ Unter Beachtung der Verankerung der Rationalität in der Logik von Sprachspielen präzisiert er den Konflikt von Lebensformen als einen Konflikt von Sprachspielen, speziell von solchen, die Lebensformen artikulieren. Dabei interessiert ihn nicht nur das interkulturelle Verständnis, sondern auch die Möglichkeit einer wechselseitigen Einflussnahme von Kulturen aufeinander. Die Schwierigkeit dabei ist, im Vokabular Schneiders, dass kein integratives Ober-Sprachspiel, keine übergeordnete Rationalität und Semantik, zur Verfügung stehen, um von einem neutralen Standpunkt außerhalb Beurteilungen vornehmen zu können. Dies bedeutet aber nicht, dass wechselseitiges Verständnis unmöglich wäre, da wir daran gewöhnt sind, uns direkt, ohne höhere Vermittlung, »zwischen« Sprachspielen zu bewegen.

Um zu erklären, was er damit meint und warum ein solches Verständnis, das Voraussetzung für Kritik und Modifikation in beiden Richtungen ist, hergestellt werden kann, erinnert er zunächst an die prinzipielle Offenheit und Variationsmöglichkeit von Sprachspielen, die kein Hindernis, sondern geradezu eine Kondition für gelingende Kommunikation darstellt. Die Fähigkeit zum Übergang von

³⁸ Wittgenstein: ÜG 97–98.

³⁹ Schneider, Hans Julius: »Offene Grenzen, zerfaserte Ränder: Über Arten von Beziehungen zwischen Sprachspielen«, in: *Wittgenstein Studies* 2/95 (<http://sammelpunkt.philo.at:8080/457/1/112-2-95.TXT>). Später als Buchkapitel in: *Der Konflikt der Lebensformen in Wittgensteins Philosophie der Sprache*. (Hrsg.) Lütterfelds, Wilhelm – Roser, Andreas. Frankfurt a. M. 1999, S. 138–155.

einem etablierten Sprachspiel zu einem erweiterten, neuen Gebrauch ohne Tertium Comparationis wird als charakteristisches Merkmal menschlicher Sprachkompetenz beschrieben. Mit Blick auf die Schwierigkeit des interkulturellen Dialoges greift Schneider zusätzlich auf eine von Michel Ter Hark vorgeschlagene Differenzierung der logischen Ebenen von Sprachspielen zurück.⁴⁰ Dieser unterscheidet »vertikale« von »horizontalen« Beziehungen zwischen Sprachspielen. Während Sprachspiele wie »Freude simulieren« und »Schmerzen simulieren« in einer horizontalen Beziehung stehen, ist das Verhältnis der Sprachspiele »Schmerzen simulieren« und »Schmerzen empfinden« ein vertikales, das Sprachspiel des Simulierens sekundär zum Empfindungssprachspiel.⁴¹ Mit Bezug auf diese Unterscheidung lanciert Schneider die These, dass Sprachspiele, in denen sich Lebensformen artikulieren, typischerweise durch den Nachvollzug vertikaler Schritte verstanden werden müssen, die dem Verstehen von Metaphern oder grammatikalischen Witzen vergleichbar sind. Voraussetzung dafür ist allerdings, in Übereinstimmung mit obigem Punkt 3, die Anknüpfung an eine Ebene der Gemeinsamkeit, an transkulturell funktionierende Sprachspiele, von denen aus dann vertikale Übergänge konstruiert werden. Solche vertikalen Übergänge vollziehen wir Wittgenstein zufolge charakteristischer Weise, indem wir uns »auf ein Bild berufen«.⁴² Und es liegt, so Schneider, in der besonderen Kompetenz des Philosophen, die begrenzte Reichweite gegebener Sprachspiele zu erkennen, Alternativen zu überkommenen Bildern und Denkweisen zu sehen, und so in der Erweiterung von Sprachspielen in geeigneter Weise vertikale Übergänge herzustellen.

Literaturverzeichnis

Abel, Günter: *Zeichen der Wirklichkeit*. Frankfurt a. M. 2004.

—: »Zeichen- und Interpretationsethik«, in: *Ethik im Lichte der Hermeneutik*. (Hrsg.) Przyłębski, A. Würzburg 2010, S. 91–119.

—: »Der interne Zusammenhang von Sprache, Kommunikation, Lebenswelt und Wissenschaft«, in: *Lebenswelt und Wissenschaft. Kolloquiums-Vorträge des XXI. Deutschen Kongresses für Philosophie*. (Hrsg.) Gethmann, Carl Friedrich. Hamburg 2011, S. 351–371.

Campillo, Antonio: *Variaciones de la vida humana. Una teoría de la historia*. Barcelona 2001.

Dijksterhuis, Eduard Jan: *Die Mechanisierung des Weltbildes*. Berlin/Heidelberg 1956.

Dirks, Ulrich »Welt/Welten«, in: *Enzyklopädie Philosophie*. (Hrsg.) Sandkühler, Hans Jörg, 2. Aufl., Hamburg 2010.

Elgin, Catherine Z.: *Considered Judgment*. Princeton 1996.

Føllesdal, Dagfinn: »Husserls Begriff der Lebenswelt«, in: *Lebenswelt und Wissenschaft*. (Hrsg.) Gethmann, Carl Friedrich. Hamburg 2010.

⁴⁰ Vgl. Ter Hark, Michel: *Beyond the Inner and the Outer. Wittgenstein's Philosophy of Psychology*. Dordrecht 1990, S. 33–42.

⁴¹ Es sei angemerkt, dass Ter Hark die Unterscheidung benutzt, um gegen den logischen Vorrang einer Sinnesdaten-Sprache zu argumentieren, indem er das Sprachspiel der Introspektion als sekundär gegenüber dem des Berichtes über die Wahrnehmung eines Verhaltens auszeichnet.

⁴² Wittgenstein, Ludwig: *Vorlesungen und Gespräche über Ästhetik, Psychologie und Religion*. (Hrsg.) Barret, C. 2. Aufl. Göttingen 1971, S. 88.

- Goodman, Nelson: *Fact, Fiction and Forecast*. Cambridge Mass. 1954.
- Habermas, Jürgen: *Kommunikatives Handeln und detranszendentalisierte Vernunft*. Stuttgart 2001.
- Haller, Rudolf: »Die gemeinsame menschliche Handlungsweise«, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 33 (1979), S. 521–533.
- Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*, Akademie-Ausgabe (unveränderter photomechanischer Abdruck von *Kants gesammelte Schriften*. Herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, 23 Bde., Berlin 1900–1955), AA III/IV.
- : *Logik*, AA IX.
- Lenk, Hans/Spinner, Helmut F.: »Rationalitätstypen, Rationalitätskonzepte und Rationalitätstheorien im Überblick. Zur Rationalismuskritik und Neufassung der Vernunft heute«, in: *Handbuch pragmatischen Denkens*. (Hrsg.) Stachowiak, H., Hamburg 1989, S. 1–31.
- Löwith, Karl: »Der Weltbegriff der neuzeitlichen Philosophie«, in: *Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften*, 4, 1960.
- : *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Zur Kritik der Geschichtsphilosophie*, in: *Sämtliche Schriften*. (Hrsg.) Stichweh, K. u. a. Stuttgart 1983.
- Mittelstraß, Jürgen: *Der Flug der Eule*, Frankfurt a. M. 1989.
- Moore, George Edward: »Proof of an External World«, in: *Proceedings of the British Academy* 25 (1939), S. 273–300. Wiederabgedruckt in: *G. E. Moore: Selected Writings*. (Hrsg.) Baldwin, T. London 1993, S. 147–170.
- : »A Defence of Common Sense«, in: *Contemporary British Philosophy* (2nd series). (Hrsg.) Muirhead, J. H. London 1925, S. 193–223. Wiederabgedruckt in: *G. E. Moore: Selected Writings*. (Hrsg.) Baldwin, T. London 1993, S. 106–133.
- Rawls, John: *A Theory of Justice*. Cambridge Mass. 1971.
- Savigny, Eike v.: »Viele gemeinsame menschliche Handlungsweisen«, in: *Traditionen und Perspektiven der analytischen Philosophie. Festschrift für Rudolf Haller*. (Hrsg.) Gombocz, W. – Rutte, W. – Sauer, W. Wien 1989, S. 224–238.
- Schneider, Hans Julius: »Offene Grenzen, zerfaserte Ränder: Über Arten von Beziehungen zwischen Sprachspielen«, in: *Wittgenstein Studies* 2/95 (<http://sammelpunkt.philo.at:8080/457/1/12-2-95.TXT>). Später als Buchkapitel in: *Der Konflikt der Lebensformen in Wittgensteins Philosophie der Sprache*. (Hrsg.) Lütterfelds, Wilhelm – Roser, Andreas. Frankfurt a. M. 1999, S. 138–155.
- Schulte, Joachim: »Kontext«, in: *Chor und Gesetz. Wittgenstein im Kontext*. Frankfurt a. M. 1990, S. 146–161.
- Ter Hark, Michel: *Beyond the Inner and the Outer. Wittgenstein's Philosophy of Psychology*. Dordrecht 1990, S. 33–42.
- Wittgenstein, Ludwig: *Philosophische Untersuchungen*, in: Werkausgabe. Bd. 1, Frankfurt a. M. 1984.
- : *Über Gewißheit*, in: *Werkausgabe*. Bd. 8, Frankfurt a. M. 1984.
- : *Vorlesungen und Gespräche über Ästhetik, Psychologie und Religion*. (Hrsg.) Barret, C. 2. Aufl. Göttingen 1971.
- : »Bemerkungen über Frazer's Golden Bough«, in: *Philosophical occasions, 1912–1951/Ludwig Wittgenstein*. (Hrsg.) Klage, J. C. – Nordmann, A. Indianapolis 1993, S. 115–155.

i – oder warum das Imaginäre das eigentlich Irrationale ist

Christoph Binkelman

Wenn ich das Thema des Sammelbandes richtig verstehe, geht der Herausgeber (zumindest derjenige, der für den Titel verantwortlich ist) davon aus, dass das Irrationale die Schattenseite der Moderne sein *könnte* (es befindet sich ein Fragezeichen hinter der Formulierung). Dem entnehme ich folgendes: Die Moderne steht für das Rationale, für den v. a. durch Naturwissenschaften und Technik forcierten neuzeitlichen Rationalismus. Die Aufklärung wirft einen Schatten. Nun frage ich mich, ob dieser Schatten schlecht oder gut ist. Im Schatten ist es bekanntlich mehr oder weniger dunkel; im Dunklen geschehen häufig schlimme Sachen: Mord, Überfall, Bestechung, Vergewaltigung; das Böse haust im Dunklen. Die Vermehrung von Laternen verringert die Kriminalität, das wusste schon Hegel. Andererseits kennen wir inzwischen die Aggressivität von Sonnenlicht, führende Wissenschaftler empfehlen uns, wenn möglich die Sonne zu meiden. Das Irrationale wäre dann ein schönes Refugium: Vor der öffentlichen Rationalität flüchten wir uns – zumindest in der freien Zeit – in die Privatsphäre, in deren Dunkelheit wir das Irrationale zelebrieren. Hier herrscht das Gefühl anstelle des Verstandes, Lebendigkeit statt Ordnung, Ekstase statt Disziplin, Vollrausch statt Nüchternheit.

Die unterschiedlichen Charakterisierungen und Bewertungen, welche das Irrationale spätestens in der Moderne erfahren hat und noch erfährt, verdecken jedoch das eigentliche Problem oder greifen zu kurz. Denn diejenige Frage, die vorerst zu beantworten wäre und die in der Schattenmetaphorik eine mögliche, obzwar nicht klare Antwort erhält, liegt in dem Verhältnis des Irrationalen zum Rationalen begründet. Welches Verhältnis liegt denn vor? Selbst der mögliche Konsens, das Irrationale als einen Gegenbegriff zum Rationalen zu bestimmen, führt nicht weiter; denn was bedeutet es, ein Gegenbegriff zu sein? Ist das Irrationale ein Schatten des Rationalen, wodurch entsteht dieser Schatten? Durch das abnehmende Licht des Rationalen, wie eine emanationstheoretische Lösung lauten könnte, oder durch ein gänzlich anderes Prinzip, an welchem sich das Licht bricht, wie ein Manichäismus antworten könnte? Ist das Irrationale ein Abfallprodukt des Rationalen – zustande gekommen durch einen Abfall vom Rationalen, wie kann es dann entsorgt werden? Oder hat es eine eigenständige Realität; wie muss es dann gepflegt werden?

Auch die Alternative von Entsorgung und Besorgung (Pflege) weist als Folgefrage auf die Grundfrage nach dem Verhältnis des Rationalen und Irrationalen.

Dieser Grundfrage allein möchte ich im Folgenden und im Gegensatz zu den vorherigen einführenden Gedanken mit aller Nüchternheit begegnen, indem ich bestimmt nicht als einziger in diesem Band darauf verweise: Der Begriff des Irrationalen entstammt der Mathematik, also derjenigen Disziplin, die ab Beginn der Neuzeit bis heute das Grundgerüst unserer wissenschaftlich-technologischen, und inzwischen sicherlich auch lebensweltlichen Anschauung bildet – Symbol für Rationalität schlechthin. Wie passt das zusammen? Welche Schlüsse lassen sich aus dieser Tatsache ziehen? Ist es bloßer Zufall oder gibt es eine essentielle Verbindung des Irrationalen mit der Mathematik, mit dem Rationalen, die in der alltäglichen Verwendung dieses Wortes noch leise mitschwingt, auch wenn das Reißerische, Marktschreierische des Irrationalen diesen Zusammenhang lautstark übertönt.

Ich mache also den größten Fehler, den man in einem Aufsatz machen kann. Ich beginne meine Überlegungen über das Irrationale aus einer für den Großteil der Leser furchtbar langweiligen Perspektive, um es schließlich literarisch zu verschönern und dann geistig zu durchdringen (soweit das bei diesem Gegenstand überhaupt möglich ist). Ich handle über das Irrationale in der Mathematik und gebe mich dort auf die Suche nach dem »wahren« Irrationalen, um die Überlegungen mit Hilfe von Robert Musils *Die Verwirrungen des Zöglings Törleß* von ihrer Nüchternheit zu kurieren, um schließlich in der trunkenen Verwirrung die philosophische Ruhe der Wahrheit über das Irrationale wiederherzustellen. Ich befolge hierbei den Tipp des überzeugten Weintrinkers Hegel: »Das Wahre ist so der bachantische Taumel, an dem kein Glied nicht trunken ist, und weil jedes, indem es sich absondert, ebenso unmittelbar [sich] auflöst, – ist er ebenso die durchsichtige und einfache Ruhe.«¹

I *i* wie irrational: Überlegungen zum eigentlich Irrationalen in der Mathematik

»Irrational« ist der lateinische Begriff für einen mathematischen Sachverhalt, mit dem sich bereits die alten Griechen beschäftigten. So definiert die lateinische Übersetzung der Euklidischen *Elemente* das Inkommensurable als das Irrationale, im Originaltext steht die Definition (Buch X, Def. 3). *αἱ δὲ ταύτη ἀσύμμετροι ἄλογοι καλεῖσθωσαν*. Euklid nennt das *Asymmetrische* das Alogische, das die Römer später als das Irrationale bezeichnen werden.

Um den mathematischen Sachverhalt, der damit gemeint ist, zu klären, müssen wir aber noch früher in die Geschichte der Mathematik zurückreisen. Es ist ein sinnloses Unterfangen, auf verlässliche Weise den Entdecker des mathematisch Irrationalen in der Antike auszumachen. Wie immer, wenn die historische Wahrheit nicht zu ermitteln ist, dient auch in diesem Fall eine Legende als aussagekräftiger Ersatz: Demnach² soll der Pythagoreer Hippasos von Metapont zum Ärger

¹ G. W. F. Hegel: GW IX, 35.

² Die Legende erwähnt Iamblichos: *De vita Pythagorica*, 88; 247.

seiner Schule die Entdeckung ans Licht der Öffentlichkeit gebracht haben, dass es Strecken gibt, die kein gemeinsames *Maß* besitzen, mithin inkommensurabel (asymmetrisch) sind. Und schon damals war wohl das Pentagon an allem schuld. Hippasos bewies in der Mitte des 5. Jahrhunderts die Existenz des Irrationalen an einem regelmäßigen Fünfeck, dem er die jeweiligen Diagonalen einzeichnete. Diese Diagonalen im Fünfeck ergeben übrigens ein Pentagramm, einen so genannten Fünfstern, der – und hier trieb Hippasos die Dreistigkeit auf die Spitze – wohl auf Grund der perfekten Symmetrie Ordenssymbol der Pythagoreer und deren Sinnbild für Gesundheit war. Später wurde das Pentagramm im Volksglauben zur Verbannung böser Geister auf die Türschwelle gezeichnet (man denke an Goethes Faust). Man muss sich die Konstellation verdeutlichen: Das Symbol der Symmetrie, des Guten und Gesunden wird Anlass zum Existenzbeweis des Asymmetrischen, Bösen und Kranken, kurz: des Irrationalen. Dies gilt ebenso für die Antike wie später im Volksglauben, denn auch in letzterem ist das Pentagramm Abwehr und Existenzbeweis des Irrationalen zugleich.

Für die Nicht-Mathematiker eine kurze Erklärung des Irrationalen am leichter vorstellbaren Quadrat, an dem später Euklid die Existenz des Inkommensurablen demonstriert hat: Angenommen die Seiten eines Quadrats haben eine Länge von einem Zentimeter, dann ist nach dem Satz des Pythagoras die Länge der Diagonalen $\sqrt{2}$. Die Diagonale ist deshalb inkommensurabel mit der Seite, da sie irrational, d. h. nicht in Form eines Quotienten aus ganzen Zahlen darzustellen ist. Es gibt keine »Bruchzahl« (a/b), die gleich $\sqrt{2}$ ist. Bruchzahlen heißen deswegen rationale Zahlen, weil sie als *Verhältnis* (lat. *ratio*, gr. *λόγος*) von zwei ganzen Zahlen darzustellen sind. Irrationale Zahlen sind folglich unverhältnismäßig, nicht in einem endlichen Verhältnis stehend.

Warum hat Hippasos nun Ärger von seiner Schule bekommen? Es ist bekannt, dass für die Pythagoreer die Zahl *ἀρχή*, d. h. Anfang und Urprinzip der gesamten Wirklichkeit ist: Alles ist Ausdruck von ganzen oder eigentlich: von natürlichen Zahlen und ihren Verhältnissen. Das Irrationale, das nicht in einem Bruch darzustellen ist, führte deshalb zu mehreren Brüchen im pythagoreischen Weltbild. Dem Einbruch des philosophischen Weltbildes folgte der Schiffsbruch von Hippasos, der zufolge der Legende auf diese Weise von den Göttern oder wohl doch den Anhängern der Schule mit dem Tod bestraft wurde; daraufhin folgte der endgültige Zusammenbruch der pythagoreischen Schule. Das Irrationale existierte fortan weiter in der Mathematik. Aus Platons *Theaitetos* ist die Bezeichnung *ἄρρητος* (unsagbar; 147 a f.) für das Irrationale überliefert.³ Es fällt schwer, in der Sprache der Mathematik oder der Sprache überhaupt über das Irrationale zu reden, denn Sprache folgt einer Logik: der Logik des Logos, verstanden als Verhältnis. Wenn Sprache sich in Verhältnissen ausdrückt, wie lässt sich dann über das Unverhältnismäßige sprechen?

Auch noch in der frühen Neuzeit hatte man Probleme, das Irrationale überhaupt als Zahl aufzufassen. Inzwischen sind $\sqrt{2}$, π und Co. feste Mitglieder der reellen Zahlen; auch wenn diese Menge noch weiterhin viele Eigenschaften der

³ Vgl. Kurt von Fritz: *Grundprobleme der Geschichte der antiken Wissenschaft*. Berlin 1971. S. 545 ff.

rationalen Zahlen und deren Teilmengen (natürliche oder ganze Zahlen) nicht aufweisen, wie v. a. die Abzählbarkeit, so werden die irrationalen Zahlen doch inzwischen als Verhältnis aufgefasst, nämlich als ein (zufällig erzeugtes) unendliches Verhältnis natürlicher Zahlen, das die Mathematiker unendliche Folge nennen. Die irrationalen Zahlen sind domestiziert, im eigentlichen Sinne nicht mehr irrational.

Es scheint indes so, als habe sich in der frühen Neuzeit ein Nachfolger gefunden, der im Gegensatz zu den irrationalen Zahlen nicht einmal als eine unendliche Folge von Zahlen zu begreifen ist; der so gar nicht kommensurabel mit den anderen existierenden Zahlen ist: die *imaginäre Zahl*. Den Durchbruch der imaginären Zahl in der Mathematik bringt man für gewöhnlich mit dem Namen Gerolamo Cardano, einem italienischen Mathematiker, Arzt und Philosophen in Verbindung, er lebte von 1501 bis 1576. Mithilfe der imaginären Zahlen gelang es ihm, kubische Gleichungen (also Gleichungen dritten Grades) zu lösen. Die imaginäre Zahl, später (1770) von Euler i genannt – 1830 von Gauß zur Menge der komplexen Zahlen gerechnet, ist eine Zahl, deren Quadrat eine *negative* reelle Zahl ist: $i^2 = -a$ ($a \in \mathbb{R}$). Man kann vereinfachend sagen: $i = \sqrt{-1}$. Selbst diejenigen, die aus der Schulzeit nur wenig Mathematik haben bewahren können, wissen, dass es nicht möglich ist, aus der Multiplikation einer Zahl mit sich (der Quadratur) eine negative Zahl herauszubekommen: x^2 ist für alle x (aus den reellen Zahlen) immer positiv. Dieses i ist wahrhaftig irrational, mit keiner Zahl kommensurabel, man kann ihr keinen Wert zuweisen. Für Cardano war diese Zahl gar nicht existent, sondern bloß imaginär. Sie konnte als Mittel benutzt werden, um kubische Gleichungen zu lösen, weil sie auf dem Wege der Lösung sich selbst aufhob. Am Anfang wie am Ende der Rechnung stehen ausschließlich reelle Zahlen, nur in der Mitte geschieht etwas für die Mathematik bis dahin Unerhörtes, weil Unsagbares (*ἄρητος*).

Man kann die Einführung dieser Zahl und ihre Funktion vielleicht in bildlicher, nämlich geometrischer Form veranschaulichen: Gegeben ist z. B. eine Gleichung, die in der Dimension der reellen Zahlen nicht zu lösen ist. Unter Hinzunahme einer weiteren, einer fiktiven Dimension kann nun die Gleichung in ihrer eigenen Dimension gelöst werden. Es geschieht also die Einführung einer weiteren Dimension, um mit ihrer Hilfe die Gleichung in der bekannten Dimension zu lösen. Die imaginäre Dimension hat nur auf dem Weg der Lösung eine Funktion als Mittel, sie verschwindet im Ziel.⁴ Descartes schreibt darüber: »Au reste, tant les vraies racines que les fausses ne sont pas tousiours reelles, mais quelquefois seulement imaginaires: c'est a dire qu'on peut bien tousiours en imaginer autant que i'ay dit en chasque Equation, mais qu'il n'y a quelquefois aucune quantité qui

⁴ Noch einfacher: Man versuche eine auf dem Boden liegende Münze unter Verwendung von zwei Dimensionen (die den Boden aufspannen) zu drehen, so dass die untere Seite oben liege –vergeblich! Unter Hinzunahme einer dritten Dimension gelingt dies leicht – am Ende liegt die Münze wieder auf dem Boden, die dritte Dimension verschwindet gleichsam.

corresponde a celles qu'on imagine.«⁵ Zu Recht wird also die nicht reelle, d. h. die irrationale Zahl *i* imaginär – Produkt der Einbildungskraft – genannt. Sie ist – wie Leibniz meint – ein »Amphibium zwischen Sein und Nichts«.⁶ Sie steht mit einem Fuß im Nichts, mit dem anderen im Sein, sie lebt in beiden Gefilden und doch in keinem von beiden wirklich.

Zumindest innerhalb der Mathematik ist das wahre Irrationale, dasjenige, das in keinem Zahlenverhältnis auszudrücken ist, das schlechthin Inkommensurable, die imaginäre Zahl. Sie ist zudem im Gegensatz zur irrationalen Zahl eine genuine Erfindung der Moderne. Doch was bedeutet diese Einsicht für eine philosophische Untersuchung über die moderne Irrationalität? Verbirgt sich etwa hinter der imaginären Zahl eine ursprüngliche Erfahrung der Moderne? Und wenn ja, welche? Um uns dieser Frage anzunähern, widmen wir uns dem interessanten Beispiel einer existentiellen Erfahrung der imaginären Zahl aus der Weltliteratur.

2 Moderne Verwirrungen angesichts des Imaginären

In Robert Musils' Erstlingswerk *Die Verwirrungen des Zöglings Törleß* (1906) stolpert der gleichnamige Protagonist und Internatsschüler im Mathematikunterricht über das Phänomen der imaginären Zahlen. Trotz der Beruhigungsversuche seines Freundes bleibt die Verwirrung groß. So bemerkt er: »In solch einer Rechnung sind am Anfang ganz solide Zahlen, die Meter oder Gewichte oder irgend etwas anderes Greifbares darstellen können und wenigstens wirkliche Zahlen sind. Am Ende der Rechnung stehen ebensolche. Aber diese beiden hängen miteinander durch etwas zusammen, das es gar nicht gibt. Ist das nicht wie eine Brücke, von der nur Anfangs- und Endpfeiler vorhanden sind und die man dennoch so sicher überschreitet, als ob sie ganz dastünde?«⁷

Die Begegnung mit den imaginären Zahlen besitzt für Törleß mehr als nur eine mathematische Bedeutung; sie ist existentieller Natur. Denn das Imaginäre verdeutlicht, dass sich das Denken nicht selbst genügt, dass es sich nicht aus sich und in sich zu begründen vermag. Was sich in der Mathematik am Rechnen mit imaginären Zahlen offenbart, betrifft sämtliche menschliche Erfahrungen: Bei jeder Verbindung eines Gefühls oder Gedankens mit dem anderen, ja in jedem Gedanken selbst bleibt ein Unerklärbares, das Gefühl eines Bruchs in der Rationalität, der im gleichen Moment als Grund der Verbindung, der Wahrheit der Rationalität aufgefasst werden muss. So heißt es im *Törleß*, dass es eine »Lücke in der Kausalität unseres Denkens« gibt, die nur durch etwas ganz Anderes überbrückt werden kann. Man bedarf »einer anderen, innerlichen Gewissheit, die uns gewissermaßen hinüberträgt.« (143) Die klarste Einsicht gewinnt Törleß erst am Ende

⁵ Descartes: *La géométrie* (1637). *Oeuvre de Descartes*. (Hrsg.) Adam, Ch. – Thannery, P. Paris 1897–1912. Bd. 3, S. 453 f.

⁶ »pene inter Ens et non-Ens Amphibio« (G. W. Leibniz: *Mathematische Schriften*. (Hrsg.) Gerhardt, C. I. ND 1971. Bd. 5, S. 371).

⁷ Robert Musil: *Die Verwirrungen des Zöglings Törleß*. Hamburg 1998. S. 78. Im Folgenden beziehen sich die Stellenangaben im Haupttext auf diese Ausgabe.

seines Reifungsprozesses, wenn er bemerkt: »Ein Gedanke – er mag schon lange vorher durch unser Hirn gezogen sein, wird erst in dem Momente lebendig, da etwas, das nicht mehr Denken, nicht mehr logisch ist, zu ihm hintritt, so dass wir seine Wahrheit fühlen, jenseits von aller Rechtfertigung, wie einen Anker, der von ihm aus ins durchblutete, lebendige Fleisch riss [...]. Eine große Erkenntnis vollzieht sich nur zur Hälfte im Lichtkreise des Gehirns, zur andern Hälfte in dem dunklen Boden des Innersten, und sie ist vor allem ein Seelenzustand, auf dessen äußerster Spitze der Gedanke nur wie eine Blüte sitzt. [...] Es ist etwas Dunkles in mir, unter allen Gedanken, das ich mit den Gedanken nicht ausmessen kann, ein Leben, das sich nicht in Worten ausdrückt und das doch mein Leben ist« (144 f.).

Es ist verständlich, dass der Mathematiklehrer nur wenig Sympathie für diese überbordende Einbildungskraft seines Schülers hat. Für ihn sind die imaginären Zahlen »rein mathematische Denknöwendigkeiten«. Törleß' Dramatisierungen entgegnet er: »Lieber Freund, du musst einfach glauben; wenn du einmal zehnmal soviel Mathematik können wirst wie jetzt, so wirst du verstehen, aber einstweilen: glauben!« Zur Unterstützung seiner Behauptung zeigt der Lehrer auf ein Buch von Kant und sagt: »Sehen Sie dieses Buch, das ist Philosophie, es enthält die Bestimmungsstücke unseres Handelns. Und wenn Sie dem auf den Grund fühlen könnten, so würden Sie auf lauter solche Denknöwendigkeiten stoßen, die eben alles bestimmen, ohne dass sie selbst so ohne weiteres einzusehen wären. [...] Und dennoch handeln wir fortwährend danach« (81 f.).

Törleß' Versuch, durch Kant mehr über das Irrational-Imaginäre zu erfahren, schlägt fehl. Nach der Lektüre der ersten beiden Seiten von Kants *Kritik der reinen Vernunft* gewinnt er vielmehr den Eindruck eines starren, leblosen Denksystems: »vor lauter Klammern und Fußnoten verstand er kein Wort, und wenn er gewissenhaft mit den Augen den Sätzen folgte, war ihm, als drehe eine alte knöcherne Hand ihm das Gehirn in Schraubenwindungen aus dem Kopfe.« (84) Erschöpft flüchtet sich Törleß in seine lebhaftige Imagination; doch selbst hier findet er keine Ruhe. Im Traum erscheint ihm ein Mann, den er zunächst nicht erkennt. »Törleß zog die Brauen zusammen, um besser zu sehen. Trug er nicht einen Zopf? Und etwas altertümliche Kleidung? Sehr altertümliche? Seidene Kniehosen sogar? War das nicht[...]? Oh! Und Törleß wachte mit einem Schrei auf: Kant!« (90) Es ist schon ein paradoxes Spiel zwischen dem Imaginären, der Imagination und dem scheinbaren (traumhaften) Albtraum des Imaginären, dem rationalen Spielverderber in der Gestalt von Kant, das Törleß nahe an die Verzweiflung führt.

Auf immer andere und neue Weise – und ohne Kants Hilfe – versucht Törleß dieses unbestimmte Gefühl des Irrationalen zu interpretieren. Doch kein Gedanke, keine Vorstellung reicht an dieses Gefühl heran, das »ganz eigentlich überhaupt kein Gefühl, sondern mehr ein Erdbeben ganz tief am Grunde« war (95). Das Irrationale deutet Törleß bald als das Unbewusste, als Sinnlichkeit (Natur oder Sexualität), als Privatsphäre oder als Religiosität, als das Übersinnliche, die Seele. Doch schließlich verwirft er alle Interpretationen als zu beschränkt: »Was sich außerhalb vorbereitet und von ferne herannah, ist wie ein nebligtes Meer voll riesenhafter, wechselnder Gestalten; was an ihn herantritt, Handlung wird, an seinem Leben sich stößt, ist klar und klein, von menschlichen Dimensionen und menschlichen Linien. Und zwischen dem Leben, das man lebt, und dem Leben, das man fühlt,

ahnt, von ferne sieht, liegt wie ein enges Tor die unsichtbare Grenze, in dem sich die Bilder der Ereignisse zusammendrücken müssen, um in den Menschen einzugehen.« (112 f.) Der Übergang in den Raum menschlicher Erfahrung, den Musil hier in Begriffen der Geometrie (Linien, Dimensionen) umschreibt, beansprucht eine andere Dimension als diejenige des Reellen; doch wie kann man sich davon ein Bild machen, wenn dies heißt, es durch menschliche Linien und Dimension einzufangen?

Am Ende resigniert der Zögling. Er kann seine scheiternden Bemühungen, das Erdbeben in sich zu verstehen, nicht anders als seinen eigenen Fehler oder zumindest: als seiner eigenen Perspektive verschuldet, deuten. »Jetzt ist das vorüber. Ich weiß, dass ich mich doch geirrt habe. Ich fürchte nichts mehr. Ich weiß: die Dinge sind die Dinge und werden es wohl immer bleiben; und ich werde sie wohl immer bald so, bald so ansehen. Bald mit den Augen des Verstandes, bald mit den anderen [...]. Und ich werde nicht mehr versuchen, dies miteinander zu vergleichen« (146). Diese Einsicht entspricht den Erwartungen der Lehrerkonferenz, vor welcher Törleß sie – vielleicht auch, um endlich Ruhe zu haben – äußert.

Die Resignation bedeutet zugleich ein Scheitern im Anbetracht der Grundfrage nach dem Verhältnis des Rationalen und Irrationalen. Indem er beide als getrennte Bereiche ansieht, weicht er dieser Frage aus. Die Flucht vor dieser Frage entspricht der Flucht vor dem Rationalen als Erklärungsgrund des Irrationalen: Weder die Mathematik noch der rationale Philosoph Kant vermögen Törleß bei der Suche nach Klärung des Irrationalen weiterzuhelfen; die Entfernung des Rationalen und Irrationalen wird in der Trennung von Sphären auf die Spitze getrieben; doch diese Trennung klärt nichts; möglicherweise hätte Törleß dem Vorschlag seines Mathematiklehrers doch hartnäckiger nachgehen sollen. Wir wollen es zumindest in der folgenden abschließenden Überlegung tun.

3 Die Irrationalität des Imaginären – Eine philosophische Auswertung

Angesichts der geschilderten literarischen Verarbeitung der Erfahrung des eigentlich Irrationalen, nämlich des Imaginären, ist es nun angebracht, die philosophischen Früchte zu ernten. Dabei werde ich nicht umhinkönnen, Aspekte stärker zu gewichten, die im Roman entweder nur am Rande oder zumindest nicht in der Sicht des Protagonisten liegen. Dies mag der Tatsache verschuldet sein, dass Törleß am Beginn seiner Pubertät stehend gerade das Irrationale als das gänzliche Andere des Rationalen, verkörpert in der Erwachsenenwelt, überbewertet. Eben diese Gegenreaktion dokumentiert sich in seinem Unwillen, das Imaginäre als mathematische Denknöwendigkeit oder als Produkt der transzendentalen Tätigkeit des menschlichen Geistes (Kant) aufzufassen.

Wenden wir uns hingegen Törleß' Anfängen zu, dann sehen wir das Irrational-Imaginäre als dasjenige, das den Brückenschlag zwischen Gedanken im Allgemeinen leistet, wodurch Gedanken als solche überhaupt erst möglich werden. Das Imaginäre stiftet nicht nur das Verhältnis zwischen verschiedenen Gedanken, sondern auch in einem einzelnen Gedanken selbst; damit macht es einen Gedanken

überhaupt erst zu einem Gedanken; es ist Veranlasser des Rationalen als des in Verhältnis Stehenden und zu Begreifenden. Der Mathematiklehrer verwies Törleß an Kant. Warum? Wenn das Imaginäre in der Mathematik eine derartige Verbindung schafft, dann liegt es zumindest nicht fern, in der Imagination, der Einbildungskraft, die eigentlich verbindende, in-Verhältnis-setzende Instanz zu vermuten – und eben diese Idee findet sich bei Kant (und seinen Nachfolgern). Denn zur Klärung der Frage, wie Gedanken untereinander und in sich selbst zusammenhängen, rekurriert Kant erstmals auf eine Einbildungskraft, die allerdings nicht als psychisches Vermögen, das gemachte Erlebnisse kopiert, reproduziert oder assoziativ neu anordnet, also nicht als dasjenige Vermögen, das im weitesten Sinne *nachahmend* verfährt und schon in der Antike Thema der Philosophie ist, aufzufassen ist. Vielmehr zeichnet sich bekanntlich die Moderne – nicht nur in der Kunst – durch die Loslösung vom Nachahmungsgedanken aus: die Einbildungskraft wird *produktiv*, schöpferisch und konstitutiv; diese Vorstellung überträgt Kant ebenso auf die menschliche Erkenntnis wie auf die Mathematik.

Die produktive Einbildungskraft ist Kant zufolge »eine blinde obgleich unentbehrliche Funktion der Seele«;⁸ sie vermittelt Anschauung und Begriff, wodurch überhaupt erst ein inhaltsreicher Gedanke zustande kommt,⁹ ebenso wie Gedanken und Gedanken. Bekanntlich hat David Hume Kant auf den Weg gebracht, indem er seine Zweifel an der Erkenntnis kausaler Verhältnisse vortrug:¹⁰ Einen Gedanken A mit einem anderen Gedanken B dadurch zu verbinden (in ein Verhältnis zu setzen), dass man sagt: A sei die Ursache von B (als Wirkung), beruht für Hume lediglich auf Gewohnheit und assoziativ-reproduktiver Einbildungskraft, nicht auf Verhältnissen in den Dingen an sich. Letzterem stimmt Kant zu, ohne indes Humes skeptische Konsequenzen zu teilen. Kausalität ist ein apriorischer Verstandesbegriff, dessen objektive Verwendung die produktive Einbildungskraft ermöglicht.

Die Einbildungskraft ist damit einerseits dasjenige, aus welchem das Rationale hervorgeht, andererseits ist sie selbst nicht rational – dies traf bereits für die imaginäre Zahl zu, welche reelle Ergebnisse zeitigte, ohne selbst reell zu sein. Wenn die Einbildungskraft aber nicht rational ist, ist sie irrational; wie kann aber das Irrationale Erzeuger des Rationalen sein? Diese Frage stellt sich der Transzendentalphilosophie in unmittelbarer Folge von Kant in der Frage nach dem Verhältnis von Einbildungskraft und Vernunft. Bei Johann Gottlieb Fichte fungiert die produktive Einbildungskraft als das Verbindende, das In-Verhältnis-Setzende schlechthin; sie gehört mithin zum Rationalen, zur Vernunft, ohne jedoch darin selbst aufzugehen: »Die Einbildungskraft setzt überhaupt keine feste Grenze; denn sie hat selbst keinen festen Standpunkt; nur die Vernunft setzt etwas festes, dadurch, dass sie erst selbst die Einbildungskraft fixiert. Die Einbildungskraft ist ein Vermögen, das zwischen Bestimmung und Nicht-Bestimmung, zwischen Endlichem und Unendlichem in der Mitte schwebt [...]. — Jenes Schweben eben bezeichnet die

⁸ Immanuel Kant: Akad.-Ausg. III, 91.

⁹ Denn bekanntlich sind Begriffe ohne Anschauung leer (Akad.-Ausg. III, 75).

¹⁰ Vgl. Kant: Akad.-Ausg. IV, 260 f.

Einbildungskraft durch ihr Product; sie bringt dasselbe gleichsam während ihres Schwebens, und durch ihr Schweben hervor.«¹¹

Fichte zeichnet einen Weg von der Einbildungskraft zur Vernunft als Weg der Fixierung eines Verhältnisses, das anfangs noch im Schwebzustand gehalten wird. Das lässt sich am Beispiel der Kausalität verdeutlichen: Die Einbildungskraft schwebt zwischen zwei Gedanken, die damit in ein Verhältnis gesetzt, aber erst in der Bestimmung durch Ursache und Wirkung als feste Relata einer Relation fixiert werden. In seiner Spätphilosophie wird Fichte dieses Schweben nicht mehr mit dem Begriff der Einbildungskraft belegen, vielleicht weil er die Gefahr der romantischen Exzesse, die in der Zwischenzeit eingetreten waren, kennt und fürchtet. Er wird das Schweben selbst als reine Mittelbarkeit, reine Vermittlung, bloßes Verhältnis (das »Durch«) bezeichnen. Die produktive Einbildungskraft erweist sich als das Verhältnis (*ratio* oder *λόγος*), als die Vernunft selbst. Zugespitzt formuliert, erkennt Fichte das Irrationale als das Rationale an, oder anders: Die Vernunft oder Einbildungskraft ist als Stifter aller Verhältnisse selbst außerhalb aller Verhältnisse, mithin irrational. Noch deutlicher: Sie steht nicht in einem Verhältnis, ist kein *Relatum*, ohne deshalb außer dem Verhältnis (transzendent) zu sein; vielmehr ist sie die *Relation* oder Beziehung (das Beziehende), wodurch erst die Bezogenen als solche entstehen. Zu sagen, die Vernunft stehe außerhalb des Verhältnisses und ist damit irrational, bedeutet also, dass sie nicht *in* einem Verhältnis steht, da sie das Verhältnis selbst ist.

Die Deutung der Einbildungskraft als Vernunft, worin möglicherweise der Höhepunkt der Rationalisierung des Irrationalen erreicht ist, geht nun aber in letzter Konsequenz einher mit einer geänderten Betrachtung des Rationalen – hier könnte man von einer Irrationalisierung des Rationalen sprechen, das dadurch vom Staub des Mechanischen, Notwendigen einer zwanghaften Logik befreit wird. So schreibt Schelling: »Jenes Vermögen also, was wir indeß Einbildungskraft nennen, wird in jenem Schweben auch nothwendig etwas produciren, das selbst zwischen Unendlichkeit und Endlichkeit schwebt, und was daher auch nur als ein solches aufgefaßt werden kann. Produkte der Art sind, was man Ideen nennt im Gegensatz gegen Begriffe, und die Einbildungskraft ist eben deßwegen in jenem Schweben nicht Verstand, sondern Vernunft, und hinwiederum, was insgemein theoretische Vernunft heißt, ist nichts anderes als die Einbildungskraft im Dienste der Freiheit. Daß aber Ideen bloße Objekte der Einbildungskraft seyen, die nur in jenem Schweben zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit Bestand finden, erhellt daraus, daß sie, zum Objekt des Verstandes gemacht, auf jene unauflöselichen Widersprüche führen, welche Kant unter dem Namen der Antinomien der Vernunft aufgestellt hat.«¹²

Die Einbildungskraft führt zu einem neuen Verständnis von Rationalität, die in der prominenten Unterscheidung von Vernunft und Verstand zum Tragen kommt. Während der Verstand die lebendige Wirklichkeit in starre Kategorien packt, indem er die Relata jedweder Relation voneinander fixiert (Ursache-Wirkung, Rationales-Irrationales, Freiheit-Notwendigkeit etc.), vermag die Ein-

¹¹ J. G. Fichte: GA I/2, 360.

¹² F. W. J. Schelling: AA I 9.1, 256 f.

bildungskraft qua Vernunft die Wirklichkeit in ihrer (dialektischen) Lebendigkeit, im schwebenden Durchdringen der Relata zu erkennen. Die Einbildungskraft als das In-Verhältnis-Setzende ist ein freies Verhalten, die Freiheit der Vernunft.¹³ Eine Missdeutung der Vernunft ergibt sich nur durch deren einseitige Auffassung in Gegenstellung zur Lebendigkeit und Wirklichkeit. Wer das Irrationale vom Rationalen trennt, befindet sich auf dem Verstandesstandpunkt und erkennt nicht die innige Verbundenheit beider in der Vernunft.

Zurück zu Törleß und zur berechtigten Frage, ob er dieser Einsicht auch nur annähernd gewachsen ist. Einen ersten Hinweis findet man sicherlich in den scheidenden Versuchen, das Irrationale in einem Gegenbegriff zum Rationalen zu verorten (wie Sexualität, Religion etc.). Törleß erkennt, dass es vielmehr die unsichtbare Grenze (112) zwischen dem Leben, das man lebt, und demjenigen, das man ahnt, ist, die entscheidend ist, da sie zwischen zwei Seiten vermittelt, aber nicht zu erkennen (unsichtbar oder blind) ist. Törleß verwirft explizit die bloß »spielende Einbildungskraft« (83), also die letztlich reproduktiv verahrende Assoziation. Er zielt auf diejenige Einbildungskraft, die sich in ihren Bildern bewahrt, bewährt, bewahrheitet – aber nur wie Teilwahrheiten, die sich zugleich in Nichts auflösen – Hegels bacchantischer Taumel lässt grüßen, wenn Musil die Kraft beschreibt, die über »Bilder verfügte, [...] so wie wenn von einer unendlich sich in die Finsternis hinein erstreckende Dünung nur einzelne losgelöste Teilchen an den Felsen eines beleuchteten Ufers in die Höhe spritzen, um gleich darauf hilflos aus dem Kreise des Lichtes wieder zu versinken.« (96 f.)

Doch diese Einsicht führt Törleß nicht weiter. Mit Kant und dessen Nachfolger wäre er möglicherweise zu folgenden, hier noch einmal zusammengefassten Ergebnissen gekommen: *das Irrationale ist nicht ein fixierbarer Gegenbegriff zum Rationalen; vielmehr ist er selbst nur als Quelle des Rationalen zu bezeichnen.*

Diese Einsicht führt im Zusammenhang mit dem Titel dieses Sammelbandes zu der paradoxen Aussage: *das Irrationale ist nicht der Schatten der Moderne (= des Rationalen), sondern das Rationale ist der Schatten des Irrationalen.*

Dass diese Einsicht nicht zu einem Irrationalismus führt, muss wegen der Einführung des Irrationalen mit dem Rationalen nicht eigens betont werden. Das Irrationale ist qua Vernunft das Verhältnis, das Beziehende, aus welchem das Rationale als das in Verhältnissen Stehende, das Bezogene, hervorgeht. Ferner gewinnt die in diesen Aussagen ausgedrückte Deutung dadurch an Plausibilität, dass nur durch sie allein die Grundfrage des Irrationalen, nämlich nach seinem Verhältnis zum Rationalen angemessen verstanden und beantwortet werden kann: *das Irrationale und das Rationale sind nur zu verstehen, wenn man ihr Verhältnis hinterfragt. Dies führt aber zu einer Rationalisierung des Irrationalen und zu einer Irrationalisierung des Rationalen.*

Wir haben dies in der Entwicklung von Kant über Fichte zu Schelling kurz skizziert. Dennoch könnte sich neben tausend anderen vor allem ein Einwand

¹³ Einen wichtigen Schritt in dieser Entdeckung liefert Salomon Maimons Aufwertung der Einbildungskraft, die hier nicht verfolgt werden kann; vgl. vom Verfasser: »Nicht die Vernunft, sondern die Einbildungskraft«. Salomon Maimons Begründung der Frühromantik«. In: Berliner Schelling Studien 10 (2014).

aufdrängen: Wie kann überhaupt ein Verhältnis von Irrationalem und Rationalem angesetzt werden, wenn alles im Verhältnis Stehende das Rationale ist, das Irrationale sich aber jedem Verhältnis widersetzt? Dieser Einwand ist aber gerade Wasser auf den Mühlen des dargestellten Verständnisses. Denn nur dann, wenn das Irrationale als das Verhältnisstiftende, als Vernunft angesehen wird – und eben nicht als das alles Verhältnis scheuende, wie der Teufel das Weihwasser –, kann es in ein Verhältnis mit dem im Verhältnis Stehenden gesetzt werden. In diesem Fall ist das Verhältnis dann nichts anderes als ein Selbstauffassen, ein Selbstvernehmen der Vernunft, die freilich als das schlechthin Verhältnislose niemals in diesem Verhältnis restlos aufgehen kann. Diese Irrationalität der Vernunft sichert ihr gewissermaßen die Offenheit, dass sie niemals vollständig etwa im Sinne eines mechanisch verfahrenen Denksystems bestimmt werden kann, sondern lebendig, tätig und auch kritisch, d. h. nicht dogmatisch ist. Das Irrationale als der unauflösbare Rest ist die Vernunft außer der Vernunft – dies ist vielleicht die einzig mögliche »Definition« des Irrationalen.

Der andere Versuch, nämlich das Irrationale als Gegenbegriff zum Rationalen zu fixieren, führt letztlich dahin, dass man kein Verhältnis mehr zwischen beiden Seiten angeben darf, ohne sich selbst zu widersprechen. Dies entspricht genau der Strategie von Törleß, der letztlich dem Grundproblem der Verhältnisbestimmung ausweicht, indem er sich dasjenige versagt, das das Problem selbst ist, nämlich die Verbindung, das Verhältnis des Verstandes mit dem Anderen des Verstandes (146). Das Irrationale wird in dem Anderen des Verstandes fixiert. Törleß kappt das Schweben zwischen Unbestimmtheit und Bestimmtheit und verspricht, beides fein säuberlich getrennt zu pflegen. Das Rationale ist sicher vor seinem irrationalen Grund oder Ungrund – immer wieder weisen die Lehrer darauf hin, dass das unablässige Fragen nach dem Grund Kinderkram ist. Wird dieser Rückgang in den Grund tabuisiert, bleibt nur der Blick nach vorn, in die *Anwendung* des Rationalen, übrig.

Anwendungsbezug des Rationalen statt Grundlagenforschung – das klingt wie die heutige Situation der Wissenschaften. »Die«, gemeint sind die Erwachsenen, »haben sich einen Weg in tausend Schneckengängen durch ihr Gehirn gebohrt, und sie sehen bloß bis zur nächsten Ecke zurück, ob der Faden noch hält, den sie hinter sich herspinnen. [...] Diese Erwachsenen und ganz Gescheiten haben sich da vollständig in ein Netz eingesponnen, eine Masche stützt die andere, so dass das Ganze wunder wie natürlich aussieht; wo aber die erste Masche steckt, durch die alles gehalten wird, weiß kein Mensch.« (86) Anwendungsbezug, Pragmatismus, Erfolgsdenken und die Befriedigung alltäglicher Bedürfnisse sind Musil zufolge Signum der Erwachsenenwelt und verhindern die Frage nach dem Ungrund des Rationalen als Frage nach dem Rationalen schlechthin.

Dieses Vorgehen weist indes zwei große Schwächen auf: Zum einen wird das Irrationale verfehlt, indem man es vom Bereich des Rationalen scheidet und ihm gesonderte Betätigungsfelder zuspricht, wie etwa Freizeit, Hobby, sonntäglicher Kirchenbesuch etc. Zum anderen wird das Rationale verunstaltet, indem es von seiner irrationalen Wurzel getrennt wird – die Erwachsenenwelt ist für Törleß Signum einer kalten mechanisch ablaufenden Verstandeswelt. Die lebensweltlichen Konsequenzen aus dieser Trennung wird Musil erst in späteren Werken, wie den

Mann ohne Eigenschaften (1930/32) thematisieren und verstehen: Die fatale Weise, wie sich das Irrationale mit dem Rationalen in der Entwicklung zum Ersten Weltkrieg verbindet, ein neues unheilvolles Verhältnis entsteht, wird in diesem Werk zum zentralen Thema.

Literaturverzeichnis

- Binkelman, Christoph: »Nicht die Vernunft, sondern die Einbildungskraft. Salomon Maimons Begründung der Frühromantik«. In: *Berliner Schelling Studien* 10 (2014).
- Descartes, René: *Oeuvre de Descartes*. (Hrsg.) Adam, Ch. – Thannery, P. Paris 1897–1912.
- Fritz, Kurt von: *Grundprobleme der Geschichte der antiken Wissenschaft*. Berlin 1971.
- Leibniz, G. W.: *Mathematische Schriften*. (Hrsg.) Gerhardt, C. I. ND 1971. Bd. 5,
- Musil, Robert: *Die Verwirrungen des Zöglings Törleß*. Hamburg 1998.

Teil III

Anhang

Angaben zu den Autoren

Christoph Binkelman studierte Philosophie, klassische Philologie und Mathematik in Bonn und Heidelberg. 2006 wurde er mit einer Arbeit zum Thema *Philosophie der praktischen Freiheit. Fichte – Hegel* promoviert. Er ist wissenschaftlicher Sekretär der Kommission zur Herausgabe der Schriften von Schelling an der Bayerischen Akademie der Wissenschaften in München. *Arbeitsschwerpunkte*: Deutscher Idealismus, antike Philosophie, Philosophische Anthropologie des 20. Jahrhunderts.

Héctor Ferreira wurde 2002 an der Humboldt-Universität zu Berlin promoviert. Von 2005–2013 war er Professor an der Universidad Nacional de San Martín, Buenos Aires; seit 2014 ist er Professor an der Pontificia Universidad Católica Argentina. Seit 2005 ist er Mitglied des Nationalrats für Wissenschaft und Technik Argentiniens.

Lidia Gasperoni studierte Philosophie mit Schwerpunkt Theorien und Techniken der Erkenntnis an der Universität La Sapienza in Rom; im Jahre 2015 wurde sie an der Technischen Universität Berlin promoviert. *Arbeitsschwerpunkte*: Erkenntnistheorie, Sprachphilosophie und Transzendentalphilosophie.

Niklas Hebing studierte Philosophie, Germanistik und Geschichtswissenschaft in Bochum, Essen und Paris. Promotion über Hegels Kunstphilosophie, Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Hegel-Archiv der Ruhr-Universität Bochum, Herausgeber der historisch-kritischen Ausgabe G. W. F. Hegels »Gesammelte Werke«: »Vorlesungen über Ästhetik« und »Vorlesungen über Naturphilosophie«. *Arbeitsschwerpunkte*: Kunstphilosophie und allgemeine Ästhetik, Politische Philosophie, Theorie der Subjektivität; Klassische Deutsche Philosophie, Hegelianismus, Kritische Theorie.

Lars Leeten studierte Philosophie und Germanistik sowie, postgraduiert, Semiotik in Osnabrück und Berlin. 2008 Promotion an der Technischen Universität Berlin. Seit 2008 ist er Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Philosophie der Universität Hildesheim. *Arbeitsschwerpunkte*: Ethik, Rhetorik, Antike Philosophie, Theorien sprachlicher Praxis, Argumentationstheorie, Sozialphilosophie.

Guillaume Lejeune wurde im Fach Philosophie mit einer Arbeit über die Sprache bei Hegel promoviert. Seit 2012 ist er wissenschaftliche Mitarbeiter an der Université Libre de Bruxelles.

Henrike Lerch studierte Philosophie, Politikwissenschaft und Geschichte in Darmstadt, Berlin und Paris. Sie ist wissenschaftliche Mitarbeiterin und Doktorandin im Pro-Doc-Programm am Philosophischen Seminar der Universität Basel.

Thijs Lijster studierte Philosophie an der Rijksuniversiteit Groningen und an der School for Social Research in New York. 2012 wurde er mit einer Arbeit zum Thema *Critique of Art. Walter Benjamin and Theodor W. Adorno on Art and Art Criticism* promoviert. Seit 2011 ist er Forscher am Centre for Arts in Society an der Rijksuniversiteit Groningen. Er ist Redaktionsmitglied der zweisprachigen wissenschaftlichen Fachzeitschrift *Krisis. Journal for Contemporary Philosophy*.

Georg Neugebauer studierte evangelische Theologie an der Theologischen Fakultät der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, wo er 2006 promoviert wurde. Seit 2011 ist er wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Systematische Theologie der Theologischen Fakultät der Universität Leipzig.

Valentin Pluder studierte Philosophie, Politik- und Wirtschaftswissenschaft an der Technischen Universität Dresden und der Ruhr-Universität Bochum, an der er auch promoviert wurde. Er ist zu Zeit an der Fernuniversität Hagen am Institut für Philosophie beschäftigt.

Christoph Schmitt-Maaß studierte Neuere deutsche Literatur und Medien sowie allgemeine und vergleichende Religionswissenschaft in Marburg und Zürich. 2007 wurde er an der Universität Basel mit einer Arbeit zur postmodernen Ethnopoese promoviert. Derzeit Habilitation zur deutschsprachigen Rezeption von Fénelons *Télémaque* im 18. Jahrhundert an der Universität Potsdam.

Cristiana Senigaglia, Studium der Philosophie, Studienpreis und Promotion an der Universität Triest mit Auslandsaufenthalt an der LMU München, Forschungsstipendium an der Universität Regensburg, Post-Doc-Stipendium an der Universität Padua, Forschungsstipendium und Lehraufträge an der Universität Triest; Lehrauftrag an der Universität Passau (2012–13). *Arbeitsschwerpunkte*: Ethische und politische Aspekte der klassischen deutschen Philosophie, Moralphilosophie.

Astrid Wagner studierte Wirtschaft und Verwaltung in Bad Waldliesborn und Philosophie und Deutsche Philologie an der Technischen Universität Berlin. Im Jahre 2007 wurde sie ebendort mit einer Arbeit zum Thema *Kognitive Dimensionen ästhetischer Erfahrung. Eine Untersuchung im Ausgang von Kants »Kritik der Urteilskraft«* promoviert. Sie ist wissenschaftliche Mitarbeiterin an der Technischen Universität Berlin.

Max Winter studierte Philosophie und Geschichtswissenschaft in Freiburg im Breisgau und Rom. Im Jahre 2012 wurde er an der Universität Basel mit einer

Arbeit zu Hegels formaler Geschichtsphilosophie promoviert. *Arbeitsschwerpunkte*: Geschichtsphilosophie, Politische Philosophie, Erkenntnistheorie, Deutscher Idealismus

Andreas Woyke studierte Chemie, Physik, Erziehungswissenschaft und Philosophie an der Universität Siegen. 2004 wurde er mit einer Arbeit über die Entwicklung einer aprozessualen Weltdeutung in der abendländischen Geistesgeschichte promoviert. Seit 2006 ist er wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Philosophie der Technischen Universität Darmstadt. *Arbeitsschwerpunkte*: Naturphilosophie, Wissenschafts- und Technikphilosophie, Ideen- und Begriffsgeschichte, Philosophie der Antike, des Mittelalters und der frühen Neuzeit, Religionsphilosophie und Religionskritik.

Matthias Wunsch studierte Philosophie und Informatik an der Technischen Universität Berlin und der Université de Rennes 1 (Frankreich). Seit 2013 ist er Privatdozent an der Bergischen Universität Wuppertal und seit 2014 zugleich wissenschaftlicher Mitarbeiter des interdisziplinären LOEWE-Schwerpunkts »Tier – Mensch – Gesellschaft« an der Universität Kassel.