

Inhaltsverzeichnis

Wibke Ehrmann – Christoph Asmuth

Einleitung, Paradoxien im Denken des Selbst 1

Paul Cobben

Die Todesangst als die Geburt des wirklichen Selbst 7

Frank Engster

Maßgeblichkeit für sich selbst. Die paradoxe Konstitution des Selbst bei
Hegel und Marx 17

Kazimir Drilo

»Werde was du bist«. Teleologie als Wahrheit des Mechanismus in Hegels
Wissenschaft der Logik 33

Cristiana Senigaglia

Einheit und Vielschichtigkeit im Denken. Einige Überlegungen in
Anlehnung an Hegel 49

Guillaume Lejeune

Parakonsistenz des Selbst. Hegels Absolutes im Lichte der polnischen Logik 65

Christian Tewes

Das paradoxe Ich. Zur Antinomie der reflexiven Erfassung präreflexiver
Elemente des Selbst 77

Christopher Zarnow

Selbstbewusstsein und Selbstentzug. Kants Begriff des transzendentalen
Subjekts 91

Emiliano Acosta

»Was vernünftig ist, das ist widersprüchlich und was widersprüchlich ist, das ist vernünftig.«. Widerspruch und Wirklichkeit der Vernunft in Kants Philosophie 111

Ana Carrasco Conde

Die Struktur des Werdens bei Schelling 127

Matthias Wunsch

Putnams anticartesianischer Schritt in die Paradoxie. Warum Gehirne im Tank mit »Ich bin kein Gehirn im Tank« etwas Wahres sagen 135

Nico Nuyens

Nietzsches Kritik des Subjektbegriffs und deren Bedeutung für die Transzendentalphilosophie 147

Henrike Lerch

Einheit im Menschen. Überlegungen zu den Transformationen transzendentalphilosophischer Elemente bei Helmuth Plessner und Ernst Cassirer 159

Christoph Asmuth

Das Selbst des Körpers – der Körper des Selbst 175

Die Autoren 195

Einleitung

Paradoxien im Denken des Selbst

Wibke Ehrmann – Christoph Asmuth

Das Phänomen des Paradoxons ist seit jeher Bestandteil philosophischer Fragestellungen. Nicht nur in der antiken und klassischen Philosophie nimmt das Paradoxon eine Sonderstellung ein – wie ein roter Faden durchzieht die logische Figur auch in ihrer Form als Aporie und Antinomie die Denkgeschichte bis in die Gegenwart. Den Widerspruch zu denken ist offenbar die anspruchsvolle Herausforderung jeder systematischen Position, sofern sie den Bruch mit der Kontingenz überwinden will.

Für den vorliegenden Tagungsband des Forschungsnetzwerks Transzendentalphilosophie/Deutscher Idealismus ist vor allem die methodische Frage nach Subjekt und Selbstbewusstsein, wie sie in der klassischen Philosophie des 18. und 19. Jahrhunderts besondere Bedeutung erhält, von Interesse. Diese Gedankenfigur ist mit gegenwärtigen Problemstellungen verknüpft, durch sie kritisiert, transzient und transformiert worden. Ob Kants Antinomienlehre, Fichtes Grundlegung des sich selbst setzenden Ich, Hegels Formel von der Identität als Identität und Differenz, – das Denken in Systemen, der Anspruch des Absoluten verlangt geradezu nach dem gedanklichen Aushalten von Widersprüchen.

Ein Selbstbewusstsein, welches sich selbst zum Gegenstand macht, kann im Post-Nietzscheanischen Subjektbegriff nur noch als Paradoxie gedacht werden. Diese Aporie, als Folge der Negation von Selbstbezüglichkeit hat ihren Ursprung in einem bürgerlichen Subjektbegriff, welcher unter den Bedingungen heutigen Welt- und Selbstverständnisses einer Reformulierung bedarf. Zahllose Probleme des gegenwärtigen Denkens hängen an der Frage nach dem Selbst, seiner Konstitution und Kondition in der (Post-)Moderne. Welche methodischen Gemeinsamkeiten und Differenzen, welche konkreten und praktischen Konsequenzen gibt es für die im Gegensatz vereinten Subjektbegriffe?

Zeitgenössische Ansätze aus Ethik, politischer Theorie und Geschichtsphilosophie verdeutlichen die Dringlichkeit eines solchen Unternehmens: Der Umgang mit dem Nullpunkt des Subjekts erfordert enorme Flexibilität im Denken und die Akzeptanz des Widerspruchs bezogen auf tradierte Wissensbegriffe. Nicht nur im Zusammenwachsen von kulturellen, religiösen und wirtschaftlichen Strukturen geht es um die Installation eines paradoxen Selbstverständnisses, auch auf der

Ebene der Geschlechterfrage, des sozialen Zusammenlebens im Nationalstaat und des juristischen Umgangs mit faktischen Differenzen in der Rechtsauffassung muss vermehrt der erhöhten Komplexität pluraler Perspektiven Rechnung getragen werden. Die folgenden Beiträge zur 8. Jahrestagung des Internationalen Forschungsnetzwerks Transzendentalphilosophie/Deutscher Idealismus haben sich in besonderer Weise mit dem Thema auseinandergesetzt.

In Paul Cobbens Untersuchung »Die Todesangst als die Geburt des wirklichen Selbst« wird Hegels Begriff der Todesangst erörtert, indem der Widerspruch zwischen Bewusstsein und Selbstbewusstsein vermittelt und überwunden wird. Todesangst kann hier als die spezifische Form der Selbsterfahrung des Organismus in seiner Einheit verstanden werden. Das Selbstbewusstsein hat sich darin selbst zum Gegenstand. Es ist im Anderen als Anderer bei sich. Als institutionelle Wirklichkeit hängt aber der gesellschaftliche Organismus nicht vom (Über-)Leben des Einzelnen ab. Der gesellschaftliche Organismus lebt vielmehr von dem knechtischen Bewusstsein seiner einzelnen Teile. Paul Cobben weist auf die Notwendigkeit eines welthistorisch verstandenen Selbst hin, welches die reine Freiheit im endlosen Prozess der Weltgeschichte historisch immer adäquater zu verwirklichen sucht.

Frank Engster hat mit seinem Beitrag die paradoxe Konstitution des Selbst bei Hegel und Marx an den drei großen Selbstverhältnissen Subjektivität, Sein der Objektivität und der kapitalistischen Gesellschaft untersucht. Dazu bedient er sich der logischen Kategorie des Maßes. Durch das Maß werden Subjekt, Objekt und Gesellschaft sich selbst Gegenstand. Das Selbstbewusstsein soll dabei als das gemeinsame Maß für ein objektives Wissen aus der Erfahrung verstanden werden. Genauso realisiert auch das Geld durch eine maßgebliche Werteinheit die gesellschaftliche Objektivität der Waren und steht für eine überindividuelle Subjektivität, wenn es dieselbe Objektivität, die es durch Werte realisiert, wie in einer bewussten Reflexion begreift. Die eigentliche Pointe des Maßes, so stellt Engster heraus, bestehe darin, dass durch das Selbstbewusstsein, durch den Begriff und durch das Geld mit der Identität der Subjektivität bzw. der Objektivität bzw. der Gesellschaft auf spekulative Weise gerechnet werden kann.

Kazimir Drilo geht es in seiner Untersuchung um einen Perspektivwechsel: Der Übergang von der Stufe des endlichen, vorstellenden auf die Stufe des spekulativen Denkens wird als eine »Umkehr der Denkrichtung« verstanden. Die Idee denkt sich selbst, was nichts anderes bedeutet, als dass das menschliche Wissen von der Freiheit dazu führt, zur Wirklichkeit der Idee, zum Absoluten zu werden. Anhand des Mechanismus- und des Teleologie-Kapitels aus Hegels *Wissenschaft der Logik* erklärt Kazimir Drilo den Übergang von der äußeren in die innere Zweckmäßigkeit als den Umschlagspunkt von der Idee, die wir haben, zu der Idee, die wir sind. Der gewählte Titel seines Vortrags »*Werde was du bist*«. *Teleologie als Wahrheit des Mechanismus in Hegels Wissenschaft der Logik* erklärt sich dann auch aus dem normativen Moment der Wahrheit, welcher die Identität von Begriff und Objektivität herstellt. Die Aufforderung »*Werde, was du bist*« als Aufforderung zu genuin philosophischer Existenz wird als »Arbeit am Begriff« herausgestellt, wenn wir die Freiheit, über die wir nicht verfügen, die uns aber wesentlich eingeschrieben ist, immer wieder prozesshaft vollziehen müssen. Freiheit ist damit nämlich nichts anderes, als das Beisichsein im Anderen.

Daran anschließend widmet sich auch Christiana Senigaglia der Subjektphilosophie Hegels. Ihr Beitrag *Einheit und Vielschichtigkeit im Denken. Einige Überlegungen in Anlehnung an Hegel* befasst sich mit der Spannung zwischen sich auf sich beziehender Einheit und Pluralität der Vermögen oder Tätigkeiten des Denkens, seinen Bezugsobjekten und Sphären. Die Fähigkeit des Denkens, sich auf Anderes zu beziehen, wird durch den Unmittelbaren Bezug auf die Objekte der Erfahrung entdeckt. Erst danach entwickelt sich die kritisch-reflexive Selbstbezüglichkeit des Denkens als Selbsterfahrung der Subjektivität. Christiana Senigaglia stellt heraus, dass das Subjekt das Werden und damit das Anderswerden in sich birgt und es in seinen Momenten der Entwicklung entäußert und verwirklicht. Das Subjekt führt seine Entgegensetzung auf seine innere Entzweiung zurück. Nur das Subjekt selbst kann in sein eigenes Denken eingreifen und Korrekturen bestimmen.

Guillaume Lejeune bietet mit seinem Beitrag einen ungewohnten Blick auf Hegels Philosophie. Er beschäftigt sich mit den Vertretern der polnischen Logik hinsichtlich Hegels Absoluten und kommt zu dem Begriff der Parakonsistenz. Die Schwierigkeit, dass das Selbst in seiner Selbstbezüglichkeit ein Selbst voraussetzt, lässt sich als Paradoxon im Denken des Selbst fassen, welches Hegel mit dem Begriff des Widerspruchs aufzuheben versuchte. Lejeune schlägt vor, mit dem Begriff der Parakonsistenz eine fruchtbare Konfrontation zwischen der formalen Logik und Hegels Theorie des Widerspruchs zu ermöglichen. Bei Hegel ist ein Moment von Inkonsistenz notwendig, um die Negativität zu denken. In der traditionellen Logik gibt es diese Form der Setzung nicht. Um das Selbst zu denken, bedarf es einer Reflexivität der logischen Sätze, welche die Aufhebung des Satzes der Identität und der Nicht-Identität internalisiert. Lejeune attestiert Hegels Denken eine zugrundeliegende Idee von parakonsistenter Logik, welche erst den Begriff des Selbst, als paradoxes Unmittelbares, strukturiert

Christian Tewes fokussiert ebenfalls die Schwierigkeiten der Antinomie der reflexiven Erfassung präreflexiver Elemente des Selbst. Er stellt zunächst systematisch dar, wie sich die Antinomie hinsichtlich einer Genese des Selbstbewusstseins in Beziehung auf- oder Abgrenzung von präreflexiven Bewusstseinsstrukturen erklären lässt. Die genauere Betrachtung des Reflexionsbegriffs und seinen Modifikationen ist dabei von besonderer Bedeutung. Vor allem der Modus der unausdrücklichen Reflexion des Bewusstseins, das Mit-Bewusstsein, scheint bedeutsam für die Selbstbewusstseinsantinomie zu sein. Dieser erscheint dann nämlich als Resultat einer einseitigen Fixierung auf die ausdrückliche, verobjektivierende Reflexion, eine Scheinantinomie hinsichtlich des eigentlichen Problems. Der Nachweis des Selbst als eines paradoxalen müsste dann erst noch erbracht werden.

Mit einer Gewichtung auf Locke und Kant widmet sich Christopher Zarnow der Identität des Subjekts. Bei Kant ist diese in ihrer epistemischen Selbsterfassung begrenzt und von einer grundlegenden Selbstentzogenheit gekennzeichnet. Dieser Rekonstruktion von Kants Begriff des transzendentalen Subjekts stellt er John Lockes Unterscheidung zwischen einer anonymen Hervorbringungssubstanz und einer personalen (Selbst-) Zuschreibungsinstanz von Gedanken zur Seite. So kann er in den beiden Auflagen von Kants Paralogismuskapiteln zwei unterschiedliche Argumentationstypen identifizieren, die Kant in Kritik zur rationalen Psychologie positionieren. Dem folgt eine Erörterung der Frage nach dem Zusammenhang

von Kants Restriktionsthese im Paralogismuskapitel und seiner Theorie der Selbsterkenntnis.

Emiliano Acosta beschäftigt sich anschließend unter dem aussagekräftigen Titel »*Was vernünftig ist, das ist widersprüchlich und was widersprüchlich ist, das ist vernünftig.*« *Widerspruch und Wirklichkeit der Vernunft in Kants Philosophie* mit der Verwandtschaft zwischen Vernunft, Wirklichkeit und Widerspruch in der transzendentalen Philosophie von Kant. Er stellt dabei Kants Antinomien in der *Kritik der reinen Vernunft* in den Mittelpunkt. These seiner Untersuchung ist, dass Kants Philosophie die Natur der Vernunft als eine Art von Widerspruch konzipiert hat und dass diese Art von Widerspruch zur Rechtfertigung des Postulats des Primats der praktischen Vernunft dient. Er zeigt außerdem, dass die Verwandtschaft zwischen den erwähnten Begriffen in der transzendentalen Philosophie von Kant nicht im Stile Hegelschen Denkens konstruiert wird.

Anna Carrasco Conde hat sich in ihrem Text der »Struktur des Werdens bei Schelling« genähert. Das Werden wird hier verstanden als Entfaltung der Epochen des Absoluten. Sie gibt eine Analyse der *Weltalter* (1811, 1813, 1815), um den Begriff des Werdens als Kontinuität der Philosophie Schellings herauszustellen. Als wesentlichstes Strukturelement seines Systems macht sie die Frage nach dem Übergang vom Endlichen zum Unendlichen aus. Demnach sind Absolutes und Werden miteinander verknüpft. Anna Carrasco Conde legt eine dreigeteilte Struktur in Schellings System dar. Mit dieser Perspektive findet sie eine Entwicklungslinie des Schellingschen Denkens und kommt so zu der Behauptung, dass seine Philosophie keine »Philosophie im Werden« ist, sondern vielmehr eine Philosophie, deren Thema »das Werden« ist und dessen Struktur der Form einer Dreiheit folgt.

Matthias Wunsch hat sich das Unternehmen, die mögliche Produktivität von Paradoxien am Beispiel von Putnams Argumentation zu exemplifizieren vorgenommen. Unter dem Titel: *Putnams anticartesianischer Schritt in die Paradoxie. Warum Gehirne im Tank mit »Ich bin kein Gehirn im Tank« etwas Wahres sagen* geht er der Frage nach, welche Konsequenzen sich aus dieser Paradoxie für den epistemologischen Skeptizismus ziehen lassen. Dazu vergleicht Matthias Wunsch zunächst Putnams Konzeption der Gehirne im Tank mit Descartes' Täuschergott-Szenario. Dabei stellt sich heraus, dass Putnams Deutung seines Experiments von Descartes' Parametern erheblich abweicht. Inwiefern das auf Putnams Referenztheorie zurückzuführen ist, die als Kausale Theorie der Referenz von Saul Kripke berühmt wurde, legt Matthias Wunsch schrittweise dar. Davon ausgehend kann er beweisen, warum der Satz »Ich bin kein Gehirn im Tank« für ein Gehirn im Tank durchaus Wahrheitsgehalt besitzt. Eine solche Paradoxie hat Konsequenzen für Aussagen über den epistemologischen Skeptizismus in Form von skeptischen Hypothesen, wie schließlich gezeigt werden kann. Man kann dann von einem epistemologischen Skeptizismus sprechen, der sich dadurch auszeichnet, die These vom Wissen von der äußeren Welt zu negieren.

Nico Nuyens widmet sich in seiner Untersuchung vor allem Nietzsches berühmter Kritik am Subjektbegriff und fragt in diesem Zusammenhang nach dessen Bedeutung für die Transzendentalphilosophie. Nietzsche hat in einer radikalen Abkehr von den tradierten Werten den hergebrachten Subjektbegriff desavouiert. Nuyens sieht hierin eine »Radikalisierung der kantischen Vernunftkritik« im Den-

ken Nietzsches. Die Zerspaltung des Ich drückt sich in der Distanz zwischen dem »Ich« und dem »Selbst« aus. Um sich gedanklich auf einen Pfad abseits des philosophischen Diskurses zu begeben plädiert Nuyens hier für eine Form von metaphorologischem Denken im Sinne des russischen Logikers Afrikan Spir (1837–1890). So betrachtet kann das Subjekt als Metapher oder einfacher Referenzpunkt gedeutet werden und die Dreh- und Angelstellung des transzendentalen Subjekts gerät in enorme systematische Schwierigkeiten, wie der gegenwärtige Diskurs immer wieder deutlich macht.

Henrike Lerch wendet sich der anthropologischen Auseinandersetzung mit der Transzendentalphilosophie zu. In ihrem Vortrag betrachtet sie die Transformationen des transzendentalphilosophischen Subjektbegriffs im Denken Helmuth Plessners und Ernst Cassirers. Ob bei dieser Übersetzungsleistung lediglich Worte ersetzt werden oder tatsächlich inhaltliche und systematische Neuanfänge gemacht werden ist die leitende Frage ihrer Untersuchung. Welche Bedeutung die Übertragung des Subjektbegriffs auf den anthropologischen Begriff vom Menschen hat und wie sich diese Bedeutung vor den jeweiligen theoretischen Horizonten vollzieht ist Gegenstand ihrer weiteren Analyse.

Abschließend beschäftigt sich Christoph Asmuth mit Selbsthabe und Selbstsein, zwei grundlegenden Hinsichten, die aufzeigen, wie der Mensch sich zu sich selbst verhält. Dabei steht die Philosophie des Körpers im Vordergrund. Die soziale Konstruktion des Körpers wird transzendentalphilosophisch und philosophiegeschichtlich erweitert. Selbsthabe und Selbstsein sind zwei Aspekte körperlichen Selbstverhältnisses. Jenseits von Authentizität und Konstruktion ermöglichen Selbstsein und Selbsthabe zugleich den Blick auf eine geschichtliche Evolution von Selbstverhältnissen. Paradox sind sie nur, wenn sie Ausschließlichkeit beanspruchen. In einer methodologischen Perspektive erscheinen sie nicht nur verträglich, sondern – gemessen am Lauf der geschichtlichen Entwicklung – sogar notwendig. Im Mittelpunkt des Beitrags steht daher Descartes. Seine Philosophie wird häufig als ausschließlicher ontologischer Dualismus stilisiert. Indes verkennen solche Interpretationen, welchen eminent methodenkritischen Ansatz Descartes vertritt. Unter diesem Aspekt ist die Neuzeit, vor allem aber das Anliegen Descartes', gegen jene Interpretationen in Schutz zu nehmen, die in seinem philosophischen Bemühen, den Kardinalfehler einer den Menschen aufspaltenden und entfremdenden Theoriebildung erkennen wollen.

Mit dem vorliegenden Band legen wir ein Panorama von Ansätzen vor, die schlaglichtartig ein komplexes Feld erleuchten. Die Selbstbezüglichkeit der Subjektivität, sei diese transzendentalphilosophisch, idealistisch oder sprachphilosophisch gewendet, kommt nicht ohne Reflexionen und Untersuchungen über die Rolle der Paradoxalität von Selbstaussagen aus. Der Zirkel einwand gehört zu den ersten, wichtigsten und sicher kardinalen Kritikpunkten gegenüber einer Philosophie des Subjekts. Andererseits wird der Zirkel häufig einfach eingeräumt und dann produktiv für eine Subjekttheorie verwendet. Die Zirkularität ist dann kein Einwand gegen, sondern ein Argument für die Philosophie der Subjektivität. Eine konsequente Philosophie der Immanenz bleibt auf sich selbst als Grund verwiesen. Und insofern sie alle Transzendenz des Seins negiert, kommt sie stets auf sich zurück – als Grund.

Freilich lässt sich gegen eine Philosophie, die vom Subjekt ausgeht oder es in den Mittelpunkt rückt, nicht bloß empirisch argumentieren. Dennoch dürfte sich unschwer erkennen lassen, dass sich – vielleicht nicht das Subjekt, was auch immer man darunter verstehen mag – verändert hat, sicher aber das Sprechen und Nachdenken über das Subjekt. Diese historische Distanzierung erlaubt es, den vorliegenden Band zugleich als einen Beitrag zur Selbstverständigung des Menschen unter den Bedingungen der Gegenwart zu lesen. Denn in der Abgrenzung von Vergangenen steckt der Keim der Selbstverortung. Diese Form der Selbstverständigung über die eigene Position als »paradoxes Subjekt« erscheint uns nicht nur interessant und bestenfalls innovativ zu sein, sondern sogar notwendig.

Mai 2015

Wibke Ehrmann – Christoph Asmuth

Die Todesangst als die Geburt des wirklichen Selbst

Paul Cobben

1 Einleitung

Das Selbst ist ein in sich widersprüchlicher Begriff. Denn einerseits unterscheidet es sich gerade als Selbst von allem, was nicht-Selbst ist, d. h. vom Anderen oder vom anderen Selbst. Andererseits geht jedoch das Selbst in diesem Unterschied als Selbst zu Grunde, weil jede äußere Bestimmung das Selbstsein des Selbst beeinträchtigt. Einerseits scheint das Selbst sich nur als Substanz denken zu lassen, andererseits scheint das als Substanz gedachte Selbst jede Bestimmtheit auszuschließen. In der *Phänomenologie des Geistes* erörtert Hegel diesen Widerspruch als den Unterschied zwischen Bewusstsein und Selbstbewusstsein. Auf der Ebene des Bewusstseins untersucht er, ob das Selbst sich mit natürlicher Bestimmung verbinden lässt, und auf der Ebene des Selbstbewusstseins, ob das Selbst sich als reine Selbstbeziehung denken lässt, d. h. als ein Selbst, das jede Beziehung zum Anderen ausschließt. In meinem Vortrag werde ich den Begriff der Todesangst erörtern, in dem der Widerspruch zwischen Bewusstsein und Selbstbewusstsein vermittelt und überwunden wird. Das Paradoxon des Selbst stirbt in der Todesangst. Es wird sich herausstellen, dass dieses Paradoxon das Paradoxon zwischen einerseits der Unendlichkeit und Unsterblichkeit des Geistes und andererseits der Endlichkeit und Sterblichkeit des Körpers ist. Die Todesangst vermittelt zwischen Sterblichkeit und Unsterblichkeit.

2 Bewusstsein: die Einheit in lebloser Natur

Ein Selbst, das sich zur natürlichen Wirklichkeit verhält, das Selbst, das Hegel Bewusstsein nennt, bestimmt sich in diesem Verhältnis. Es fragt sich jedoch, wie sich diese Bestimmung genau denken lässt. Denn insofern die Bestimmung des Selbst sich nur als ein Unterschied zur natürlichen Bestimmtheit ausdrückt, wird das Selbst durch sie untergraben. Die natürliche Bestimmtheit ist, was sie nur im Unterschied zur anderen natürlichen Bestimmtheit ist, und geht daher in eine Vielheit über. Folglich geht auch das Selbst, das sich im Unterschied zur natürli-

chen Bestimmtheit bestimmen lässt, in eine Vielheit über und geht als Selbst zu Grunde.¹ Deswegen kann das Selbst sich ausschliesslich im Verhältnis zur Natur bestimmen, wenn auch die Natur ein Selbst ist. Nur dann erscheint das Selbst als Selbst und überlebt seine Erscheinung.

Um als Selbst zu erscheinen, muss die Natur sozusagen zum Leben kommen, d. h. sie muss ihre Vielheit zur Einheit bringen. Aber kann sie das? Die elementare Einheit der Natur könnte sich als ein Ding von vielen Eigenschaften² bezeichnen lassen, als die vielen Naturbestimmtheiten, die als Eigenschaften in einem Ding ihre Einheit haben. Eine solche Einheit hat jedoch keine Dauerhaftigkeit. Das Ding interferiert mit anderen Dingen und erodiert. Das Ding ist so wenig ein Selbst, dass es nicht im Stande ist, sich aktiv als Ding zu behaupten. Es sind äußere Kräfte, die das Ding vernichten. Das Ding überlebt nur als Begriff, nicht als natürliches Ding.

Nicht das Ding, sondern vielmehr die äußeren Kräfte, die das Ding vernichten, scheinen ein geeigneter Kandidat zu sein, die Natur als Selbst zu denken.³ Von den natürlichen Kräften kann man sagen, dass sie sich äußern. Sie scheinen deshalb ein Selbst zu haben, das sich aktiv verwirklicht und nicht von äußeren Mächten abhängig ist. Die Konzeption der Natur als eine Vielheit von Kräften ist jedoch nicht kompatibel mit der Konzeption der Natur als eine Vielheit von Dingen. Die Schwerkraft zum Beispiel wird an einer Punktmasse ausgeübt. Sie manifestiert sich, weil die Punktmasse im Verlauf der Zeit einer Ortsveränderung unterworfen ist. Die Einheit der Schwerkraft, die sich hier äußert, ist jedoch nicht die Einheit der Punktmasse, die bewegt wird. Die Einheit der Kraft ist vielmehr die Einheit einer anderen Punktmasse, nämlich die als Punktmasse konzipierte Erde. Die Schwerkraft lässt sich daher nur als ein Verhältnis zwischen zwei Punktmassen deuten. Die eine Punktmasse, die Erde, ist die in sich zurückgedrängte Kraft, die Einheit der Kraft, die sich nicht manifestiert; die andere Punktmasse, die durch die Erde angezogen wird, bringt die Manifestation der Schwerkraft zum Ausdruck, nämlich in ihrer Ortsveränderung.

Dennoch lässt sich nicht die Schlussfolgerung ziehen, dass die als Punktmasse verstandene Erde das Selbst der Schwerkraft sei. Denn das Verhältnis zwischen den zwei Punktmassen ist vollkommen symmetrisch. (Hegel spricht hier vom Spiel der Kräfte.⁴) Wenn behauptet wird, dass die erste Punktmasse durch die als Punktmasse verstandene Erde angezogen wird, dann kann, umgekehrt, ebenso gut behauptet werden, dass die als Punktmasse verstandene Erde durch die erste Punktmasse angezogen wird. Im letzten Fall ist nicht die Erde, sondern die erste Punktmasse die

¹ G. W. F. Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg: 1980, S. 69: »[...] und wird in aller sinnlichen Gewißheit in Wahrheit nur diß erfahren, was wir gesehen haben, das *dieses* nemlich als ein *allgemeines*, das Gegentheil dessen, was jene Behauptung allgemeine Erfahrung zu seyn versichert«.

² *Ibid.*, S. 71.

³ *Ibid.*, S. 84: »Diese Bewegung ist aber dasjenige was *Krafft* genannt wird; das eine Moment derselben, nemlich sie als Ausbreitung der selbstständigen Materien in ihrem Seyn ist ihre *Aeußerung*; sie aber als das Verschwundenseyn derselben ist die in sich aus ihrer Aeuserung *zurückgedrängte*, oder die *eigentliche Krafft*«.

⁴ *Ibid.*, S. 86.

in sich zurückgedrängte Kraft, d. h. die Einheit der Kraft. Das Selbst der Kraft lässt sich also nicht objektiv bestimmen. Es ist vom Gesichtspunkt des Geistes abhängig, welche Punktmasse als in sich zurückgedrängte Kraft verstanden wird.

Der Versuch, in der physischen Natur ein Selbst zu finden, ist misslungen. Wenn dieses Selbst als Naturkraft verstanden wird, stellt sich heraus, dass die Einheit der Kraft und ihre Äußerungen auseinanderfallen. Es ist von einem äußeren Geist abhängig, wie Einheit und Äußerungen zusammengenommen werden. Das Selbst der physischen Natur bleibt vom subjektiven Gesichtspunkt abhängig. Das geistige Selbst kann sich deshalb nur zur natürlichen Welt als einem Selbst verhalten, wenn es dieses Selbst selbst in die Natur hinein projiziert hat. Die Verwirklichung des Selbst lässt sich nur als Selbstbestimmung denken.⁵ Das als Spiel der Kräfte gedachte natürliche Selbst hat sein Selbst außer sich.

3 Die Einheit in der lebenden Natur

Das Paradoxon des Selbst lässt sich jetzt formulieren als das Dilemma, dass das Selbst entweder als ein wirkliches, natürliches Selbst gedacht wird, das sein Selbst außer sich hat, oder als ein geistiges Selbst, das sein Selbst nicht außer sich hat, sondern das subjektiv, unwirklich ist. Um dieses Dilemma zu überwinden, ist es der Mühe wert zu untersuchen, ob vielleicht das lebendige Selbst als ein natürliches Selbst gedacht werden kann, das sein Selbst nicht außer sich hat. Schließlich hat schon Aristoteles das Leben als den Prozess der Selbstverwirklichung verstanden. Der Organismus ist zuallererst ein lebendiges Ding. Wie das leblose Ding wird auch der Organismus durch äußere Kräfte überwältigt und geht als Selbst zugrunde. Aber der Prozess des Lebens lässt sich ebenso als ein Spiel der Kräfte rekonstruieren. Dass der Organismus überhaupt als Ding identifiziert werden kann, hat (genau wie im Falle des leblosen Dinges) mit einem relativen Gleichgewicht zwischen Kräften zu tun. Dieses Gleichgewicht wird jedoch zerstört durch äußere Kräfte. Am Ende bewirkt die Erde, als die in sich zurückgedrängte Kraft, dass das (lebende oder leblose) Ding seine eigene Einheit verliert und wieder zurückkehrt zur umfassenden Einheit der Erde⁶ (die Hegel auch »das allgemeine Leben«⁷ nennt). Aber das lebende Ding ist im Stande, diese Zerstörung aufzuschieben: die Handlungen des Organismus sind auf Selbsterhaltung gerichtet. Diese Handlungen lassen sich wiederum als Spiele der Kräfte analysieren. Diesmal ist jedoch nicht die Erde, sondern der Organismus die in sich zurückgedrängte Kraft. Die Kräfte stellen sich in den Dienst der Einheit des Organismus, nicht der Einheit der Erde.

⁵ Ibid., S. 102: »Der *nothwendige Fortgang* von den bisherigen Gestalten des Bewußtseyns, welches ihr wahres ein Ding, ein anderes war, als sie selbst, drückt eben diß aus, daß nicht allein das Bewußtseyn vom Dinge nur für ein Selbstbewußtseyn möglich ist, sondern daß diß allein die Wahrheit jener Gestalten ist«.

⁶ Ibid., S. 106: »Diese *Verkehrung* aber ist darum wieder die *Verkehrtheit an sich selbst*; was aufgezehrt wird, ist das Wesen; die auf Kosten des Allgemeinen sich erhaltende, und das Gefühl ihrer Einheit mit sich selbst gebende Individualität hebt gerade damit *ihren Gegensatz des Anderen, durch welch sie für sich ist, auf*«.

⁷ Ibid., S. 106.

Der Organismus kann seine Zerstörung nur aufschieben und wird früher oder später sterben. In diesem Sinne gilt der Organismus nicht als die Verwirklichung des Selbst. Aber andererseits ist das Selbst des Organismus, im Gegensatz zum Selbst der Naturkräfte, nicht nur eine subjektive Projektion des geistigen Selbst. Die vielen Spiele der Kräfte haben die Einheit des Organismus zum Resultat. Praktisch stehen die vielen Kräfte in einer Einheit, die sich nicht aus dem Begriff der Kraft deduzieren lässt. Es fragt sich, wie diese Einheit begründet werden kann. Weshalb kann der Organismus als eine in sich zurückgedrängte Kraft verstanden werden, in der viele Spiele der Kräfte eine Einheit haben? Im Gegensatz zum leblosen Ding hat der Organismus eine Einheit, die nicht unmittelbar vorgefunden werden kann. Der Organismus ist das Resultat eines Gattungsprozesses. Die Einheit des Organismus lässt sich daher erst im Rahmen dieses Gattungsprozesses begründen.⁸

Auch den Gattungsprozess kann man als ein Spiel der Kräfte analysieren. Nicht als das Spiel zwischen Organismus und Erde, sondern als das Spiel zwischen geschlechtlichen Organismen. Jeder Organismus ist ein Gattungswesen, d. h. er ist das besondere Exemplar einer allgemeinen Gattung. Dass dies der Fall ist, kommt jedoch nicht am besonderen Exemplar zur Erscheinung, sondern erst im Gattungsverhältnis zwischen zwei geschlechtlich unterschiedlichen Exemplaren. In diesem Verhältnis erscheint die Gattung einerseits in ihrer Besonderheit, nämlich als dem männlichen und weiblichen Organismus, und andererseits in ihrer Allgemeinheit, nämlich in den sexuellen Handlungen zwischen diesen Organismen. Wenn diese Handlungen zur Nachkommenschaft führen, hat sich explizit herausgestellt, dass das besondere Exemplar der Gattung das allgemeine Gattungsverhältnis zum Ausdruck bringt. In der Reproduktion der Gattung hat die Natur also ihr eigenes Selbst. Die Gattung ist die in sich zurückgedrängte Kraft, die sich in und durch ihren Reproduktionsprozess zum Ausdruck bringt. Dieses Selbst existiert jedoch nur praktisch: die natürliche Gattung hat kein Bewusstsein von sich als Gattung. Das heißt, dass das Selbst in der Gattung die Sterblichkeit des einzelnen Exemplars zwar überwunden hat, aber noch keine wahre Unsterblichkeit erreicht hat. Das Selbst der Gattung bleibt noch an die »schlechte« Unendlichkeit der fortwährenden Reproduktion gebunden. Diese praktische Reproduktion unterscheidet sich noch vom selbstbewussten Begriff der Gattung. Das Selbst der Gattung weiß sich noch nicht als Selbst und existiert nur in seiner Erscheinung. Auf der Ebene der leblosen Natur bleibt die in sich zurückgedrängte Kraft, die Kraft als Einheit, von ihrer Erscheinung unterschieden. Sie ist von dem Gesichtspunkt des Wissenschaftlers abhängig: die Einheit des Naturgesetzes ist in seinem Kopf, nicht in der Natur. Auf der Ebene der lebendigen Gattung erscheint die in sich zurückgedrängte Kraft, die Einheit der Gattung, in der Natur. Die Gattung erscheint in den gesetzmäßigen Handlungen des Organismus: im instinkartigen Handeln, das die Nachkommenschaft zum Resultat hat. Im Nachkommen kommt die Einheit der Gattung praktisch zum Ausdruck: es wird expliziert, dass das besondere

⁸ Ibid., S. 106: »Die einfache Substanz des Lebens also ist die Entzweyung ihrer selbst in Gestalten, und zugleich die Auflösung dieser bestehenden Unterschiede; und die Auflösung der Entzweyung ist ebensoschr Entzweyen oder ein Gliedern«.

Exemplar der Gattung aus der allgemeinen Gattungsbeziehung (der Geschlechtsbeziehung) resultiert. Der Begattungsakt ist jedoch in seinem Resultat verschwunden. Der Nachkomme weiß sich nicht als Gattungswesen, sondern drückt sein Gattungswesen-Sein nur praktisch aus in seiner eigenen Reproduktion. Die Gattung als Gattung, d. h. die Gattung als gekannte Einheit, existiert lediglich für ein Selbstbewusstsein, das außerhalb der natürlichen Gattung fällt. Es ist also der Mühe wert, zu untersuchen, ob das Selbst der Natur sich vielleicht explizit manifestiert in einer Gattung, die auch selbstbewusst ist, d. h. in der selbstbewussten Gattung.⁹ Die selbstbewusste Gattung, das *animal rationale*, wird von Aristoteles als eine gesellschaftliche Gattung konzipiert. Die selbstbewusste Gattung hat ihr Gattungswesen in einer zweiten Natur objektiviert: im gesellschaftlichen Organismus des Staates. Die Reproduktion der Gattung hat hier die Form der institutionellen Reproduktion, der Reproduktion des Staates. Die natürlichen Gesetze des Instinkts sind in die selbstbewussten Gesetze des Staates transformiert. Das Gattungshandeln äußert sich im Handeln des Staatsbürgers, der in seinem Handeln das gekannte Gesetz des Staates zum Ausdruck bringt.¹⁰

Im Staatsbürger vereinigt sich deshalb die in sich zurückgedrängte Kraft der Gattung (das gekannte Gesetz des Staates) mit der Äußerung dieser Kraft (das Handeln als Staatsbürger). Im Staatsbürger scheint die Natur ein Selbst gefunden zu haben, das sich unmittelbar als dieses Selbst weiß. Im gesellschaftlichen Organismus ist das natürliche Selbst unmittelbar wirklich und sich als diese Wirklichkeit bewusst.

Obwohl die Natur im gesellschaftlichen Organismus ein autonomes, substantielles Selbst gefunden zu haben scheint, lässt sich dieses Selbst jedoch noch immer nicht als die Verwirklichung des geistigen Selbst denken. Denn gerade weil der gesellschaftliche Organismus ein wirkliches Selbst ist, geht seine vermeintliche Autonomie zu Grunde. Das Gesetz des Staates ist ein bestimmtes Gesetz, es repräsentiert eine bestimmte Tradition, die anderen Traditionen gegenübersteht. Die Autonomie des Staates stirbt in seinem Verhältnis zu anderen Staaten.¹¹ Das geistige Selbst, das sich im Staat zu verwirklichen sucht, verliert seine Einheit in den vielen Traditionen, in denen der gesellschaftliche Organismus erscheinen kann. Aber nichtsdestoweniger haben die oben stehenden Betrachtungen in Bezug auf die natürliche und die selbstbewusste Gattung den Weg gewiesen, wie die Verwirklichung des geistigen Selbst sich prinzipiell denken lässt.

⁹ Ibid., S. 107: »Diß andere Leben aber, für welches die *Gattung* als solche und welche für sich selbst Gattung ist, das Selbstbewußtseyn, ist sich zunächst nur als dieses einfache Wesen, und hat sich als *reines Ich* zum Gegenstande.«

¹⁰ Ibid., S. 253: »Um dieser Einheit willen ist die Individualität reine Form der Substanz, die der Inhalt ist, und das Thun ist das Uebergehen aus den Gedanken in die Wirklichkeit, nur als die Bewegung eines wesenlosen Gegensatzes, dessen Momente keinen besondern von einander verschiedenen Inhalt und Wesenheit haben.« S. 253.

¹¹ Ibid., S. 260: »Wie vorhin nur Penate im Volksgeiste, so gehen die *lebendigen* Volksgeister durch ihre Individualität, itzt in einem *allgemeinen* Gemeinwesen zu Grunde [...]«.

4 Die Verwirklichung des körperlichen Selbst

Wir wissen, dass das geistige Selbst, das sich zur Natur verhält, als Selbstbeziehung gedacht werden muss. Als reine Selbstbeziehung hat das Selbst jedoch nicht das Bewusstsein, sich zur Natur zu verhalten. Das Verhältnis zur Natur lässt sich deshalb nur von der Außenperspektive her verstehen: wir müssen annehmen, dass das geistige Selbst auch einen Körper hat, ohne dies als solches zu wissen. Der Körper meldet sich dem Selbst nur negativ: als Organismus ist der Körper auf die äußere Natur bezogen. Insofern das geistige Selbst diese Bezogenheit erfährt, wird sein Selbstbild untergraben: es stellt sich heraus, dass das Selbst auf Anderes bezogen ist. Dadurch geht das Selbst als Selbst zu Grunde. Dieser Untergang lässt sich nicht vermeiden im Versuch, das Andere, auf das das Selbst sich bezieht, zu vernichten. Denn diese Vernichtung würde die Vernichtung des Körpers und deshalb den Tod des Selbst bedeuten. Der Untergang des körperlichen Selbst kann nur abgewehrt werden, wenn das Selbst in seinem Verhältnis zur Natur unmittelbar seine Selbstbeziehung erfahren kann. Zunächst scheint dies unmöglich zu sein. Hegels These ist jedoch, dass die Todesangst sich als eine solche Erfahrung explizieren lässt.

Wir haben den Lebensprozess des Organismus als ein Spiel der Kräfte beschrieben: die eine Kraft ist der Organismus, die andere die Erde. Im Moment der Todesangst ist dieses Spiel zum Stehen gekommen. Denn einerseits repräsentiert die Erde die absolute Macht des Todes. Es hat sich endgültig herausgestellt, dass der Organismus die Macht des Todes nicht überwinden kann. In Begriffen des Spiels der Kräfte ausgedrückt, bedeutet dies, dass die Erde die in sich zurückgedrängte Kraft ist, die dafür verantwortlich ist, dass die Kräfte, die den Organismus zusammenhalten, sich äußern, so dass der Organismus am Ende zu Grunde geht. Gerade weil *Todesangst* erfahren wird, wird gefühlt, dass der Organismus der Macht der Erde nicht widerstreben kann. Andererseits ist der Organismus in der *Todesangst* noch nicht gestorben. Zugleich ist er jedoch nicht ohne weiteres lebendig. Der lebende Organismus ist die in sich zurückgedrängte Kraft, die sich in den Lebensfunktionen des Organismus äußert. In diesen Lebensfunktionen werden die destruktiven Kräfte, die unter Einfluss der Erde auf den Organismus ausgeübt werden, sozusagen kompensiert oder behindert. Das Resultat ist, dass der Organismus nicht zerstört wird, sondern sich behaupten kann. Im Moment der Todesangst ist die Übermacht der Erde so stark, dass der Organismus nicht länger im Stande ist, seine besonderen Lebensfunktionen zu äußern. Die besonderen Handlungen werden in die allgemeine Flüssigkeit des Organismus als die in sich zurückgedrängte Kraft zurückgedrängt. »Alles Fixe« hat im Organismus »gegeben«,¹² d. h. alle Besonderheit ist in die Allgemeinheit des Organismus aufgenommen. Die Todesangst ist deshalb eine spezifische Form der Selbsterfahrung. Während der Organismus seine Wirklichkeit zuvor in den vielen besonderen Lebensfunktionen erlebte, so erfährt er sich in der Todesangst als eine Einheit. Die Erfahrung der Todesangst ist deshalb die Erfahrung von sich als in sich zurückgedrängte Kraft.¹³ Die Erfahrung

¹² Ibid., S. 114.

¹³ Ibid., S. 114; »[...] sie (=die Knechtschaft, P. C.) wird als in sich *zurückgedrängtes* Bewußtseyn in sich gehen, und zur wahren Selbstständigkeit sich umkehren«.

von sich als in sich zurückgedrängte Kraft ist die Form, in der die Übermacht der Erde als in sich zurückgedrängte Kraft erfahren wird. Weil die Allgemeinheit des Organismus in der Todesangst unmittelbar mit ihrer Besonderheit zusammengeschlossen ist, lässt die Todesangst sich auch als die Erfahrung beschreiben, in der der Organismus sich als Gattungswesen erlebt: In der Todesangst wird das Leben als Leben erfahren, als das besondere Leben, das unmittelbar Ausdruck der allgemeinen Gattung ist. Die Erfahrung der Todesangst ist die in sich zurückgedrängte Kraft, die ihr Gesetz nicht in einem äußeren Bewusstsein hat, sondern unmittelbar in sich erlebt.

Jetzt lässt sich die Schlussfolgerung ziehen, dass die mögliche Wirklichkeit des Selbstbewusstseins nur im Verhältnis zur Todesangst gedacht werden kann. Erst in diesem Verhältnis hat das als reine Selbstbeziehung verstandene Selbstbewusstsein sich zum Gegenstand, nämlich als die wirkliche Selbstbeziehung der Todesangst. Von der Außenperspektive her lässt sich sagen, dass das Selbstbewusstsein hier in dem Anderen als Anderer bei sich ist. Der Organismus unterscheidet sich als ein Selbst explizit vom Selbst des Selbstbewusstseins. Aber zugleich ist das Selbstbewusstsein im Anderen bei sich, denn es kann sein Selbst im Selbst des Organismus wiedererkennen. Dem Organismus gegenüber erscheint das Selbstbewusstsein als transzendente Offenheit: seine innere Struktur der Selbstbeziehung spiegelt die innere Selbstbeziehung des Organismus und bringt diese zum Begriff.

Die Erfahrung der Todesangst kommt erst als eine äußere Erfahrung zum Fürsichsein. Anlass der Todesangst kann ein übermächtiges, äußeres Selbstbewusstsein sein. Durch dieses andere Selbstbewusstsein wird die in sich zurückgedrängte Kraft der Erde als die in sich zurückgedrängte Kraft der Gattung erfahren. Das andere Selbstbewusstsein kann deshalb als die Repräsentation der in sich zurückgedrängten Macht der Erde zur Geltung kommen. Als diese Repräsentation ist das andere Selbstbewusstsein der Herr, in dem das erste Selbstbewusstsein sich als das Wesen des Organismus vorstellt. In der Vorstellung des Herrn ist die absolute Übermacht der Erde als eine geistige Macht zum Fürsichsein gekommen.¹⁴ In seiner Anerkennung des anderen Selbstbewusstseins als Herr erkennt das erste Selbstbewusstsein selbst das Wesen des Organismus zu sein.

In der Todesangst des Organismus wird die Macht des Todes, des absoluten Herrn, innerlich erfahren. In der Anerkennung des anderen Organismus als Herrn, wird die Macht des Todes im anderen Selbstbewusstsein vorgestellt und als das eigene Wesen anerkannt. Dadurch ist die Macht des Todes, die in sich zurückgedrängte Kraft der Erde, objektiviert und internalisiert. Der Herr ist die objektive Vorstellung der in sich zurückgedrängten Kraft, die als das eigene Wesen anerkannt wird.

Die Anerkennung des Herrn vollzieht sich zuallererst nur praktisch. Der Ausgangspunkt ist das Spiel der Kräfte, das in der Erkennung zum Stehen gekommen scheint. Die innerlich erfahrene, in sich zurückgedrängte Kraft wird im Herrn

¹⁴ Ibid., S. 245: »[...] das *elementarische* Individuum, welches die Individualität, die sich von dem Elemente losreißt, und die ihrer bewußte Wirklichkeit des Volks ausmacht, in die reine Abstraction als in sein Wesen ebenso zurückreißt, als es ihr Grund ist. – Wie diese Macht sich am Volke selbst sich darstellt, wird sich noch weiter entwickeln«.

objektiv repräsentiert. Das Verhältnis zwischen dem Selbstbewusstsein und dem Herrn ist jedoch keineswegs symmetrisch. Hatte das Selbstbewusstsein anfangs die absolute Macht des Todes erfahren, jetzt wird diese Macht von dem Herrn repräsentiert. Der Herr ist deswegen die größere Kraft, gegen die das Selbstbewusstsein keinen Widerstand leisten kann. Der Herr ist die in sich zugedrückte Kraft, im Verhältnis zu der das Selbstbewusstsein als die Kraft fungiert, die sich äußert. Die Kraftäußerung des Selbstbewusstseins würde zu seinem Tode führen, zu seiner Wiedervereinigung mit dem Organismus der Erde, wenn der Herr mit der Macht des Todes identisch wäre. Aber der Herr unterscheidet sich von der Macht des Todes. Im Herrn hat das Selbstbewusstsein die Macht des Todes zu seiner Vorstellung gemacht. Die Einheit, der die in sich zurückgedrückte Kraft des Herrn das Selbstbewusstsein unterwirft, ist deshalb nicht die Einheit der Erde, sondern die Einheit eines vorgestellten, gesellschaftlichen Organismus. Das Selbstbewusstsein äußert sich im Dienste dieses gesellschaftlichen Organismus und ist in dieser Rolle der Knecht.

Im Dienen des Herrn hat das Selbstbewusstsein seinen Tod aufgeschoben. Zwar ist der natürliche Organismus im Knecht gestorben, aber zugleich als gesellschaftlicher Organismus unmittelbar wiederauferstanden. Der gesellschaftliche Organismus ist eine institutionelle Wirklichkeit, die nicht vom Leben des einzelnen Selbstbewusstseins abhängig ist. Einzelne Selbstbewusstseine können sterben, aber solange es Selbstbewusstseine gibt, die ihre institutionelle Rolle als Knecht erfüllen, überlebt der gesellschaftliche Organismus.

Die Macht des Herrn unterscheidet sich von der Macht, die Hobbes dem Leviathan zuerkennt. Zwar ist der Herr, wie der Leviathan, die gesellschaftliche Macht, die sich an die Stelle der Macht des Todes gestellt hat, aber anders als der Leviathan gründet die Legitimität des Herrn nicht in seinem Vermögen, das physische Überleben besser als im Naturzustand sicherzustellen. Der Herr hat nur Legitimität, insofern er das freie Wesen des Selbstbewusstseins repräsentiert. Der Knecht dient dem Herrn, weil er seinem eigenen freien Wesen zu dienen meint. Zwar hat dieses Dienen anfangs die Form, dass einem äußeren Gesetzgeber praktisch gedient wird, aber im Dienen bildet der Knecht sich und erwirbt die Einsicht, selbst sein Herr zu sein.¹⁵ Dann hat der Knecht verstanden, dass die Macht der Natur keine äußere Macht ist, der er sich unmittelbar (als der Macht des Todes) oder mittelbar (als der Macht des Herrn) unterwerfen muss. Der Knecht lernt, sich als das Wesen der Natur zu verstehen, das in seinem Handeln nichts Anderes verwirklicht als seinen eigenen Begriff. Anders als der Untertan des Leviathans ist der Knecht wesentlich frei: am Ende weiß er sich als der Gesetzgeber des gesellschaftlichen Organismus.

Insofern der frei gewordene Knecht seine Freiheit nur innerhalb des gesellschaftlichen Organismus verwirklichen kann, ist seine Freiheit noch beschränkt. Seine Freiheit ähnelt der Freiheit der griechischen Bürger im Aristotelischen Staat. Das Gesetz ist frei, weil es ein menschliches Gesetz ist. Das individuelle Selbst-

¹⁵ Ibid., S. 114: »Das Gefühl der absoluten Macht aber überhaupt, und im einzelnen des Dienstes ist nur die Auflösung *an sich*, und ob zwar die Furcht des Herrn der Anfang der Weisheit ist, so ist das Bewußtseyn darin *für es selbst*, nicht das *fürsichseyen*. Durch die Arbeit kömmt es aber zu sich selbst«.

bewusstsein muss sich jedoch der gegebenen Tradition des Gesetzes unterwerfen. Weil das Selbstbewusstsein in der Todesangst erfahren hat, dass seine Freiheit den kontingenten Organismus transzendiert, muss das menschliche Gesetz näher entwickelt werden. Dieses Gesetz muss so bestimmt werden, dass es der reinen Freiheit des Selbstbewusstseins entspricht, der Freiheit, die jede Bestimmtheit transzendiert. Reine Freiheit und gesellschaftliche Freiheit müssen sich als kompatibel denken lassen. Nach Hegel löst sich dieser vermeintliche Widerspruch erst auf der Ebene der Weltgeschichte. Das menschliche Gesetz muss seine institutionelle Differenzierung so weit entwickelt haben, dass das Selbstbewusstsein, das sich in ihm verwirklicht, nicht nur weiß, dass es seine Freiheit im gesellschaftlichen Organismus nur auf eine bestimmte historische Weise verwirklichen kann, aber auch, dass es die Weltgeschichte als den endlosen Prozess verstehen kann, in dem man versucht, die reine Freiheit immer adäquater zu verwirklichen. Erst als dieses welthistorische Selbst ist das Selbst wirklich.

Gegen Hegel muss eingewendet werden, dass die adäquate Wirklichkeit des Selbst nur eine regulative Idee ist. Das wirkliche Selbst hat die Todesangst immer schon erfahren und sie in der Anerkennung des Herrn institutionalisiert. Die Wirklichkeit des Herrn im Staat bedeutet, dass die Freiheit des Selbst keine Fiktion ist. Im Staat hat das Selbst seine Freiheit immer schon auf eine bestimmte Weise verwirklicht. Gerade in ihrer bestimmten, historischen Verwirklichung bleibt meine Freiheit beschränkt. Die sittlichen Verhältnisse, in denen das Selbst lebt, bieten ihm das Glück, seine Freiheit mehr oder weniger verwirklichen zu können. Weil die sittlichen Verhältnisse historisch gegeben sind, ist diese Verwirklichung jedoch begrenzt. Von adäquater Verwirklichung kann nur die Rede sein, wenn die Institutionen der Sittlichkeit so weit ausdifferenziert sind, dass das Selbst Einsicht in seine historischen Beschränkungen hat (und nicht weil diese historischen Beschränkungen sich aufheben lassen). Diese Einsicht macht klar, dass das Selbst hoffen kann, seine Freiheit immer besser zu verwirklichen. Diese Hoffnung ist jedoch keine Erkenntnis.

Literaturverzeichnis

G. W. F. Hegel: *Phänomenologie des Geistes*. Hamburg: 1980.

Maßgeblichkeit für sich selbst

Die paradoxe Konstitution des Selbst bei Hegel und Marx

Frank Engster

Ein »Selbst« konstituiert sich durch eine Verlegenheit: dass es sich *als* ein Selbst identifizieren muss oder, noch tautologischer formuliert, *dass* es sich selbst identifiziert. Die Verlegenheit besteht offensichtlich darin, dass das Selbst sich von sich trennen und zugleich auf sich zurückkommen muss, damit durch diese (Selbst-)Reflexion das Selbst allererst eintritt. Wie ist das möglich? Wie gerät dasjenige Selbst außer sich, das dadurch erst auf sich zurückkommen und allererst zum Selbst *werden* kann? Wie tritt das Selbst in dieses paradoxe Verhältnis-mit-sich?

Diese paradoxe Konstitution soll mit Hegel und Marx an den drei großen Selbstverhältnissen schlechthin ausgewiesen werden, nämlich an der *Subjektivität*, am *Sein der Objektivität* und an der *kapitalistischen Gesellschaft*. Die Subjektivität entwickelt Hegel in der *Phänomenologie des Geistes (PhdG)*, das Selbstverhältnis der Objektivität in der Seinslogik der *Wissenschaft der Logik (WdL)*, das Selbstverhältnis der kapitalistischen Gesellschaft entwickelt Marx im *Kapital*.

Alle drei Selbstverhältnisse eint dieselbe Pointe: Sie treten durch ein ausgeschlossenes Drittes ein. Dieses ausgeschlossene Dritte ist *das Maß*: Hegel und Marx beginnen ihre drei großen Werke damit zu zeigen, dass, damit etwas mit sich selbst ins Verhältnis tritt, auf spekulative Weise immer schon ein Maß in Anspruch genommen werden muss. Dieses Maß ist im Fall der Subjektivität das Selbstbewusstsein, im Fall der Objektivität die Maßgeblichkeit des Seins für sich selbst und im Fall der kapitalistischen Gesellschaft das Geld als Maß des Werts.¹

1 Das Maß in der Naturwissenschaft

Nun wird das Maß gemeinhin nicht mit der Subjektivität, mit dem Sein oder mit der kapitalistischen Gesellschaft in Verbindung gebracht. Im Gegenteil, das Maß scheint der Naturwissenschaft und der Bestimmung ihres Gegenstands, der Natur, vorbehalten zu sein. Indes lassen sich Hegels und Marx' Entwicklungen des

¹ Ausführlich: Engster, Frank: *Das Geld als Maß, Mittel und Methode. Das Rechnen mit der Identität der Zeit*. Berlin: 2014.

Maßes als implizite Kritik der Naturwissenschaft verstehen, nehmen sie jedenfalls gerade *nicht* die Naturwissenschaft zum Vorbild für die Entwicklung der paradoxen Konstitution der Subjektivität, des Seins der Objektivität und der Gesellschaft (im Unterschied zu Kants transzendentaler Grundlegung der Logik und des Verstandesdenkens). Sie setzen vielmehr die Entwicklung des Maßes und die Konstitution eines Selbstverhältnisses noch »vor« der Naturwissenschaft an, und sie wenden diese Entwicklung gegen die Begriffslosigkeit einer Wissenschaft, die, wie Heidegger einmal sagte, »nicht denkt«, weil sie die eigenen Konstitutionsbedingungen nicht infrage stellen kann. Ebenso wenig erkennt die Naturwissenschaft, dass das Maß auch in der Konstitution von Subjektivität und in der Logik des Seins sowie in der Konstitution des gesellschaftlichen Verhältnisses wirksam ist, nämlich in derjenigen Maßgeblichkeit für sich selbst, die auch der Idee der Natur und der neuzeitlichen Naturwissenschaft zugrunde liegt – nur dass in der Naturwissenschaft die Technik des Maßes eben nicht infrage gestellt, sondern begriffslos angewandt wird. So erhebt zwar auch die Naturwissenschaft die Natur zum Maß ihrer selbst, wenn sie die Natur durch deren eigene Maße bestimmt. Sie entnimmt der Natur paradoxerweise genau diejenigen Maßstäbe, durch welche ihr die Natur überhaupt erst zum Gegenstand einer objektiven Bestimmung wird, und indem sie die Natur nun zur Bestimmung ihrer Verhältnisse an deren eigene Maße hält, fordert sie ihr Verhältnis und ihre Identität geradezu heraus.² Aber die Naturwissenschaft reflektiert gerade *nicht* auf diese Technik des Maßes, das Verhältnis der Natur allererst zu konstituieren und sie durch die gemessenen Werte geradezu wie ein Selbstverhältnis zu reflektieren. Es muss der Wissenschaft im Gegenteil scheinen, als ließe sie sich die Maße von der Natur ebenso fertig geben wie die Natur selbst; nur so kann sich die Naturwissenschaft auf ein äußeres Reflektieren der Natur einlassen und sie wie einen je gegebenen Gegenstand behandeln. Sie kann sich die Verhältnisse der Natur durch die gemessenen Werte »fertig« zur Erscheinung bringen und durch Formalisierung dieser Werte ihre Gesetze und objektiven Eigenschaften bestimmen, ja, gebrochen durch die *eigenen* Maße *muss* die Natur geradezu so erscheinen, wie sie *an-sich* ist.

Der kritische Gehalt der *PhdG*, der *WdL* und des *Kapitals* sowie ihre implizite Kritik der Naturwissenschaft liegen dagegen darin, diese Technik des Maßes: ein Selbstverhältnis herauszufordern, der Entwicklung der Subjektivität, der Objektivität und der kapitalistischen Gesellschaft zugrunde zu legen. In allen drei Fällen geht es darum zu zeigen, dass durch ein Maß Subjekt, Objekt und Gesellschaft sich selbst Gegenstand werden – und dadurch überhaupt erst als solche eintreten.

² Genauer, aber immer noch vereinfacht gesagt, entnimmt die Naturwissenschaft der zu messenden Qualität ein spezifisches Quantum, um sie durch dieses maßgebliche Quantum wiederum tautologisch an sie selbst zu halten und durch die gemessenen Werte ihre Identität zu erschließen. Zur Konstitution des Maßes vgl. Schlaudt, Oliver: *Messung als konkrete Handlung*, Würzburg: 2009 und Janich, Peter: *Das Maß der Dinge. Protophysik von Raum, Zeit und Materie*, Frankfurt a. M.: 2002.

2 Das Maß in Hegels *Phänomenologie des Geistes*: der Eintritt des Bewusstseins durch das Selbstbewusstsein

Auf den ersten Blick beginnt Hegels *Phänomenologie des Geistes* statt mit dem Maß, wie oben angekündigt, mit der Gegenständlichkeit von Bewusstsein und Erfahrung. In den ersten drei Kapiteln über die sinnliche Gewisheit und die Wahrnehmung sowie die Kraft des Verstandes³ *scheint* es um ihr gemeinsames Verhältnis zu gehen, d. h. um die Art und Weise, wie das Bewusstsein scheinbar den Gegenstand erfährt und zum Wissen kommt.

Doch die Betonung liegt auf »scheint«, denn Hegel bereitet dem Bewusstsein auf dem Weg des »sich vollbringenden Skeptizismus«, »des Zweifels« und der »Verzweiflung« eine »Enttäuschung«.⁴ Er zeigt nämlich, dass das Bewusstsein in aller Erfahrung des Gegenstandes ebenso *sich selbst zum Gegenstand haben* und in der Erfahrung des Gegenstandes ebenso die eigene Realität erfahren muss, sodass es *darum* überhaupt einen Gegenstand erfahren und sich mit dieser Erfahrung identifizieren kann. Für diese Identifikation von Bewusstsein und Gegenstandserfahrung steht: das *Selbstbewusstsein*. Das Selbstbewusstsein ist das Maß für ein Wissen, das aus der Erfahrung kommt, genauer, für eine *reflexive* Erfahrung, in der das Bewusstsein im Reflektieren des Gegenstandes das eigene Reflektieren reflektiert und sich dadurch mit der Erfahrung des Gegenstandes identifiziert.

Das Selbstbewusstsein eröffnet also *nicht* die Vermittlung zwischen Bewusstsein und Gegenstand, sondern es eröffnet »zuerst«, dass das Bewusstsein *sich selbst* der Gegenstand ist. Die Trennung zwischen Bewusstsein und Gegenstand gründet somit darin, dass das Bewusstsein sich bereits von sich selbst getrennt hat und zugleich auf sich bezieht, und es ist diese spekulative Identität von Trennung und Selbstbezug, von Entfremdung und Rückkehr, für die das Selbstbewusstsein einspringen muss.

Wenn aber das Bewusstsein sich *und* den Gegenstand vom Selbstbewusstsein her erfährt, dann kommt es, genau genommen, *weder* auf den Gegenstand *noch* unmittelbar auf das eigene Bewusstsein zurück, sondern »nur« auf ihre Trennung und die Notwendigkeit ihrer gemeinsamen Vermittlung, der Vermittlung durch Reflexion. Es reflektiert das eigene Reflektieren, mithin ein ebenso negatives wie zwiespältiges Wesen, das zwischen Bewusstsein und Gegenstand ebenso zu trennen wie zu vermitteln scheint. Die Eigentümlichkeit: dass sich das Bewusstsein kraft Selbstbewusstsein hinterrücks zur Negativität derjenigen Vernunft bringt, die darin liegt, in Bewusstsein und Gegenstand, Subjekt und Objekt zu trennen und in der Trennung ihre reflexive Vermittlung und Identifikation zu gründen, diese Eigentümlichkeit lässt sich nun auf den angekündigten Begriff bringen: Im Selbstbewusstsein ist das *gemeinsame Maß* für ein objektives Wissen aus der Erfahrung gefunden. Das Bewusstsein geht in der Erfahrung weder von sich aus noch vom Gegenstand, weder von der Subjektivität noch von der Objektivität, es hat vielmehr beide Seiten gleichermaßen überwunden und kommt vom Anderen-seiner *und*

³ So die ersten drei Kapitel der *Phänomenologie des Geistes*. Hegel, G. W. F.: *Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt a. M.: 1986, S. 82–136.

⁴ *Ibid.*, S. 72.

vom Anderen des Gegenstandes auf die Notwendigkeit ihrer gemeinsamen Vermittlung zurück. So wird das Selbstbewusstsein das ausgeschlossene Dritte, durch das der Verstand in der Erfahrung des Gegenstandes auf das negative Wesen reflexiver Vermittlung zurückkommt und mit ihm auf die Maßgeblichkeit einer negativen, übergreifenden und ideellen Vernunft.

Doch die Enttäuschung, die Hegel dem Bewusstsein bereitet, liegt nicht allein darin, dass das Bewusstsein sich *und* den Gegenstand immer schon von ihrem ebenso gemeinsamen wie ausgeschlossenen Dritten her trifft. Das Bewusstsein muss zu seiner Enttäuschung zudem erfahren, dass das Selbstbewusstsein zwar einerseits seiner eigenen Kraft entspringt, nämlich der Kraft einer »Entfremdung« (Hegel), durch die es sowohl sich als auch den Gegenstand immer schon überwunden hat und vom Selbstbewusstsein her auf die Notwendigkeit der Reflexion zurückkommt; andererseits muss es die *eigene* Kraft aber wie eine innere Spaltung durch eine *fremde* Gewalt erfahren. Dem Bewusstsein widerfährt dadurch das eigene Selbstbewusstsein wie eine überindividuelle, negative Macht oder vielmehr wie die Macht der Negativität selbst. Das Bewusstsein hat sich im Selbstbewusstsein zwar so überwunden, dass es sich selbst zu derjenigen Vernunft bringt, die darin liegt, die Welt in Bewusstsein und Gegenstand, Subjekt und Objekt zu spalten und in dieser Gespaltenheit zugleich ihre reflexive Vermittlung zu gründen. Aber der Verstand muss diese Vernunft wie diejenige äußere und zersetzende, negative und fremde Macht erfahren, die den Abgrund der Trennung zwischen Bewusstsein und Gegenstand eröffnet und das negative Wesen einer Reflexion eintreten lässt, die dazwischen ebenso zu trennen wie zu vermitteln scheint. Hegel drückt die Verlegenheit, in die das Bewusstsein sich durch sein Selbstbewusstsein bringt, so aus: »Das Bewußtsein aber ist für sich selbst sein Begriff, dadurch unmittelbar das Hinausgehen über das Beschränkte und, da ihm dies Beschränkte angehört, über sich selbst; mit dem Einzelnen ist ihm zugleich das Jenseits gesetzt, wäre es auch nur, wie im räumlichen Anschauen, *neben* dem Beschränkten. Das Bewußtsein leidet also diese Gewalt, sich die beschränkte Befriedigung zu verderben, von ihm selbst.«⁵

Demnach steht das Bewusstsein durch sein Selbstbewusstsein »neben« sich. Es sieht sich vom Selbstbewusstsein aus gleichsam hinterrücks beim Reflektieren zu, und während die Arbeit dieses Selbstbewusstseins »nur« darin besteht, das Bewusstsein an es selbst zu halten (sodass das Bewusstsein in aller Erfahrung, wie immer sie auch ausfällt, immer zugleich sich selbst erfährt und *darin* identisch bleibt), starrt das Bewusstsein, wenn es sich nach seinem Selbstbewusstsein umsieht, in nichts als den unergründlichen Abgrund der eigenen Herkunft.

Auf diese Weise lässt das Selbstbewusstsein, näher betrachtet, das negative Wesen der Reflexion selbst reflexiv werden. Das Bewusstsein muss hinterrücks das eigene Reflektieren reflektieren, dasjenige Reflektieren, das als trennende Vermittlung den Abgrund zwischen Bewusstsein und Gegenstand ebenso eröffnet wie erschließt, darum als Identifikation begriffen werden muss und den Verstand zu derjenigen Vernunft bringt, die im negativen Wesen zwischen Bewusstsein und Gegenstand liegt.

⁵ Ibid., S. 74.

Im Herrschaft-Knechtschafts-Kapitel treibt Hegel dann die Fremdheit und Unverfügbarkeit des Selbstbewusstseins auf die Spitze.⁶ Hier zeigt er, dass auch die Kraft der Entfremdung, durch die das Bewusstsein sich von sich selbst trennt und zugleich im Selbstbewusstsein von seiner Überwindung her auf sich zurückkommt – dass auch diese Kraft der Überwindung nicht ihm selbst gehört. Die Kraft kann das Bewusstsein nicht allein aus sich heraus aufbringen, sondern sie kommt ihm nur durch ein *anderes* Selbstbewusstsein zu, und zwar im Kampf um Anerkennung. Dadurch wird die paradoxe Konstitution der Subjektivität, die Hegel bislang auf der Ebene der *theoretischen* Vernunft und der Erkenntnis aus der Erfahrung gehalten hat, nun *praktisch*. Die praktische Erfahrung eines anderen Selbstbewusstseins kommt einer weiteren Enttäuschung gleich, denn dasselbe Bewusstsein, das zuerst erfahren musste, dass es paradoxerweise kraft Entfremdung und Überwindung eintritt, dasselbe Bewusstsein erhält diese Kraft erst im Kampf um Anerkennung durch ein anderes Selbstbewusstsein. Das aber heißt: Dem Selbstbewusstsein kommt die *eigene* Individualität paradoxerweise nicht ohne ein *anderes* Selbstbewusstsein zu.

(Hegel zeigt im Verlauf des Kapitels dann, dass das Selbstbewusstsein einer *inneren* Spaltung durch eine *äußere* Abhängigkeit entspringt, und er führt Spaltung und Abhängigkeit, mithin die unmittelbare Konfrontation der Individualität mit sich selbst durch ein anderes Selbst, erneut auf ein Drittes zurück, nämlich auf die Notwendigkeit der gegenseitigen Anerkennung durch Arbeit und Aneignung. Diese Ökonomie der Anerkennung aber, die durch Arbeit und Aneignung eintritt, entspringt dem eigentlichen gemeinsamen Dritten, dem Tod, dem »absoluten Herrn«,⁷ den beide durch ihre Ökonomie der Anerkennung – Arbeit und Aneignung – ebenso praktisch verdrängen wie indirekt anerkennen.⁸)

Doch zurück zur Maßgeblichkeit des Selbstbewusstseins für ein objektives Wissen aus der Erfahrung! Bislang wurde gezeigt, dass das Heraussetzen eines Maßes, genau wie im Fall der Naturwissenschaft, als gegenstandskonstitutiv reflektiert werden muss. Doch während die Natur paradoxerweise erst durch die Aussonderung »ihrer« Maße einem Subjekt des Wissens zum Gegenstand einer Messung werden kann, und während dieses Subjekt das Gemessene als Eigenschaft der Natur selbst reflektieren muss, ist das Bewusstsein, indem es sich entfremdet und ein Selbst heraussetzt, in aller Erfahrung ebenso sich selbst Gegenstand. Vom Selbstbewusstsein aus erkennt es sich als den einzigen Gegenstand, der alles andere qua Erfahrung zum Gegenstand hat, und so erhält es im Selbstbewusstsein das Maß für ein objektives Wissen aus der Erfahrung.

Soweit zur Konstitution von Subjektivität. Durch dieselbe Technik des Maßes lässt sich das Subjekt die *Objektivität* geben; dafür müssen wir uns nun Hegels Logik des Seins zuwenden.

⁶ Ibid., S. 145–15.

⁷ Ibid., S. 153.

⁸ Derrida hat eine solche »Ökonomisierung des Todes« von Georges Bataille her aufgenommen, vgl.: Derrida, Jacques: »Von einer beschränkten zur allgemeinen Ökonomie. Ein rückhaltloser Hegelianismus«, in: ders.: *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt a. M.: 1972, S. 380–421.

3 Die Maßgeblichkeit des Seins für sich selbst und der Begriff der Objektivität in der *WdL*

In der *PhdG*, so wurde gezeigt, tritt Subjektivität durch eine radikale Trennung ein, nämlich durch diejenige Entfremdung, durch die das Bewusstsein sich überwindet und zugleich vom Selbstbewusstsein her auf sich zurückkommt; dadurch hat es in aller Erfahrung der Objektivität ebenso sich selbst zum Objekt. Doch was ist diese *äußere* Objektivität? Was ist das Sein außerhalb des Bewusst-seins?

Für die Objektivität ist dieselbe Technik maßgeblich wie für die Subjektivität, nämlich schlicht, sie an das eigene Sein zu halten. So wie das Bewusstsein im Selbstbewusstsein an das eigene Sein gehalten und der eigenen Identität ausgesetzt ist, so wird von ihm auch das Sein der Objektivität begriffen, wenn es die Objektivität so an sie selbst hält, dass sie ihrer eigenen Identität ausgesetzt ist. Bevor die Logik, die sich daraus ergibt, im Einzelnen betrachtet wird, ist genau auf die *Idee* der Objektivität zu achten: Das Denken gewinnt den Begriff der Objektivität allein dadurch, dass es sie radikal von seiner Subjektivität trennt und die Objektivität dadurch voraussetzungslos durch sie selbst bestimmt sein lässt. Das Denken kann dann einerseits, weil es die Objektivität maßgeblich sein lässt für sie selbst, vom Sein der Objektivität her denken und sich im Denken mit diesem Sein geradezu identifizieren, andererseits muss eine Objektivität, die an nichts als sie selbst gehalten ist, deshalb ihre Bestimmung allein aus sich heraus und unmittelbar an-sich finden; sie muss in ein Selbstverhältnis eintreten und darin maßgeblich werden für sich selbst, das ist – ihre Identität.

Während also die *PhdG* phänomenologisch das Subjekt des Wissens auf dem »Weg des Zweifels« und des »sich vollbringenden Skeptizismus« (Hegel) einholt, ist die *WdL* gleichsam die absolute Aufklärung, weil sie den Begriff der Objektivität auf logisch-systematische Weise immanent aus ihr selbst heraus begründet. Eine Objektivität, die der eigenen Identität ausgesetzt ist, *muss* die Notwendigkeit ihrer Bestimmung durch nichts als sie selbst erhalten, durch die eigene Unmittelbarkeit und aus innerer Notwendigkeit heraus. Diese ebenso unmittelbare wie bewusste Selbstbestimmung zu begreifen heißt, die Logik des Seins zu begreifen, diejenige Logik, die Hegel in der Seinslogik auseinanderlegt und aus der er die Objektivität entwickelt. Diese Logik gilt es nun, in aller Kürze, nachzuvollziehen.

Hegel beginnt seine *WdL* mit dem unbestimmten Sein rein als solchem – zugleich ist es in dieser Unbestimmtheit aber bereits vollkommen bestimmt. Das Sein ist nämlich vollkommen bestimmt gerade als das Unbestimmte, ja, das Sein ist ebenso: Nichts – aber Nichts darum, weil das Sein nichts ist *als die Qualität des Bestimmens selbst*. Diese Qualität des Bestimmens entwickelt Hegel als das *Übergehen* von Sein und Nichts.⁹

Er entwickelt aus diesem Übergehen von Sein und Nichts die Notwendigkeit, dass das Sein sich unmittelbar an-sich bestimmt, und dadurch geht das Übergehen von Sein und Nichts seinerseits über; oder vielmehr *ist* dieses Übergehen die Un-

⁹ Hegel, G. W. F.: *Wissenschaft der Logik* Bd. I. Frankfurt a. M.: 1986. S. 82 ff.

mittelbarkeit des Übergehens in die Bestimmung, sodass das Sein deshalb immer schon an-sich bestimmt und *im Da-Sein ist*.¹⁰

Das Dasein wird durch dieses In-sich-Übergehen an-sich auf rein negative Weise bestimmt und darin fürsich. Diese bewusste Form der Bestimmung, die das Dasein im Übergehen unmittelbar an-sich hat, legt Hegel in die Form der »Negation der Negation« aus. Sie besagt, dass Etwas Etwas ist, weil es immer schon seine Bestimmung durch Anderes an sich aufgehoben und so die Negation durch Anderes seinerseits negiert hat. Die Negation der Negation stellt sich dadurch im Verhältnis von »Etwas und ein Anderes« (Hegel) dar: Beide haben dieselbe Negation der Negation unmittelbar als ihre Bestimmung an-sich aufgehoben und teilen dadurch dieselbe Form; sie sind zwar im Widerspruch bestimmt, aber durch ein und dieselbe Bestimmung-gebende Form.¹¹

Es kommt hier nicht darauf an, wie Hegel aus Etwas und ein Anderes zunächst die Endlichkeit des Daseins entwickelt und dadurch dessen »wahre Unendlichkeit« einholt. Entscheidend ist, dass das Dasein durch Etwas und ein Anderes ein rein negatives Selbstverhältnis eingeht: Dass das Dasein durch nichts als es selbst bestimmt und darin für sich sein muss, diese immanente Notwendigkeit *ist* die Qualität seines Seins; dass das Dasein in all seinen Bestimmungen in-sich übergeht und dadurch ein Selbstverhältnis eingeht, dieses Werden seiner Identität *ist*: das Sein.

Weil die Qualität des Seins die Qualität des Bestimmens selbst ist und das Sein somit im Bestimmen identisch bleiben muss, ist es letztlich *gleichgültig* gegen alle seine Bestimmungen, und durch diese Gleichgültigkeit ist es »fürsich« (Hegel).¹² Fürsich heißt, dass das Dasein, wie immer es durch Etwas und Anderes auch inhaltlich bestimmt ist, im Fürsichsein sich selbst im doppelten Sinne Eins ist, nämlich zum einen gleichgültig sich selbst gegenüber, und zum anderen ist es sich selbst das Eins der Bestimmung.¹³ Durch dieses doppeldeutige Sich-Eins-Sein stellt sich die Qualität des reinen Seins, mit der Hegel den Anfang machte, im Wortsinn als solche heraus, und zwar im Umschlagen in *Quantität*. Die Quantität ist gleichsam die Qualität der Qualität, d. h. die Qualität des Seins liegt letztlich darin, im Umschlagen ebenso unmittelbar wie bewusstlos reflexiv zu sein und sich selbst zu entäußern. Denn im Umschlagen in Quantität wendet sich die Qualität des Bestimmens gegen sich selbst und wendet sich zugleich auf sich selbst an, auf die eigene Identität, sodass die Qualität des Seins darin besteht, sich nur noch rein quantitativ zu unterscheiden.¹⁴

Die ebenso ideelle wie negative und gleichgültige Qualität des Daseins wird dadurch auf bewusste Weise exakt bestimmt, nämlich durch bloße *Größen*. Dasselbe Dasein also, in dem Etwas durch Anderes bestimmt wird, dasselbe Dasein hat diese Form der Bestimmung unmittelbar fürsich und wendet sie im Umschlagen in Quantität bewusstlos so auf sich an, dass es durch Etwas und ein Anderes nun ein *quantitatives Selbstverhältnis* eingehen muss. Oder vielmehr heben Etwas und

¹⁰ Ibid., S. 116 ff.

¹¹ Ibid., S. 125 ff.

¹² Ibid., S. 174 ff.

¹³ Ibid., S. 182 ff.

¹⁴ Ibid., S. 209 ff.

ein Anderes im Eingehen quantitativer Verhältnisse das Umschlagen ihres Verhältnisses wie in einer unmittelbaren und bewusstlosen Reflexion unmittelbar an-sich auf. Sie stellen das reine Sein (und Nichts) des Anfangs nicht nur wieder her, sie stellen es geradezu heraus, aber nun als bloße *Quanta* eines Größenverhältnisses.¹⁵ Kurzum, ein Dasein, das durch Etwas und ein Anderes bewusstlos durch es selbst bestimmt ist, hat dieses Selbstverhältnis durch rein quantitative Bestimmungen an-sich, ganz so, als bestünde seine Qualität einzig und allein darin, auf gleichgültige und unmittelbare Weise quantitative Verhältnisse einzugehen.

Zusammengefasst, besteht die Qualität des Seins somit darin, durch Größen ein Selbstverhältnis einzugehen und in der Qualität quantitativer Verhältnisse maßgeblich zu werden für: sich selbst. Das Übergehen, das Umschlagen und das Vereinigen von Qualität und Quantität ergibt die Methode, wie die Objektivität die eigene Bestimmung auf bewusstlos-naturwüchsige und negative Weise einerseits herstellt und unmittelbar für sich erschließt und dabei andererseits indifferent gegenüber sich selbst ist, gegenüber der eigenen Bestimmtheit, und von dieser Logik her zu denken heißt, vom Sein der Objektivität her zu denken und sich dadurch im Denken mit den Bestimmungen des Seins zu identifizieren.¹⁶

Die Seinslogik endet mit der Indifferenz der Objektivität der eigenen Bestimmtheit gegenüber.¹⁷ Diese Indifferenz ist der Status einer Objektivität, die sich paradoxerweise bewusstlos selbst zum Gegenstand hat und mit der eigenen Identität rechnen muss, aber genau dies nicht begreifen kann – sie geht über die eigene Unmittelbarkeit nicht hinaus. Die Objektivität hält sich in der Unmittelbarkeit eines Übergehens auf, dessen Qualität im Umschlagen in Quantität liegt, und die Unmittelbarkeit dieses Umschlagens ist wiederum die »Vereinigung von Qualität und Quantität« (Hegel), und in der Vereinigung hat das Sein schließlich die Unmittelbarkeit einer bewusstlosen Reflexion für-sich und erschließt die eigene Identität – aber ohne sie zu begreifen. Die Qualität, die durch das Übergehen von Sein und Nichts entsteht und die sich im Umschlagen in Quantität buchstäblich herausstellt in der Qualität *quantitativer* Verhältnisse – diese Qualität ist nichts weniger als die Logik des Seins; aber die Logik bleibt die Unmittelbarkeit einer bewusstlosen Reflexion, die Objektivität ergibt, ohne dass die Reflexion selbst reflexiv wird.

Indes ist genau diese Indifferenz der Objektivität ihrer eigenen Bestimmung gegenüber der Übergang des Seins in das Wesen, und hier wird jene ebenso unmittelbare wie bewusstlose Reflexion reflexiv und zum Begriff. Darauf soll hier nicht mehr eingegangen werden. Es muss ausreichen festzuhalten, dass das Denken das Sein der Objektivität, also ihre Qualität und ideelle Identität, wie das negative Wesen eines immanenten In-sich-Übergehens und Umschlagens in quantitative Verhältnisse reflektieren muss.

¹⁵ Ibid., S. 231 ff.

¹⁶ Zur Maßgeblichkeit für sich selbst vgl. *ibid.*, S. 387 ff.

¹⁷ Ibid., S. 445 ff.

4 Das Maß bei Marx

Hegel eröffnet seine beiden großen Werke damit, dass das Maß für den Eintritt eines Selbstverhältnisses entscheidend ist. Der *PhdG* zufolge wird das Bewusstsein durch sein Selbstbewusstsein an sich gehalten und der eigenen Identität ausgesetzt; in der *WdL* ist es die Objektivität, die durch das begriffliche Denken der eigenen Identität ausgesetzt ist und dadurch maßgeblich für sich selbst sein gelassen wird. Auch Marx' Kritik der politischen Ökonomie zufolge tritt die kapitalistische Gesellschaft, so wurde angekündigt, in ein Selbstverhältnis ein durch das Maß.

Dieses Maß ist das Geld, genauer, seine erste Funktion als Maß des Werts. Das Selbstverhältnis der kapitalistischen Gesellschaft tritt somit nicht durch das Selbstbewusstsein und nicht durch das begriffliche Denken ein, zumindest nicht »zuerst«. Es tritt ein durch das Geld und wird dadurch als ein *rein gesellschaftliches* Sein konstituiert, nämlich als ein Verhältnis, das durch rein quantitative *Werte* an sich bestimmt wird und eine Ökonomie des Übergehens, des Übertragens und des Verwertens von Werten begründet. Weil diese Werte durch das Geld realisiert werden und das Selbstverhältnis der kapitalistischen Gesellschaft ergeben, steht das Geld buchstäblich *für* das bewusste Selbstbewusstsein und *für* das begrifflose »Begreifen« dieses Selbstverhältnisses. »Für« soll heißen, dass das Geld zwar nicht das Selbstbewusstsein der Gesellschaft ist, aber es *ersetzt* der Gesellschaft ein solches Selbstbewusstsein, und das Geld begreift zwar nicht die gesellschaftliche Objektivität, aber es vermittelt und realisiert das Selbstverhältnis der Gesellschaft, und insofern ist ihre Objektivität *im* Geld *begriffen*. Mehr noch, das Geld *gibt* diese Objektivität immer schon *wieder*, ja, es gibt diese Objektivität durch bestimmte Werte buchstäblich *zu denken*, und von diesem Geben der Objektivität durch das Geld muss auch die Subjektivität des Geldes her gedacht werden, diejenige *überindividuelle* Subjektivität, von der her wiederum die individuelle Subjektivität der Waren- und Geldbesitzer begriffen werden muss.

Das Geld soll im Folgenden zum einen wie ein bewusstloses Selbstbewusstsein der Gesellschaft und eine überindividuelle Subjektivität entwickelt werden, zum anderen soll gezeigt werden, wie es dadurch auf begriffslose Weise ein rein gesellschaftliches Sein realisiert, den Wert, und im Realisieren konstituiert es gesellschaftliche Objektivität. Die Entwicklung soll weder eine Anwendung der Hegel'schen Dialektik auf die kapitalistische Gesellschaft sein noch die von Marx beanspruchte materialistische »Umstülpung«. Meines Erachtens kann das Verhältnis der Hegel'schen zur Marx'schen Dialektik eher einer Klärung unterzogen werden, wenn Abstand genommen wird von solchen Ansprüchen, um stattdessen »nur« von einer Analogie auszugehen; im Folgenden wird das Geld daher nur in Analogie zu Hegels *PhdG* und zur *WdL* dargestellt. Die Darstellung konzentriert sich zudem, wie zuvor bei Hegel, auf die »Gleichursprünglichkeit« von Maß und konstituiertem Selbstverhältnis, obwohl die Maßfunktion des Geldes erst durch die Entwicklung aller drei Funktionen: (1) Maß des Werts, (2) Mittel seiner Realisierung (Tauschmittel) und (3) Methode seiner Verwertung (Geld als Geld und Kapitalform Geld-Ware-Geld) vollständig begründet werden kann; entsprechend kann durch alle drei Funktionen auch erst das Selbstverhältnis der kapitalistischen Gesellschaft begründet werden.

Geld – das bewusste Selbstbewusstsein der Gesellschaft

Auch Marx' *Kapital* beginnt mit dem Heraussetzen eines Maßes. Während in der *PhdG* das Bewusstsein sich durch Entfremdung ein Selbst gibt und sich als dasjenige Objekt reflektiert, das alle anderen Objekte reflektiert und darum *Subjekt* ist, zeigt Marx in der Wertformanalyse, dass eine beliebige Ware A so von allen anderen getrennt und ausgesondert sein muss, dass sie für diese anderen eine maßgebliche Einheit fixiert. Durch den Ausschluss dieser einen Ware wird auf spekulative Weise eine ideelle und noch vollkommen unbestimmte Werteinheit in Anspruch genommen, sodass die kapitalistische Gesellschaft anstelle eines Selbstbewusstseins diese ideelle Einheit für-sich hat. Das Paradox ist nicht allein, dass ausgerechnet qua *Ausschluss* irgendeiner beliebigen Ware eine ideelle Einheit *anwesend* wird, sondern dass der Ausschluss einer Ware, der Geldware, alle anderen dieser ideellen Einheit aussetzt und in ein und dasselbe Verhältnis (ver-)setzt.

Jede Ware kann, wie Marx beispielhaft für eine beliebige Ware A zeigt, durch Aussonderung für diese Einheit stehen und dadurch ein allgemeines Äquivalent für die Form der Bestimmung des Verhältnisses aller anderen Waren sein, denn alle Waren können durch eine ausgesonderte Geldware auf die Einheit ihres Verhältnisses zurückkommen – und dadurch allererst ins Verhältnis treten. Sie treten dann schlagartig in dasjenige gemeinsame Verhältnis ein, das sie durch die ideelle Einheit, für welche die ausgesonderte Geldware da ist, als *Werte* teilen und an-sich haben. Es scheint darum, als würde durch die ausgeschlossene Geldware die für alle anderen Waren maßgebliche Werteinheit für die quantitative Realisierung ihres Verhältnisses in Anspruch genommen; die Waren können ihr Verhältnis durch die ideelle Werteinheit, für die das Geld steht, wie in einer bewussten Reflexion umschlagen und daraus als Werte immer ein und derselben Qualität hervorgehen.

Die herausgehobene Stellung und die Maßgeblichkeit der Geldware lassen sich mit dem Selbstbewusstsein in der *PhdG* in Entsprechung bringen. So wie das Bewusstsein im Selbstbewusstsein entfremdet, aber in aller Erfahrung beständig an das eigene Sein gehalten ist, so sind auch die Waren durch eine ausgesonderte Geldware an ihr eigenes gesellschaftliches Sein gehalten; so wie das Bewusstsein sich durch sein Selbstbewusstsein überwindet und zugleich auf sich zurückkommt, sodass es in aller Erfahrung hinterrücks sich selbst erfährt und dadurch allererst eintritt, so kommen auch die Waren durch das Geld auf ihr eigenes gesellschaftliches Verhältnis zurück, sodass sie dadurch allererst in ein Verhältnis eintreten und es zugleich »erfahren«; und so wie das Bewusstsein durch das Selbstbewusstsein in all seinen Erfahrungen zugleich sich selbst (oder sein Selbst) realisieren kann und dadurch »sich als alle Realität erfährt« (Hegel), so realisiert auch das Geld im Verhältnis der Waren eine ideelle und maßgebliche Werteinheit und erfährt dadurch die eigene Realität. Kurzum, so wie das Selbstbewusstsein das Maß ist für ein objektives Wissen aus der Erfahrung, realisiert auch das Geld durch eine maßgebliche Werteinheit das gesellschaftliche Verhältnis der Waren und steht für eine überindividuelle Subjektivität, wenn es dieselbe Objektivität, die es aufseiten der Warenwerte realisiert, wie in einer bewussten Reflexion begreift.

Auch der überindividuelle Status dieses Reflektierens und Begreifens entspricht dem Status der Subjektivität in der *PhdG*, denn auch bei Hegel wird das

Selbstbewusstsein ja keineswegs allein individuell gefasst. Auf der Ebene individueller Erfahrung ist das Bewusstsein paradoxerweise vermittels Entfremdung an sich gehalten; deshalb tritt das Selbstbewusstsein ins Bewusstsein wie eine überindividuelle, zersetzende Gewalt und wird wie eine höhere, negative Macht erfahren. Im Herrschaft-Knechtschafts-Kapitel wird diese innere Spaltung des Bewusstseins qua Selbstbewusstsein dann zur äußeren und praktischen Auseinandersetzung dieses Selbstbewusstseins in seiner Konfrontation mit einem anderen Selbstbewusstsein.

Sogar diese Unterscheidung in theoretische und praktische Vernunft lässt sich auch für die überindividuelle Subjektivität des Geldes treffen, und zwar durch die Unterscheidung seiner ersten beiden Funktionen. Die erste Funktion des Geldes ist noch »unpraktisch« und rein theoretisch; sie ist wie ein Selbstbewusstsein gleichsam nur die Bedingung dafür, dass die Gesellschaft überhaupt die eigene Objektivität erfahren kann. Marx zeigt durch die zunächst noch rein logisch-systematisch gehaltene Analyse der Wertform »x Ware A = y Ware B« vorerst nämlich nur, dass die Waren, wenn sie als quantitative Werte ins Verhältnis treten, je schon durch eine maßgebliche Einheit realisiert worden sein müssen, und diese Einheit ist auf der Ebene der Wertformanalyse nur qua Ausschluss gegeben und wird noch rein spekulativ in Anspruch genommen. Damit ist allein die bloße Möglichkeit gegeben, dass durch die Waren überhaupt gesellschaftliche Objektivität eintreten und zum Gegenstand der Erfahrung werden kann, und dass die Erfahrung »zuerst«, d. h. bevor sie individuell zu Bewusstsein kommen kann, die überindividuelle, bewusstlose Erfahrung eines Geldes gewesen sein muss, welches das Wertverhältnis der Waren im Realisieren zugleich wiedergibt und zur Erscheinung bringt (und dadurch dem individuellen Bewusstsein gleichsam zu denken gibt). Erst im Anschluss an die Analyse der Wertform, in der Kritik des Austausch- und Zirkulationsprozesses, zeigt Marx, dass diese Erfahrung eine *praktische Auseinandersetzung* sein muss. Die ideelle Werteinheit wird erst zur Realität, wenn die ausgeschlossene Geldware als *Tauschmittel* gleichsam wiederkehrt und zur praktischen Realisierung des Wertverhältnisses eingesetzt wird.¹⁸ Im Tausch Ware gegen Geld, in Kauf und Verkauf, schließen die Warenbesitzer immer ein und dieselbe Geldware nun auf *praktische* Weise aus, und erst durch dieses praktische Ausschließen der Geldware tritt diejenige übersinnliche Werteinheit in die Realität ein, die das gesellschaftliche Selbstverhältnis der Waren, wie in der Wertformanalyse zunächst rein logisch analysiert, gleich einer Reflexion durch ihre Einheit bricht und zugleich einlöst, ganz so, als würde das Tauschmittel die Waren in Kauf und Verkauf (G-W/W-G) nun auf praktische Weise an ihre maßgebliche Werteinheit halten und die Einheit in Form des Austauschs und Zirkulierens der Waren (...W-G-W...) wie in einer praktischen Erfahrung einlösen, und ganz so, als würde es dadurch die Werteinheit geradezu *mit* den Waren identifizieren und die Einheit in den realisierten Wertgrößen explizieren.

Vereinfacht zusammengefasst, hat das Geld durch seine erste Funktion als Maß des Werts dasselbe Verhältnis zum Gegenstand, das durch seine zweite Funktion noch gleich einer praktischen Erfahrung durchgeführt und realisiert werden muss.

¹⁸ Marx, Karl: *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie* Bd. I u. III. Marx-Engels Werke, Bde. 23 u. 25, Berlin/DDR: 1953, S. 99 ff.

Dadurch wird das Geld zum Subjekt für dasselbe Selbstverhältnis der Gesellschaft, das es als Maß rein logisch konstituiert und als Tauschmittel praktisch durchführt.

Dieses Selbstverhältnis der Gesellschaft ergibt ihre Objektivität; sie gilt es mithilfe der *WdL* als nächstes zu betrachten.

Die Objektivität einer sich selbst messenden Ökonomie

Rekapitulieren wir zunächst, wie der *WdL* zufolge die Maßgeblichkeit des Seins für sich selbst Objektivität ergibt!

Die *WdL* zeigt in der Logik des Seins die Notwendigkeit, dass eine Objektivität, die sich selbst ausgesetzt ist, darum unmittelbar und bewusstlos durch nichts als sie selbst bestimmt sein muss. Diese bewusstlose Unmittelbarkeit legt Hegel, so wurde gezeigt, als die *Negativität des Seins* aus. Er legt sie buchstäblich aus: zunächst in das Übergehen von Sein und Nichts; das ergibt die Form der Negation der Negation; und diese ist aufgehoben im Verhältnis von Etwas und Anderes und ergibt einerseits die Bestimmungen des Daseins, andererseits dessen gleichgültige, identische Qualität. Die Qualität dieser Qualität besteht darin, dass das Sein sich im doppelten Sinne Eins sein muss, nämlich einerseits sich gegenüber gleichgültig, andererseits muss es diese Gleichgültigkeit auf sich selbst anwenden, um durch das Umschlagen in Quantität und das Eingehen quantitativer Verhältnisse ebenso unmittelbar wie bewusstlos reflexiv zu werden und die eigene Bestimmung zu erschließen. Kurzum, die Negativität des Seins ist auch seine Logik und ergibt die drei Schritte des gleichgültigen Übergehens, des Umschlagens in Quantität sowie des Eingehens quantitativer Verhältnisse.

Dieser Dreischritt lässt sich in Analogie bringen zur Analyse der Wertform x Ware A = y Ware B, durch die Marx die maßgebliche Werteinheit einholt, diejenige Werteinheit, durch die auch die Waren, so wird zu zeigen sein, ihr rein gesellschaftliches Sein quantitativ umschlagen und in quantitative Verhältnisse eintreten. Dafür kommt allerdings alles darauf an, diese einfache Wertform *nicht* wie ein unvermitteltes Tauschgeschehen oder gar die Logik des Austauschs zweier Waren auszulegen. Es geht des Weiteren auch *nicht* darum, daraus die Genesis des Geldes als *Tauschmittel* zu entwickeln.¹⁹ Es geht stattdessen darum, im quantitativen Verhältnis x Ware A = y Ware B die maßgebliche Werteinheit, das Umschlagen in Quantität und das Eingehen quantitativer Verhältnisse einzuholen.

Dass es in der Analyse dieser Form um die Herstellung gesellschaftlicher Objektivität und die Logik ihrer Konstitution geht, ist einerseits ganz offensichtlich, andererseits aber auch ein blinder Fleck. Offensichtlich ist es, weil die Waren im x und y offensichtlich schon ein quantitatives Verhältnis eingegangen sind und es ebenso unmittelbar wie buchstäblich vorstellen; andererseits ist in dieser Unmittelbarkeit das Umschlagen in Quantität und das Eingehen quantitativer Verhältnisse verschwunden und darum zum blinden Fleck geworden. Deshalb ist auch das Geld, wie Marx sagt, zum »Geheimnis« dieser Form geworden. Folgerichtig muss

¹⁹ Beide Vorstellungen ziehen sich bis heute durch nahezu alle (!) Interpretationen, vom traditionellen Marxismus über den Westlichen Marxismus und die Kritische Theorie bis zur sog. Neuen Marx-Lektüre nach 1965.

die Analyse der Wertform das Geld und die Logik seiner Maßfunktion einholen, und dafür sind nun die drei Schritte in Hegels *WdL* hilfreich.

Auch bei Marx ist das rein gesellschaftliche Sein, der Wert, eine unbestimmte und übersinnliche Qualität.²⁰ Marx kommt diesem dem Sein vergleichbaren Status des Werts nach, indem er die Analyse seiner Form der eigentlichen Entwicklung der kapitalistischen Produktionsweise voranstellt (ähnlich wie Hegel Sein, Nichts und Werden der eigentlichen Entwicklung der Seinslogik voranstellt).

Auch bei Marx ist die Qualität des Werts darum rein und unbestimmt wie das Sein und Nichts bei Hegel, weil der Wert nichts ist als die (rein gesellschaftliche) Qualität des Bestimmens selbst und die Bestimmung durch *Negativität* ergibt, und so ist auch der Wert immer schon *im* Dasein aufgehoben, immer schon in der Bestimmtheit des gesellschaftlichen Daseins *da*. Er hält sich in einem gesellschaftlichen Dasein auf, das sich nach Marx an-sich bestimmt durch Gebrauchs- und Tauschwerte.²¹ Die unmittelbare Bestimmung der Gebrauchswerte durch ihre Tauschwerte und umgekehrt ist wiederum einerseits je in Etwas aufgehoben, nämlich in einer Ware; andererseits kann eine Ware diesen Widerspruch von Gebrauchswert und Tauschwert, mithin ihr eigenes gesellschaftliches Verhältnis, nur durch eine andere Ware darstellen. Somit ergibt sich dasselbe Verhältnis von Etwas und Anderes wie in Hegels Negation der Negation: Jede Ware muss ihren Tauschwert durch den Gebrauchswert einer anderen Ware darstellen, beide negieren unmittelbar einander und sind dadurch im Widerspruch bestimmt, aber beide negieren ebenso diese unmittelbare, »einfache« Negation und heben dadurch ihr gemeinsames widersprüchliches Verhältnis jeweils an-sich auf wie Etwas und ein Anderes bei Hegel.

Indes wurde betont, dass die Waren ihr Verhältnis im x und im y des x Ware $A = y$ Ware B ja bereits rein *quantitativ* vorstellen. Sie sind demnach je schon ihres Widerspruchs, sich unmittelbar durch einander darstellen zu müssen, *enthaben*. Stattdessen teilen sie im x und im y auf quantitative Weise ein und dieselbe Qualität. Darum wurde betont, dass die eigentliche Aufgabe der Analyse darin besteht, diejenige maßgebliche Werteinheit einzuholen, durch welche die Waren je als Werte derselben Qualität ausgezeichnet und ins Verhältnis getreten sind.

Die Antwort gibt Marx, indem er die einfache Wertform zunächst total entfaltet (x Ware $A = y$ Ware B , z Ware C usw. bis ins Unendliche) und diese Entfaltung dann umkehrt.²² Dann stellt sich nämlich heraus, dass alle Waren in der Ware A (die für jede beliebige Ware steht) auf ihr gemeinsames Verhältnis zurückkommen können (also auf dasjenige Verhältnis, das zuvor total entfaltet wurde). Jede Ware kann, wie für die Ware A gezeigt, ein allgemeines Äquivalent für die Bestimmung des Verhältnisses aller anderen Waren sein und darum zur maßgeblichen Einheit werden. Dafür muss nur irgendeine Ware ausgesondert werden, sodass alle Waren in immer ein und derselben Ware auf die Einheit ihres Verhältnisses zurückkom-

²⁰ Der Wert ist bei Marx ein rein *gesellschaftliches* Sein, nämlich das »rein gesellschaftliche Verhältnis«, in »das kein Atom Naturstoff eingeht«, *MEW* Bd. 23, S. 62.

²¹ *Ibid.*, S. 49 ff.

²² Zur totalen Entfaltung vgl. *ibid.*, S. 77 f.; zur Umkehrung vgl. S. 79 ff.

men und es quantitativ umschlagen können.²³ Sie treten dann schlagartig in ein ebenso gemeinsames wie reines Sein ein, nämlich in ein Sein, das sie durch die Werteinheit rein *quantitativ* teilen und durch bloße Wertgrößen an-sich haben. Es scheint darum, als würde durch die ausgeschlossene Geldware die für alle anderen Waren maßgebliche Werteinheit für die quantitative Realisierung ihres Verhältnisses in Anspruch genommen. Die Waren können ihr Verhältnis durch die ideelle Werteinheit, für die das Geld steht, wie in einer bewussten Reflexion quantitativ umschlagen und daraus als Quanta derselben Qualität hervorgehen.

Auch wenn die Genesis der Geltung des Geldes und seiner Maßfunktion hier nur sehr verkürzt dargestellt werden kann,²⁴ so wird doch deutlich, dass sie der von Hegel entwickelten Logik des Umschlagens der Qualität in Quantität und des Eingehens quantitativer Verhältnisse entsprechen. Nur dass es nicht der Begriff ist, der im Denken die Objektivität einerseits maßgeblich sein lässt für sie selbst und der dadurch andererseits von ihrer Logik her denkt: von einer Objektivität, die er wie ein Selbstverhältnis reflektieren muss. Stattdessen steht das Geld auf dem Standpunkt des Begriffs der Objektivität, wenn es diejenige maßgebliche Werteinheit fixiert, welche die Ware ihrem eigenen Verhältnis aussetzt und in ein Selbstverhältnis eintreten lässt. So löst das Geld die Werteinheit, für die es steht, einerseits ein im Übergehen der Waren als Werte, andererseits wird es selbst dadurch zum sich spezifizierenden Quantum und beschließt im Vereinigen von Qualität und Quantität die Maßgeblichkeit für sich selbst des gesellschaftlichen Verhältnisses der Waren. Entsprechend wird die gesellschaftliche Objektivität nicht durch die Logik des begrifflichen Denkens, sondern durch das Geld zu denken gegeben. Es ist mithin nicht die Methode des begrifflichen Denkens, sondern das Geld, das bestimmte Denknöwendigkeiten hervorbringt.

Für dieses Realisieren der gesellschaftlichen Objektivität muss, wie oben schon gesagt, die maßgebliche ideelle Werteinheit als Tauschmittel eintreten und das Verhältnis der Waren in Form ihres Zirkulierens einlösen. Dieses praktische Realisieren des wertförmigen Übergehens müsste, analog dem negativen Wesen der Reflexion in Hegels *WdL*, als ein ebenso unmittelbares wie bewusstloses *Reflektieren* entwickelt werden. Indem das Wertverhältnis durch das Geld quantitativ umschlägt, wird das Verhältnis im Geld sowohl unmittelbar getroffen als auch, ineins, realisiert, ganz so, als würde das Verhältnis durch das Geld wie in einer überindividuellen Reflexion realisiert, und ganz so, als seien die quantitativen Bestimmungen des Geldes äußere Reflexionsbestimmungen, die dem realisierten Verhältnis der Waren entsprechen und es verinnerlichen.

Diese Entwicklung müsste mit Marx wiederum zum Schein herabgesetzt werden, denn die Waren werden realisiert als »Produkt von Kapitalen«.²⁵ Und auch

²³ Zur Geldform vgl. *ibid.*, S. 84, zum Aussondern S. 101.

²⁴ Zum Maß vgl. Schlaudt, Oliver: »Marx als Messtheoretiker«, in: Bonefeld, W./Heinrich, M.: *Kapital & Kritik. Nach der »neuen« Marx-Lektüre*. Hamburg: 2011, S. 258–280 und Engster, Frank: »Zeit bei Marx – Das Maß als Mittel der Verzeitlichung«, in: Lethen, Helmut et al: *Der sich selbst entfremdete und wiedergefundene Marx*. München: 2010, S. 207–225.

²⁵ *MEW* Bd. 25, S. 184.

das ist nur die halbe Wahrheit, denn die Realisierung des Wertverhältnisses durch das Tauschmittel und die Zirkulation ist auch deshalb ein Schein, weil das Geld die Waren als Resultate einer Produktion realisiert, *in die es selbst ausgelegt gewesen ist*; die realisierten Warenwerte und die Warenzirkulation sind somit immer schon innerhalb der Kapitalbewegung des Geldes G-W-G' begriffen.²⁶ Weil das Geld die Waren als Resultate einer Verwertung misst, in die es sich selbst entäußert hat und in die es sich nach der Realisierung ihrer Resultate erneut zurückverwandeln wird, wäre hier, in der Kapitalform des Geldes, erst die eigentliche überindividuelle »automatische Subjektivität« (Marx) des Geldes zu suchen, und erst in ihr liegt auch das Selbstverhältnis einer Gesellschaft, die durch die Kapitalform des Geldes und die Verwertung des Werts maßgeblich sein muss für sich selbst.

Überhaupt ist die Entwicklung des Selbstbewusstseins (*PhdG*), des Seins (*WdL*) und des Geldes (Kapital) jeweils nur der Einstieg in die Entwicklung des Geistes, des Begriffs und des Kapitals, und auf diese Entwicklung kommt noch alles an. Erst sie würde die eigentliche Pointe des Maßes herausstellen, nämlich dass durch das Selbstbewusstsein, durch den Begriff und durch das Geld mit der Identität der Subjektivität bzw. der Objektivität bzw. der Gesellschaft auf spekulative Weise *gerechnet* werden kann. Die *PhdG* entwickelt den absoluten Geist als einen Prozess, in dem das Bewusstsein durch sein Selbstbewusstsein mit sich rechnen kann; der *WdL* zufolge kann das begriffliche Denken mit der Objektivität rechnen, und dadurch kann die Objektivität in der Subjektivität zu »ihrem« Bewusstsein kommen; und Marx' Kapital entwickelt eine im Geld sich selbst messende Ökonomie, eine Ökonomie, die durch das Geld mit sich rechnet, wobei das Rechnen in das Übergehen und Übertragen, in das Verwerten und Vernichten von Werten fällt und die Form der Kreisläufe des Geldes annimmt.

Gleichwohl ist das Maß jeweils entscheidend für eine solche Entwicklung, und die vorliegende Darstellung konnte immerhin den Einstieg präsentieren. *PhdG*, *WdL* und *Kapital* zeigen, warum ein Verhältnis auf spekulative Weise mit sich selbst oder mit seinem Selbst rechnen kann und dadurch für sich maßgeblich wird: Das Bewusstsein rechnet durch das Selbstbewusstsein in allen seinen Erfahrungen mit der eigenen Identität; der Begriff rechnet damit, dass die Objektivität maßgeblich sein muss für sich selbst und darin identisch bleibt; und in der kapitalistischen Gesellschaft wird durch das Geld mit der Identität einer Werteinheit gerechnet und dadurch das Selbstverhältnis der Gesellschaft reproduziert. Phänomenologisch betrachtet, muss das Selbstbewusstsein das Bewusstsein in aller Erfahrung identisch halten, damit das Bewusstsein sich mit seinen Erfahrungen identifizieren und sich als alle Realität erfahren kann; rein logisch betrachtet, muss der Begriff die Objektivität an sie selbst halten, damit sie ebenso unmittelbar wie bewusstlos reflexiv wird und genau *das* als ihre Identität reflektiert und im Begriff aufgehoben werden kann; und die kapitalistische Ökonomie muss ihre Resultate im Geld messen und durch Werte erschließen, um in ein Selbstverhältnis eintreten und gleichsam sich selbst identifizieren zu können.

²⁶ MEW Bd. 23, S. 161 ff.

Literaturverzeichnis

- Derrida, Jacques: »Von einer beschränkten zur allgemeinen Ökonomie. Ein rückhaltloser Hegelianismus«, in: ders.: *Die Schrift und die Differenz*. Frankfurt a. M.: 1972.
- Engster, Frank: »Zeit bei Marx – Das Maß als Mittel der Verzeitlichung«, in: Lethen, Helmut et al: *Der sich selbst entfremdete und wiedergefundene Marx*. München: 2010.
- : *Das Geld als Maß und Methode. Das Rechnen mit der Identität der Zeit*. Berlin: 2014.
- Hegel, G. W. F.: *Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt a. M.: 1986 (*PhdG*).
- Hegel, G. W. F.: *Wissenschaft der Logik* Bd. I. Frankfurt a. M.: 1986 (*WdL*).
- Janich, Peter: *Das Maß der Dinge. Protophysik von Raum, Zeit und Materie*. Frankfurt a. M.: 2002.
- Marx, Karl: *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie* Bd. I u. III, Marx-Engels Werke, Bde. 23 u. 25, Berlin/DDR: 1953 (*MEW*).
- Schlaudt, Oliver: *Messung als konkrete Handlung*. Würzburg: 2009.
- : »Marx als Messtheoretiker«, in: Bonefeld, W./Heinrich, M.: *Kapital & Kritik. Nach der »neuen« Marx-Lektüre*. Hamburg: 2011.

»Werde was du bist«

Teleologie als Wahrheit des Mechanismus in Hegels Wissenschaft der Logik

Kazimir Drilo

I Einleitung

Das Thema »Werde was du bist. Teleologie als Wahrheit des Mechanismus in Hegels Wissenschaft der Logik« möchte ich in den größeren Rahmen der Frage nach der *Umkehr der Denkrichtung* in Hegels Philosophie stellen. Unter der »Umkehr der Denkrichtung« verstehe ich den Übergang von der Stufe des endlichen, vorstellenden auf die Stufe des spekulativen Denkens. In der *Wissenschaft der Logik* wird diese Umkehr beim Übergang von der Objektivität in die Idee, bzw. von der äußeren Zweckmäßigkeit in die innere Zweckmäßigkeit angezeigt. Mit dem Begriff der Idee findet ein entscheidender Perspektivwechsel statt; Hegel beschreibt ihn, indem er sagt, dass bisher, also bis zu diesem Übergang, *wir* die Idee »in der Entwicklung durch ihre verschiedenen Stufen hindurch zu unserem Gegenstand gehabt« hatten, dass aber jetzt die Idee »sich selbst gegenständlich« geworden ist.¹ Dieser Perspektivwechsel bedeutet: Der Philosophierende denkt nicht mehr über die Idee nach, sondern es ist jetzt die Idee, die sich selber denkt. Im Zusammenhang mit der Bestimmung des »freien Geistes« wird dieser Gedanke in der Enzyklopädie folgendermaßen formuliert: »Wenn das Wissen von der Idee, d. i. von dem Wissen der Menschen, dass ihr Wesen, Zweck und Gegenstand die Freiheit ist, spekulativ ist, so ist diese Idee selbst als solche die Wirklichkeit des Menschen, nicht die sie darum *haben*, sondern (die) sie *sind*.«² Erst das Wissen von der *Freiheit* als dem »Wesen« des Menschen führt somit dazu, zur »Wirklichkeit« der Idee zu werden. Was heißt es aber genau, zur »Wirklichkeit« der Idee, oder wie es bei Hegel auch heißt, zum Absoluten zu werden?

Das *Zum-Absoluten-Werden* hat auch praktische Konsequenzen. Durch die Umkehr der Denkrichtung ist die Freiheit nicht mehr nur ein Trieb, der seine Be-

¹ Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (= *Enz.*) § 236 Z, TW Band 8, neu edierte Ausgabe, Redaktion E. Moldenhauer und K. M. Michel, Frankfurt a. M.: 1970 ff.

² Hegel, *Enz.* § 482 A.

friedigung fordert, sondern sie wird zum »Charakter« des Menschen; Freiheit wird, so Hegel, »das zum trieblosen *Sein* gewordene geistige Bewusstsein.«³ Der Gedanke der *Umkehr der Denkrichtung* im Vollzug des spekulativen Denkens, bzw. das Zum-Absoluten-Werden findet sich nicht nur bei Hegel, er spielt eine wichtige Rolle auch bei Fichte, vor allem in der Wissenschaftslehre von 1804. Das Eigentümliche der Wissenschaftslehre ist für Fichte der Schritt vom *Werden* das absolute Wissen zum *Gewordensein das absolute Wissen*, um dann, von diesem höchsten Standpunkt aus, die *absolute Sichgenesis* des Wissens nachzuvollziehen. Nur dasjenige, das vom lebendigen Vollzug der Vernunft aus als wahr erkannt wird, kann in der Wissenschaftslehre Bestand haben. So heißt es in der Wissenschaftslehre von 1804: »Wir leben, eben im unmittelbaren Lebensacte selber; wir sind daher das Eine ungetheilte Seyn selber, in sich, von sich, durch sich, das schlechterdings nicht herauszugehen kann zur *Zweiheit*.«⁴ »Wir« sind das *Eine ungeteilte Sein selber* – mit dieser Formulierung spricht Fichte das Wesentliche des Verhältnisses des Absoluten und des spekulativen Denkens an. Durch die Wissenschaftslehre erhebt sich das Denken zum Nachvollzug des Absoluten und wird dabei selbst zum Leben des Absoluten.

Auch in der Wissenschaftslehre von 1805 wird schon in der ersten Vorlesungsstunde eingeschärft, dass die Wissenschaftslehre nicht an etwas Bekanntes erinnert und nicht das schon vorrätige Wissen präsentiert. Vielmehr soll das in ihr Gesagte »hier auf der Stelle«⁵ gedacht und unmittelbar selbst erzeugt werden. Dies sei, so Fichte, das Besondere des transzendentalen Denkens: Das energische Fassen und Denken, und zwar im »vollen Ernst« und nicht »etwa bloß zu gutem Glück«. Die Aufgabe lautet: Das Gedachte »selber *werden*, und darin aufgehen.«⁶ Diese Vorgehensweise, in der der Zuhörer kein passiv Aufnehmender ist, sondern die Bedingung des Sicherzeugens der Wahrheit in sich entstehen lässt und so selbst zu der eingesehenen Wahrheit wird, sei im Wesen der Wissenschaftslehre begründet. *Wir*, die Philosophierenden, müssen uns zum absoluten Wissen erheben, um uns so zu verwandeln und zum Leben des Absoluten zu werden. Dadurch wird das Gedachte »ein Bestandtheil unserer selbst, und falls es eine wahrhaft neue Einsicht ist, eine Umschaffung unser selbst.«⁷

Bei Schelling wiederum heißt es in den »Philosophischen Briefen über Dogmatismus und Kritizismus«, dass in der intellektuellen Anschauung das anschauende Selbst aufhöre, Objekt zu sein, und mit dem angeschauten Selbst – dem Absoluten – identisch werde. In der frei hervorgebrachten Anschauung sind wir nicht mehr »von der eindringenden Macht der Objekte überwältigt«; nicht »wir« sind in der Zeit, sondern die Zeit (die »reine absolute Ewigkeit«) ist in uns.⁸ Und in dem

³ Hegel, *Enz.* § 482 A.

⁴ Fichte, Johann Gottlieb: *Wissenschaftslehre 1804²* (=WL), (Hrsg.) R. Lauth und J. Widmann, Hamburg: 1986, S. 152.

⁵ Fichte, *Wissenschaftslehre 1805*, (= WL), (Hrsg.) H. Gliwitzky, S. 6, Hamburg: 1984.

⁶ Fichte, WL 1805, S. 6.

⁷ Fichte, WL 1804², S. 13.

⁸ Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus, historisch-kritische Ausgabe, im Auftrag der Schelling-Kommission der Bayerischen*

»System der gesamten Philosophie« wird als die höchste Erkenntnis die Gleichheit des Subjekts und des Objekts bezeichnet, eine »ewige« Gleichheit, die sich selbst »in mir« erkennt. Das Absolute und die Vernunft seien miteinander identisch, Vernunft sei, so Schelling, »dasselbe« mit der Selbsterkenntnis Gottes.⁹

Im Folgenden werde ich einige Überlegungen zu dieser »Umkehr der Denkrichtung« anhand der Kapitel »Mechanismus« und »Teleologie« aus Hegels Wissenschaft der Logik vorstellen. Der Übergang von der äußeren in die innere Zweckmäßigkeit scheint mir der gesuchte Umschlagspunkt zu sein von der Idee, die wir *haben*, zu der Idee, die wir *sind*. In dem Kapitel über die Teleologie ist in diesem Zusammenhang die Rede vom »Werden des Gewordenen«. Mit dem Begriff der inneren Zweckmäßigkeit, also der Idee, komme »das schon Existierende in die Existenz«. ¹⁰ Es ist dieser Übergang von der Objektivität in die Idee, das »Werden des Gewordenen«, der deutlich macht, was Hegel unter *Wahrheit* versteht. So heißt es in der Enzyklopädie § 213: »Die Idee ist die *Wahrheit*; denn die Wahrheit ist dies, daß die Objektivität dem Begriffe entspricht, – nicht daß äußerliche Dinge meinen Vorstellungen entsprechen: dies sind nur *richtige* Vorstellungen, die *Ich Dieser* habe.« Wahrheit besitzt somit das normative Moment der Herstellung der Identität von Begriff und Objektivität. Gegenstände sind wahr, wenn sie sind, was sie *sein sollen*. Gerade dieses normative Moment erlaubt es, im Zusammenhang mit Hegels Wahrheitsbegriff von der Aufforderung »werde, was du bist« zu sprechen. Diese Aufforderung ist in der Enzyklopädie ausgesprochen als das »absolute Gebot« »Erkenne dich selbst«. ¹¹ Das »Erkenne dich selbst« heißt, übertragen auf das erkennende Subjekt: Werde was du ›in Wahrheit bist‹, nämlich ein freies Selbst, das zur Wirklichkeit der Idee geworden ist.

2 Mechanismus

Mechanismus ist, so wie Chemismus und Teleologie, die *Objektivität* des Begriffes. Objektivität ist ein Zweifaches: einmal bezeichnet sie das Objekt als »ein konkretes, in sich *vollständiges Selbständiges*«, zum anderen »das *eine* noch weiter in sich unbestimmte Ganze, die objektive Welt überhaupt, Gott, das absolute Objekt«. ¹² Objektivität als selbständiges Individuum und als Welt ist in beiden Fällen die *Totalität des Begriffs*. Hegels gegen die »*Leibnizische Monade*« ¹³ gerichtete Pointe lautet jedoch: »Es ist nicht hinreichend, um die Freiheit der Substanz zu gewinnen, sie als eine Totalität vorzustellen, die *in sich vollständig*, nichts *von außen her* zu erhalten habe. Vielmehr ist gerade die begrifflose, bloß vorstellende Beziehung auf

Akademie der Wissenschaften, (Hrsg.) Jörg Jantzen, Thomas Buchheim, Jochem Hennigfeld, Wilhelm G. Jacobs und Siebert Peetz. 1976 ff., Band 3, S. 87 f.

⁹ Schelling, *System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere, Ausgewählte Schriften in sechs Bänden*, Band 3, 166 f., Frankfurt a. M.: 1985.

¹⁰ Hegel, *Wissenschaft der Logik: Die Lehre vom Begriff* (= Logik), (Hrsg.) H-J Gawoll, Hamburg: 2005, S. 198.

¹¹ Hegel, *Enz.* § 377.

¹² Hegel, *Enz.* 193A.

¹³ Hegel, *Enz.* § 194.

sich selbst eine Passivität gegen anderes.«¹⁴ Diese bloß vorstellende oder unmittelbare Selbstbeziehung, der das Fürsichsein des Begriffs fehlt, ist das Mangelhafte der Objektivität; sie ist der Begriff in der Form der Unmittelbarkeit. Der Begriff hat jedoch, so Hegel, »ebenso sehr das freie Fürsichsein seiner Subjektivität herzustellen«.¹⁵ Dieses »hat herzustellen« ist ein der Objektivität innewohnender Trieb, sich zu der Identität mit dem Begriff hervorzuarbeiten. Der Weg der Objektivität zur Idee ist der Weg ihres Zusch selbst-Kommens, der Weg der Befreiung der Objektivität aus dem Versenk tsein in die Äußerlichkeit, der Weg von der unmittelbaren zur vermittelten und offenbaren Totalität des Begriffs. Eine weitere Bestimmung der Objektivität ist festzuhalten: ihre grundsätzliche Widersprüchlichkeit. Sowohl dem einzelnen Objekt als auch der Welt liegt der »absolute Widerspruch der vollkommenen Selbständigkeit des Mannigfaltigen und der ebenso vollkommenen Unselbständigkeit der Unterschiedenen« zugrunde.¹⁶

Es ist interessant zu sehen, wie Hegel aus dem Widerspruch von Selbständigkeit und Unselbständigkeit des Objekts die verschiedenen, noch unfreien Formen des Mechanismus entwickelt. Mechanismus ist ein Beispiel für die noch nicht hergestellte Freiheit, für das noch nicht spekulative, sondern bloß vorstellende Durchdrungensein der Objektivität. Seinen Charakter macht es aus, dass die Beziehung zwischen den Objekten »ihnen eine *fremde* ist, welche ihre Natur nichts angeht« und nichts weiter ist als zufällige Zusammensetzung und Vermischung.¹⁷ Hegels an dieser Stelle gegebene Hinweis auf den *materiellen* und den *geistigen* Mechanismus ist wichtig, denn durch ihn wird die Objektivität aus dem Bereich der Wissenschaft der Logik auf das Gebiet der Philosophie der Natur und der Philosophie des Geistes ausgedehnt: »Wie der *materielle* Mechanismus, so besteht auch der *geistige* darin, daß die im Geiste Bezogenen sich einander und ihm selbst äußerlich bleiben. Eine *mechanische Vorstellungsweise*, ein *mechanisches Gedächtnis*, die *Gewohnheit*, eine *mechanische Handlungsweise* bedeuten, daß die eigentümliche Durchdringung und Gegenwart des Geistes bei demjenigen fehlt, was er auf faßt oder tut. Ob zwar sein theoretischer oder praktischer Mechanismus nicht ohne seine Selbsttätigkeit, einen Trieb und Bewußtsein stattfinden kann, so fehlt darin doch die Freiheit der Individualität, und weil sie nicht darin erscheint, erscheint solches Tun als ein bloß äußerliches.«¹⁸ Diese Bestimmung des geistigen Mechanismus macht deutlich, worin sein Mangelhaftes besteht: in der Fremdheit, Gleichgültigkeit und Äußerlichkeit der miteinander verbundenen Objekte. Dem Mechanismus fehlt es also an der wissenden Durchdringung durch den Begriff. Deshalb ist der *Determinismus* die Grundbestimmung der mechanischen Objektivität. Das wichtigste Merkmal des Determinismus ist die Gleichgültigkeit, das Indifferent-Sein des Objekts gegenüber seiner Bestimmtheit. Determinismus ist somit eine Form der endlichen, vorstellenden Selbstbeziehung des Objekts. Vor allem jedoch: Determinismus ist nicht das bloße Gegenteil der Freiheit, er ist viel-

¹⁴ Hegel, Logik, S. 161.

¹⁵ Ibid., S. 156.

¹⁶ Hegel, Enz. § 193 A.

¹⁷ Hegel, Logik, S. 156.

¹⁸ Ibid., S. 157.

mehr eine defiziente Form der Freiheit.¹⁹ Dazu schreibt Hegel: »Indem also das Objekt in seiner Bestimmtheit ebenso gleichgültig gegen sie ist, weist es durch sich selbst für sein Bestimmtheit *aufser sich hinaus* wieder zu Objekten, denen es aber auf gleiche Weise *gleichgültig ist, bestimmend zu sein*. Es ist daher nirgend ein Prinzip der Selbstbestimmung vorhanden; der *Determinismus* – der Standpunkt, auf dem das Erkennen steht, insofern ihm das Objekt, wie es sich hier zunächst ergeben hat, das Wahre ist – gibt für jede Bestimmung desselben die eines anderen Objektes an, aber dieses Andere ist gleichfalls indifferent sowohl gegen sein Bestimmtheit als gegen sein aktives Verhalten.«²⁰

Im Kapitel über den Mechanismus unterscheidet Hegel verschiedene mangelhafte, bloß vorstellende Freiheitsgestalten: (1) die bewusstlose Durchdringung der Objekte, (2) das Sich-Ergeben in die fremde Macht der objektiven Allgemeinheit, (3) das Streben nach dem Zentrum. Das Kapitel über den *Chemismus* bringt darüber hinaus eine weitere mangelhafte Freiheitsgestalt der Objektivität ins Spiel: das Streben, die eigene Individualität zu Gunsten der Totalität des Prozesses aufzuheben.²¹ Im Folgenden möchte ich diese »mechanischen« Freiheitsgestalten skizzieren.

Bewusstlose Durchdringung der Objekte

Objekte sind sich auf dieser Stufe des Mechanismus äußerlich und gleichgültig. Sie wirken jedoch auch aufeinander; diese Einwirkung wird von Hegel »Mitteilung« genannt. »Mitteilung« ist eine »ideelle Beziehung«, durch die sich die Allgemeinheit eines Objekts, sozusagen dessen Wesen, in das andere Objekt kontinuiert.²² Es werden nun verschiedene Formen einer mangelhaften, nicht gelungenen Mitteilung unterschieden. Sie werden folgendermaßen beschrieben: »Wie Druck und Stoß mechanische Verhältnisse sind, so wissen wir auch mechanisch, auswendig, insofern die Worte ohne Sinn für uns sind und dem Sinne, Vorstellen, Denken äußerlich bleiben; sie sind sich selbst ebenso äußerlich, eine sinnlose Aufeinanderfolge. Das Handeln, Frömmigkeit usf. ist ebenso mechanisch, insofern dem Menschen durch Zeremonialgesetze, einen Gewissensrat usf. bestimmt wird, was er tut, und sein eigener Geist und Wille nicht in seinen Handlungen ist, sie ihm selbst somit äußerliche sind.«²³ Der Mensch ist in diesen mechanischen Handlungen nicht mit seinem Geist und seinem Willen gegenwärtig, sie bleiben ihm äußerlich und fremd. Gesetze und Sitten durchdringen zwar die Individuen, machen sich in ihnen aber auf eine bewusstlose Weise geltend.²⁴ Das Mechanische des Gedächtnisses besteht darin, dass zwischen einzelnen Zeichen oder Tönen eine bloß äußerliche Verbindung besteht, ohne dass »deren Bedeutung und innere Verbindung« beachtet wird.²⁵ Menschen werden wiederum in der mechanischen

¹⁹ Ibid., S. 159.

²⁰ Ibid., S. 159.

²¹ Ibid., S. 176.

²² Ibid., S. 162.

²³ Hegel, Enz. § 195.

²⁴ Hegel, Logik, S. 163.

²⁵ Hegel, Enz. § 195 Z.

Vorstellungsweise als bloße »Produkte« ihrer Umgebung, der Natur, der Gesetze und der Sitten betrachtet. »Produkt« sei aber, so Hegel, »dasselbe« wie »das in den Prozeß erst eingehende Objekt«. ²⁶ Vorgestellt als Objekte, die in einen von ihnen unabhängigen mechanischen Prozess eingehen, sind Menschen nicht selbstbestimmt Handelnde, sondern bloße Produkte einer ihnen fremden Macht.

Der Mechanismus der Macht und das Sich-Ergeben in das Schicksal

Objekte sind jedoch nicht nur gleichgültig gegeneinander, sondern auch selbständige Einzelheiten. Sie unterscheiden sich z. B. in der Masse im körperlichen und in der Intensität im geistigen Bereich. ²⁷ Aus diesem grundlegenden Widerspruch – unselbständige, gleichgültige Allgemeinheit der Objekte einerseits, selbständige Einzelheit der Objekte in ihrem Verhältnis zueinander andererseits – entsteht die Dynamik der Objektivität, die diese zur Idee vorantreibt. Die Selbständigkeit der Objekte führt nämlich zu ihrem Widerstand gegen die Fremdbestimmung durch ein anderes Objekt. Dieser Widerstand wird überwunden durch die »Überwältigung des einen Objekts durch das andere«, ²⁸ und das heißt durch die *Macht*, die sich zur Gewalt steigern kann. In wenigen Zeilen gibt Hegel eine tiefgreifende Analyse des Mechanismus, der den Machtbeziehungen zugrunde liegt. Wie entsteht Macht? Zunächst müssen sich Objekte, die aufeinander wirken, in der gleichen »Sphäre« befinden. Damit ist gemeint, dass das schwächere Objekt für das stärkere Objekt aufnahmefähig sein muss, denn nur so kann es von ihm »gefaßt und durchdrungen« werden. ²⁹ Ein anschauliches Beispiel dafür »im Materiellen« ist »ein in der Luft freihängendes Leintuch«, das »von einer Flintenkugel nicht durchschossen« werden kann, da zwischen ihnen keine gemeinsame Mitteilung stattfindet, die Objekte sich also nicht in der gleichen »Sphäre« befinden. ³⁰ Auch im geistigen Bereich ist das ganz Schwache von der Überwältigung durch das viel Stärkere sicher, wie das Beispiel zeigt, dass auf das Dumme und Unedle das Vernünftige und Edle keinen Eindruck machen kann; konsequent sei es in diesem Fall, so Hegel, das Dumme nicht überwältigen zu wollen, sondern sich mit ihm gar nicht einzulassen. ³¹ Der Widerstand und die Überwältigung des einen Objekts durch das andere erfordert somit die *Nähe* zwischen den Objekten. Nur was sich nahe ist, kann in eine Machtbeziehung treten und überwältigt werden.

Den Widerstand gegen die Unterwerfung bezeichnet Hegel als den Beginn der Vereinzelung des Objekts: der fremden Allgemeinheit des Anderen setzt das widerstehende Objekt die eigene Allgemeinheit entgegen, womit es zu der »Verteilung der mitgeteilten Allgemeinheit« auf zwei Objekte kommt; der widerstehende und das fremde Andere abwehrende Selbstbezug des Objekts ist somit zugleich »das Setzen der sich auf sich beziehenden Negativität«. ³²

²⁶ Hegel, Logik, S. 165.

²⁷ Ibid., S. 166.

²⁸ Ibid., S. 167.

²⁹ Hegel, Logik, S. 166.

³⁰ Ibid.

³¹ Ibid.

³² Hegel, Logik, S. 167.

Die Überwältigung des Widerstandes findet statt, wenn das fremde Allgemeine dem sich wehrenden Allgemeinen »nicht angemessen ist«, bzw. wenn das schwächere Objekt nicht die »Kapazität für das vom stärkeren Mitgeteilte hat und so von ihm »zersprengt« wird.³³ Der für Hegel wichtige Punkt ist jedoch folgender: Überwältigung tritt ein, wenn sich das Einzelne an dem fremden Allgemeinen »nicht als *Subjekt* konstituieren, dasselbe nicht zu einem *Prädikat* machen kann.«³⁴ Die Abwehr der Überwältigung durch das Andere besteht also darin, sich das fremde Allgemeine als das Eigene einzuverleiben, sich von einem passiven und widerstehenden Objekt zum aktiven Subjekt und Träger des zunächst noch fremden Allgemeinen zu verwandeln, das Andere als das Eigene anzunehmen. Diese durch Einverleibung der fremden Macht vollzogene Aufgabe des eigenen Widerstandes sagt natürlich nichts darüber aus, ob das einverleibte Allgemeine der fremden Macht *gut* oder *schlecht* ist; Hegel beschreibt hier nur den zugrunde liegenden Mechanismus. Für ihn ist »Macht« nichts von vornherein Schlechtes oder zu Vermeidendes, sie ist vielmehr die Grundcharakteristik der mechanischen Objektivität, d. h. des mechanischen Verhältnisses der Objekte zueinander.

»Macht« führt nur dann zum Untergang des überwältigten Objekts, wenn sie zur »Gewalt« wird; und das wird sie – und hier gibt Hegel eine interessante Bestimmung der Gewalt – nur dann, wenn das Überwältigende und das Überwältigte zwar eine identische Natur haben, aber unterschiedliche »negative Reflexion in sich«.³⁵ Macht wird zur Gewalt, wenn sie ihre zerstörerische Kraft entfaltet, und das tut sie nur dann, wenn es sich um zwei Einzelne handelt, die beide Negativität in sich und somit gegeneinander Selbständige sind. Durch diese reflexive Negativität sind sie beide von einer »identischen Natur«; durch sie sind sie jedoch auch voneinander getrennt und zum Kampf bis zum Untergang des Einen von beiden verurteilt. Hegels Beispiel für die gewaltsame Überwältigung des eines Objekts durch die objektive Allgemeinheit des anderen Objekts ist der Glaube an die »fremde Macht des Schicksals«. Das, was ein Objekt der höheren Stufe – Hegel nennt es das Selbstbewusstsein – als Schicksal erfährt, ist nichts anderes als nur die »eigene unmittelbare Natur«.³⁶ Nur weil es frei ist, kann sich das Selbstbewusstsein seiner eigenen Natur gegenüberstellen und sich gegen sie entfremden. Erst durch diese Entfremdung vom Allgemeinen, durch die freie Tat kommt es zu der Absonderung des Handelnden und so zum Eingreifen einer fremden Macht (z. B. in der Gestalt des Schicksals) ins Spiel.

Der Preis, den man für die freie Tat, für die eigene Individualität zahlt, ist in dieser mechanischen, vorstellenden Freiheitsgestalt die Unterwerfung unter das objektiv Allgemeine, welches nicht als »das durchdringende, immanente Wesen der Objekte«, ³⁷ nicht als eigene Natur wahrgenommen wird. So ist in dem erst mechanischen Verhältnis Person – bürgerliche Gesellschaft – Staat, der Staat die den Personen und ihren Bedürfnissen äußere, objektive, aber noch nicht substanti-

³³ Ibid.

³⁴ Ibid.

³⁵ Ibid.

³⁶ Ibid., S. 168.

³⁷ Ibid., S. 169.

elle Allgemeinheit. Der Staat wird als eine fremde Macht aufgefasst, die aber durch seine Macht, die es an Objekten ausübt, widerständige Individuen hervorbringt.

Das Streben nach dem Zentrum

Objekte wirken nicht nur »stoßend und drückend« auf einander, sie streben auch nach der Identität mit ihrem wahren »Wesen«, nach Ruhe und Mittelpunkt, sie streben nach dem »Einssein mit dem Zentrum«. ³⁸ Hegel bringt in der enzyklopädischen Naturphilosophie, im Paragraphen über die Mechanik, ein anschauliches Beispiel für das Streben der Materie nach dem Mittelpunkt. Dort heißt es: »Die Materie ist daher erstens *schwer*; es ist dies nicht eine äußerliche, von ihr auch trennbare Eigenschaft. Die Schwere macht die Substantialität der Materie aus, diese selbst ist das Streben nach dem [...] *außer ihr* fallenden – *Mittelpunkt*. [...] Der Mittelpunkt ist aber nicht als materiell zu nehmen; denn das Materielle ist eben dies, seinen Mittelpunkt *außer sich* zu setzen. Nicht dieser, sondern dies Streben nach demselben ist der Materie immanent. Die Schwere ist sozusagen das Bekenntnis der Nichtigkeit des Außersichseins der Materie in ihrem Fürsichsein, ihrer Unselbständigkeit, ihres Widerspruchs«. ³⁹

Der Materie haftet sozusagen etwas ›Tragisches‹ an: das vergebliche Streben nach dem Zentrum, nach Identität mit sich. Im Bereich des Geistigen nimmt dieses Streben nach dem Mittelpunkt eine »höhere Formen« an, ⁴⁰ und zwar deshalb, weil die Einheit, nach der die geistige Individualität strebt, nur in der Totalität der Bestimmungen gefunden werden kann. Hegels Beispiel für das Zentrum, nach dem die geistige Individualität strebt, ist der Staat als »ein System von drei Schlüssen«; er ist das Allgemeine, das die substantielle Mitte der Einzelheit und der Besonderheit bildet. In ihm erhalten die Individuen die Möglichkeit der Befriedigung ihrer Bedürfnisse. ⁴¹

Das eigentliche Beispiel für das Streben nach dem Zentrum im Bereich des Geistigen ist jedoch »das Gesetz«. Damit ist das Gesetztsein der Wahrheit der Objektivität gemeint, und die lautet: die Individualität ist die Totalität einer *Bewegung*. Während mit der »Ordnung« die vielfältigen aber statischen mechanischen Beziehungen der Objekte zueinander gemeint sind, so wie Druck, Stoß, Anziehen, »Aggregationen oder Vermischungen«, ⁴² Beziehungen also, die den Objekten äußerlich anhängen, werden mit dem »Gesetz« die den Objekten immanenten ineinander fließenden Bestimmungen bezeichnet. So tritt bei der Materie an die Stelle der »Schwere« die »Seele« bzw. die *Selbstbewegung*. ⁴³ Selbstbewegung ist der verinnerlichte, einverleibte Mittelpunkt der Objekte, sozusagen die Schwere, die sich zur Freiheit der Bewegung entzündet hat: ⁴⁴ »[...] es [das Gesetz] ist als Unterschied

³⁸ Ibid., S. 170.

³⁹ Hegel, *Enz.* § 262.

⁴⁰ Hegel, *Logik*, S. 170.

⁴¹ Hegel, *Enz.* § 198.

⁴² Hegel, *Logik*, S. 172.

⁴³ Ibid., S. 173.

⁴⁴ Ibid., S. 173.

an sich selbst unvergängliche Quelle sich selbst entzündender Bewegung, indem es in der Idealität seines Unterschiedes sich nur auf sich bezieht, *freie Notwendigkeit*.« Mit dem Begriff der freien Notwendigkeit (oder des freien Mechanismus) wird die Wahrheit der Objektivität offenbar: Objekte tragen in sich den Lebensfunken, der sie von der Gleichgültigkeit und Äußerlichkeit ihrer Selbstbeziehung und der Beziehung zueinander befreit. An die Stelle der Gleichgültigkeit tritt somit, so können wir folgern, das substantielle *Interesse* an der eigenen Selbsterhaltung, an der Erhaltung der Anderen und somit an der Erhaltung des Ganzen.

Die bewusste Durchdringung der Objektivität, das Sich-Unterwerfen unter die fremde Macht des Schicksals und das Streben nach dem Zentrum sind somit mangelhafte, mechanische Freiheitsgestalten, die sich zwar in ihren Graden voneinander unterscheiden, denen es aber gemeinsam ist, dass sie noch nicht von der wissenden Selbstbeziehung des Begriffs durchformt sind. Allen diesen mechanischen Freiheitsgestalten ist es gemeinsam, dass sich in ihnen die Objekte zueinander entweder im Verhältnis der gleichgültigen Äußerlichkeit oder in der Weise der Machtbeziehungen verhalten. So sind Determinismus, Versenktsein in die Äußerlichkeit, Gleichgültigkeit und Gewalt die Hauptformen einer Objektivität, die noch nicht zu ihrem Begriff befreit ist, noch nicht *sie selbst* geworden ist. Zu den mangelhaften mechanischen Freiheitsgestalten gehört auch der *Chemismus*, der von Hegel bestimmt wird als das Streben des Objekts die Einseitigkeit der eigenen Existenz aufzuheben und in den Prozess des Ausgleichs mit dem anderen Objekt einzutreten. Das neutrale Medium, in dem sich Objekte miteinander verbinden, ist »im Körperlichen« das Wasser, »im Geistigen« ist es »das Zeichen« bzw. »die Sprache«. ⁴⁵ Das Wesen des Chemismus kann man jedoch mit Hegel vor allem an Beispielen des Geschlechtsverhältnisses und des Triebes zur Freundschaft und zur Liebe plausibel machen. ⁴⁶ In der Liebe wird das Andere gerade *als das Andere* begehrt; zugleich geht der »absolute Trieb« darauf, dieses Andere »zu integrieren«, ohne es – oder sich selbst – verschwinden zu lassen oder zu überwältigen. ⁴⁷ Das Unmittelbare, also das Medium der Vereinigung der entgegengesetzten Objekte – sei es das Wasser, die Sprache oder die Liebe – ist das »neutrale Produkt«, in dem die Extreme aufgehoben sind und welches immer schon in einem Spannungsverhältnis mit dem »Prinzip der Differentiierung« der Objekte steht. ⁴⁸ An der gegenseitigen Angewiesenheit dieser beiden Prozesse – Ruhe und Ausgleich der Objekte in der Unmittelbarkeit, d. h. in dem neutralen und indifferenten Produkt der Vereinigung (z. B. der Liebe) einerseits, Selbständigkeit und Differenz der Objekte andererseits – wird offenbar, dass die Unmittelbarkeit das notwendige Moment eines *übergreifenden* Prozesses ist, der auch die Differenz einschließt. In dem übergreifenden chemischen Prozess wird die Unmittelbarkeit als das gesetzt, was sie in Wahrheit ist: das »eigene Moment der Vermittlung des Begriffs durch sich selbst« und nicht als ein dem Begriff äußerliches Moment ⁴⁹ Obwohl

⁴⁵ Ibid., S. 177

⁴⁶ Ibid., S. 175.

⁴⁷ Hegel, *Enz.* § 200 Z.

⁴⁸ Ibid. § 202.

⁴⁹ Hegel, *Logik*, S. 181.

auch der Chemismus noch nicht »für sich« die »Totalität der Selbstbestimmung«⁵⁰ ist, so wird doch an seinem Streben zur Integration eines anderen Selbständigen in das eigene Fürsichsein der Begriff des *Zwecks*, der über die bloß mechanischen Beziehungen der Objekte zueinander hinausführt, offenbar. Die Objektivität, die sich auf ihre Unmittelbarkeit, Äußerlichkeit und Gleichgültigkeit als auf die zwar eigene, aber »unwesentliche Realität«⁵¹ bezieht, hat sich mit dem Zweckbegriff zu ihrem wahren Selbst erhoben. Die Objektivität hat sich zu sich selbst befreit.

3 Teleologie

Die Teleologie ist »die Wahrheit des Mechanismus«.⁵² Sie ist seine Wahrheit, weil in ihr der Mechanismus von der Äußerlichkeit befreit ist, jedoch nicht indem er sie als ein Fremdes negiert, sondern indem er sich auf sie als auf eigene, aber unwesentliche Realität bezieht. Der Zweck ist der Begriff in freier, nicht mehr mechanischer Existenz.⁵³ Der Unterschied zwischen Mechanismus und Teleologie besteht somit in der Durchdringung der Objektivität durch die wissende Selbstbeziehung des Begriffs, in der die Unmittelbarkeit als ein wesentliches Moment der eigenen Bestimmung erkannt wird. Wir können festhalten: Die Freiheit, die im Kapitel über die Teleologie dargestellt wird, ist zum einen die Freiheit des Begriffs von Gleichgültigkeit und »Machtbesessenheit« einer bloß mechanischen Verbindung von Objekten, zum anderen die Freiheit des Begriffs, sich zu der *wissenden* Integration des Anderen in die eigene Selbstbeziehung zu bestimmen: Freiheit ist das Beisichsein im Anderen. Mit dem Gedanken der *wissenden Durchdringung* der Objektivität wird außerdem deutlich, dass spätestens mit dem Kapitel über die Teleologie (eigentlich schon mit dem Kapitel über die Objektivität) in die »Wissenschaft der Logik« die Philosophie des Geistes (also die Realphilosophie) als ihr konstitutives Moment eingetreten ist. Hegel selbst macht es deutlich indem er betont, dass »wo *Zweckmäßigkeit* wahrgenommen wird, ein *Verstand* als Urheber derselben angenommen [wird], für den Zweck also die eigene, freie Existenz des Begriffes gefordert« ist.⁵⁴ Der Paragraph 18 der Enzyklopädie sagt außerdem ausdrücklich, dass Logik, Naturphilosophie und Philosophie des Geistes nicht als »nacheinander« auftretende Teile oder Wissenschaften vorgestellt werden dürfen.

Ich möchte den Begriff der inneren Zweckmäßigkeit, um den es mir bei der folgenden Skizze des Teleologie-Kapitels der Logik letztendlich geht, an drei Beispielen verdeutlichen: Mittel, Arbeit und Trieb. Diesen drei Momenten des Zweckbegriffs ist es gemeinsam, dass sie in sich die Einheit *und* den Gegensatz von Unmittelbarkeit und Differenz vereinen und so die wahre Natur des Verhältnisses von Subjektivität und Objektivität sichtbar machen.⁵⁵

⁵⁰ Ibid., S. 180.

⁵¹ Ibid., S. 181.

⁵² Ibid., S. 183.

⁵³ Ibid., S. 182 f.

⁵⁴ Hegel, Logik, S. 182.

⁵⁵ Hegel, Enz. § 204 A.

(1) Den Übergang von der äußeren in die innere Zweckmäßigkeit kann man gut am Beispiel der dialektischen Struktur des *Mittels* skizzieren. In der äußeren Zweckmäßigkeit ist es dem Objekt »gleichgültig«, ob es zum Mittel herabgesetzt wird oder nicht.⁵⁶ Wenn wir uns erinnern, dass es im Kapitel über den Mechanismus um das zunehmende Offenbarwerden der immer schon vollzogenen Durchdringung der Objektivität durch den Begriff geht, dann ist es klar, warum »das Mittel« die am weitesten entwickelte Gestalt der mechanischen Verknüpfung ist: indem ein Objekt zum Mittel der Zweckerfüllung bestimmt ist, ist es zugleich Objekt des Willens (vom Willen getrennt) und zugleich vom Willen durchdrungen (mit dem Willen vereint). So übt z. B. ein *Werkzeug* diese Doppelfunktion aus: es verwirklicht die einzelnen Zwecke der Person, es überdauert sie aber auch und ist von den einzelnen willkürlichen Zwecken unabhängig. Es vereint in sich die verschwindende Einzelheit des zu befriedigenden Genusses und die Dauer der Objektivität. In Hegels Worten heißt es: »der *Pflug* ist ehrenvoller, als unmittelbar die Genüsse sind, welche durch ihn bereitet werden und die Zwecke sind. Das *Werkzeug* erhält sich, während die unmittelbaren Genüsse vergehen und vergessen werden.«⁵⁷

»Genüsse« vergehen und werden vergessen; Freiheit, als Genussbefriedigung verstanden, ist daher eine mangelhafte Freiheitsgestalt, es fehlt ihr die Beständigkeit des Objektiven. Ein Werkzeug herzustellen und zu benutzen ist eine höhere, eben »ehrenvollere« Freiheitsform als Genussbefriedigung, weil sie dem Subjektiven Dauer und Stabilität verleiht. Ein Werkzeug ist sozusagen ein Objekt, das von der wissenden Selbstbeziehung des Begriffs durchdrungen ist.

(2) Das zweite Moment des Zweckbegriffs ist die *Arbeit*. Die Arbeit wird schon in der *Phänomenologie des Geistes* als die »gehemmte Begierde« bezeichnet, durch die der Gegenstand – also das Objekt – vom Subjekt nicht vernichtet, sondern geformt wird. Durch die Arbeit am Objekt tritt, wie es in der *Phänomenologie des Geistes* heißt, das Bewusstsein »in das Element des Bleibens«.⁵⁸ Durch die Arbeit erlangt der Knecht gegenüber dem Herrn seine Selbständigkeit und Freiheit. Arbeit ist somit, so wie das Mittel, ein Schlüsselbegriff für das Verstehen des Umschlags von der äußeren in die innere Zweckmäßigkeit. Durch sie wird die Objektivität vom Willen der Person geformt und so wird die grundsätzliche, die immer schon vom Begriff geformte Struktur der Objektivität offenbar: die *Arbeit des Begriffs* ist immer schon am Werk, auch unabhängig vom Willen der Subjekte. Arbeit vereint in sich die Momente der Selbstbeziehung des Subjekts und der Negation des Anderen (des Objekts). So macht auch sie die wahre Natur des Verhältnisses von Begriff (Subjekt) und Objekt sichtbar

(3) Als drittes ist *der Trieb* ein Beispiel für die Einheit des Begriffs und der Objektivität. Der Trieb ist »die *Gewißheit*, daß das Subjektive nur einseitig ist und keine Wahrheit hat, ebensowenig als das Objektive«.⁵⁹ In der Befriedigung des Triebes findet die Vereinigung des subjektiven Willens mit dem Objekt der Be-

⁵⁶ Hegel, *Logik*, S. 200.

⁵⁷ *Ibid.*, S. 197.

⁵⁸ Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, TW Band 3, S. 154.

⁵⁹ Hegel, *Enz.* § 204 A.

gierde statt, wobei die spekulative Betrachtung dieses Vorgangs zeigt, dass jeder Triebbefriedigung eine bestimmte Bewegung zugrunde liegt. Es ist auch hier die Bewegung des Begriffs am Werk, »der selbst in der eigenen *Einheit* und *Idealität* seiner Bestimmungen das *Urteil* oder die Negation, den Gegensatz des Subjektiven und des Objektiven, enthält und ebenso sehr das Aufheben desselben ist«. Diese *Selbsterhaltung* des Zwecks auch in seiner Wirkung, also in der Triebbefriedigung, sei, so Hegel, »das wahrhaft Ursprüngliche«. ⁶⁰ Hegel unterscheidet drei Stufen der Entwicklung des Zwecks zur Idee: erstens die Stufe des subjektiven Zwecks, zweitens die des sich vollführenden und drittens des vollführten Zwecks. ⁶¹ Der subjektive Zweck ist »gleichsam das neutrale erste Wasser, worin alles erhalten, aber noch nichts geschieden ist«. Der zweite, »nach außen gekehrte« Zweck, ist die Tätigkeit des Sichentschließens zur Ausführung von bestimmten Zwecken. Der dritte, realisierte Zweck wiederum erscheint zwar für das vorstellende Denken als »nur ein Objekt, das auch wieder Mittel oder Material für andere Zwecke ist, und so fort ins *Unendliche*«. ⁶² Für das spekulative Denken zeigt es sich jedoch, dass sowohl die Selbständigkeit des begehrenden Subjekts als auch die Selbständigkeit des begehrten Objekts eine nur scheinbare ist und dass sie gegen die Tätigkeit des Zwecks keinen Bestand hat. Man könnte auch sagen: Die Tatsache, dass Triebe und Bedürfnisse nie endgültig zu befriedigen sind und dass jedes Objekt als Mittel der Triebbefriedigung dienen kann zeigt, dass das einzige, was sich in dem Prozess der Zweckverwirklichung erhält, *der Prozess selber* ist. Die Wahrheit der Objektivität ist eben dieser sich in einzelnen Zweckbefriedigungen erhaltende und sie erst ermöglichende Prozess der Idee: »Es ist also durch diesen Prozeß überhaupt erst das *gesetzt*, was der *Begriff* des Zwecks war, die *an sich seiende* Einheit des Subjektiven und des Objektiven nun *als für sich seiend*, – *die Idee*«. ⁶³

Die *Idee*, also Wahrheit als die Identität der Objektivität mit dem Begriff, ist der Prozess, der den einzelnen Zwecken, Trieben und Bedürfnissen zugrunde liegt; in ihr ist »kein Übergehen noch Voraussetzen und überhaupt keine Bestimmtheit, welche nicht flüssig und durchsichtig wäre«. ⁶⁴ Sie hat »um der Freiheit willen« den »härtesten Gegensatz« in sich, was aus ihr jedoch nicht die *Ruhe* ausschließt. Diese Ruhe ist jedoch nicht »die tote Ruhe, ein bloßes *Bild*«, sondern die lebendige Ruhe, die, wie es heißt, in der Sicherheit und der Gewissheit besteht, den Gegensatz ewig zu erzeugen und ewig zu überwinden und in ihm mit sich selbst zusammenzugehen. Dieser Prozess ist die Wirklichkeit der Idee, zu der man werden soll: die »lebendige Ruhe« der Idee. ⁶⁵

Der Wendepunkt der Untersuchung – eben die am Anfang erwähnte »Umkehr der Denkrichtung« – ist somit eng verbunden mit dem Begriff des Mittels, der Arbeit und des Triebes, in denen das Subjektive und das Objektive miteinander verbunden und voneinander durchdrungen sind. Erinnern wir uns, dass die

⁶⁰ Ibid. § 204 A.

⁶¹ Ibid. § 206 Z.

⁶² Ibid. § 211.

⁶³ Ibid. § 212.

⁶⁴ Ibid. § 237.

⁶⁵ Hegel, Logik, S. 210.

Durchdringung des Objekts durch den Begriff nicht ein erst zu erreichendes Ziel ist, sondern dass sie immer schon geschieht. Die Umkehr der Denkrichtung ist ein wissendes Einholen dessen, was *in Wahrheit* immer schon ist: »Die Vollführung des unendlichen Zwecks ist so nur, die Täuschung aufzuheben, als ob er noch nicht vollführt sei.«⁶⁶ Zweckmäßigkeit wird deshalb als das »*Werden des Gewordenen*« bezeichnet. In ihr komme das schon Existierende in die Existenz.⁶⁷ Bekanntlich orientiert sich Hegel bei der Bestimmung der inneren Zweckmäßigkeit an Kant und an dem von Kant in der *Kritik der Urteilskraft* entwickelten Begriff des Naturprodukts. Auch Kant stellt die innere Zweckmäßigkeit am Beispiel des Werkzeugs dar, jedoch des Werkzeugs als eines Organs der Natur: »In einem solchen Produkte der Natur wird ein jeder Teil, so wie er nur *durch* alle übrigen da ist, auch als *der um der anderen* und des Ganzen *willen* existierend, d. i. als Werkzeug (Organ) gedacht«, und zwar als ein »die anderen Teile (folglich jeder den anderen wechselseitig) *hervorbringendes* Organ«. ⁶⁸ Ein organisiertes Wesen habe, so Kant, »eine sich fortpflanzende bildende Kraft, welche durch das Bewegungsvermögen allein (den Mechanismus) nicht erklärt werden kann.«⁶⁹ So ist z. B., im Unterschied zu einem Werkzeug der Natur, in einer Uhr ein Rad nicht »die wirkende Ursache der Hervorbringung des anderen«, »ein Teil ist zwar um des anderen willen, aber nicht durch denselben da«. Kants Schlussfolgerung lautet: »Daher ist auch die hervorbringende Ursache derselben und ihrer Form nicht in der Natur (dieser Materie), sondern außer ihr in einem Wesen, welches nach Ideen eines durch seine Kausalität möglichen Ganzen wirken kann, enthalten.«⁷⁰

Bei Hegel ist im Unterschied dazu die hervorbringende Ursache sozusagen auch in einer Uhr, also in einem mechanischen Körper, tätig, und zwar als der Begriff, der seine Form – die unendliche Selbstbestimmung – in der »äußerlichen Einzelheit« eines Objekts, z. B. einer Uhr, also in der Form der äußeren Zweckmäßigkeit eines mechanischen Körpers, beschränkt hat.⁷¹ Diese Selbstbeschränkung des Begriffs in einem endlichen Inhalt ist das wesentliche Moment seiner inneren Zweckmäßigkeit. Die Idee des *Lebens*, so wie sie in der Logik entwickelt wird, ist für Hegel nicht die eines bloß natürlichen oder geistigen Lebens, sondern das *schlechthinnige Durchdrungensein*⁷² aller Objektivität (also »der Welt«) vom Begriff: Der Begriff, der die Objektivität durchdringt »und als Selbstzweck an ihr sein Mittel hat und sie als sein Mittel setzt, aber in diesem Mittel immanent und darin der realisierte mit sich identische Zweck ist«, ist die *Idee des Lebens*.⁷³ Dass die Idee des Lebens auch in der »absoluten Vielheit der atomistischen Materie« tätig ist, bei diesem Gedanken gehen, so Hegel, der Reflexion und der Vorstellung »alle

⁶⁶ Hegel, *Enz.* § 212 Z.

⁶⁷ Hegel, *Logik*, S. 198.

⁶⁸ Kant, *Kritik der Urteilskraft*, (Hrsg.) H. F. Klemme, § 65, S. 280, Hamburg: 2006.

⁶⁹ *Ibid.*

⁷⁰ *Ibid.*

⁷¹ Hegel, *Logik*, S. 201.

⁷² *Ibid.*, S. 214.

⁷³ *Ibid.*, S. 210.

Gedanken aus«, das bleibe für sie »ein unbegreifliches Geheimnis«. ⁷⁴ Das Gleiche könnte man auch für den Begriff der Freiheit sagen: dass die Freiheit auch im Mechanismus, also der Naturnotwendigkeit tätig ist, auch das bleibt dem vorstellenden Denken ein »unbegreifliches Geheimnis«, nicht jedoch dem spekulativen Denken. Wahrheit ist eben nicht die »Richtigkeit« der Urteile, die Übereinstimmung von Denken und Sein. Sie ist eine Kraft, durch die die Objektivität nicht im Schein des Determinismus befangen bleibt, sondern sich zu ihrem »wahren Selbst« befreit. Dieses wahre Selbst ist allerdings nicht eine unveränderliche Substanz im Menschen, sondern die Idee mit ihrem Trieb, das immer schon im Verborgenen Tätige ans Licht zu bringen. Selbsterkenntnis, dieses *absolute Gebot*, ist immer auch die praktische Tätigkeit der Entbergung, des Zu-sich-selbst-Kommens aus der Verlorenheit im Schein der Unfreiheit, und nicht nur theoretische Kontemplation. Es ist die Philosophie, welche die Täuschung aufhebt, wir seien nicht immer schon frei. Sie ist die einzige freie Tätigkeit, das *Zur-Wirklichkeit der Idee-Werden*, in ihr vollzieht sich die »Umkehr der Denkrichtung«, und zwar eine Umkehr, die nicht am Anfang des spekulativen Philosophierens, vor dem Eintritt in das System steht, sondern erst im spekulativen Vollzug der wissenden Durchdringung der Objektivität lebendig wird. Folgende, bekannte Textstelle kann das verdeutlichen: »Damit ist denn auch der *Standpunkt* der Philosophie festgestellt. *Erkenntnis der Wahrheit ist Zweck an und für sich selbst*, hat nicht ihren Zweck *außer ihr in einem Anderen*. Ihre Grundbestimmung ist nicht, *nützlich* zu sein, d. h. seinen Zweck nicht in sich selbst, sondern in einem anderen zu haben. [...] Es ist die höchste Weise der Existenz und Tätigkeit des Geistes, sein Leben in seiner Freiheit.« ⁷⁵ Die Aufforderung »Werde, was du bist« ist die Aufforderung zu dieser philosophischen Existenz, die sich nicht an dem Nutzen für die Gesellschaft oder für den Staat orientiert, sondern an der Freiheit, über die wir nicht verfügen, aber die wir *sind*. Diese höchste Weise der Existenz kann jedoch nicht als ein erst zu verwirklichender und dann andauernder Zustand der Harmonie verstanden werden, sondern als die immer zu vollziehende »Arbeit am Begriff«. Doch nicht nur das Leben der Menschen, auch die Welt als Ganzes steht für Hegel unter diesem Gebot. Es ist die *Geschichte*, in der es sich zu verwirklichen hat – auch hier nicht als ein Zustand der Harmonie, sondern als die andauernde Arbeit an der Gewinnung und dem Schutz der Freiheit, an der wissenden Durchdringung und Umformung der Objektivität.

Literaturverzeichnis

- Fichte, Johann Gottlieb: *Wissenschaftslehre 1804*² (=WL), (Hrsg.) R. Lauth und J. Widmann, S. 152, Hamburg: 1986.
 Fichte: *Wissenschaftslehre 1805*, (= WL), (Hrsg.) H. Gliwitzky, S. 6, Hamburg: 1984.

⁷⁴ Ibid., S. 214.

⁷⁵ Hegel, *Enz.*, TW Band 10, S. 411 f.

- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (= Enz.) § 236 Z, TW Band 8, neu edierte Ausgabe, Redaktion E. Moldenhauer und K. M. Michel, Frankfurt a. M.: 1970.
- Hegel: *Wissenschaft der Logik: Die Lehre vom Begriff* (= Logik), (Hrsg.) H-J Gawoll, S. 198, Hamburg: 2005.
- : *Phänomenologie des Geistes*, TW Band 3.
- Kant, Kritik der Urteilskraft, (Hrsg.) H. F. Klemme: § 65, S. 280, Hamburg: 2006.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus, historisch-kritische Ausgabe, im Auftrag der Schelling-Kommission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, (Hrsg.) Jörg Jantzen, Thomas Buchheim, Jochem Hennigfeld, Wilhelm G. Jacobs und Siegbert Peetz. 1976 ff., Band 3.
- Schelling, *System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere, Ausgewählte Schriften in sechs Bänden*, Band 3, 166 f., Frankfurt a. M.: 1985.

Einheit und Vielschichtigkeit im Denken

Einige Überlegungen in Anlehnung an Hegel

Cristiana Senigaglia

I Das Problem der Einheit des Denkens

Die normale, alltägliche Erfahrung des Denkens weist auf eine grundsätzliche Einheit hin, die sich aber in einer kaum zusammenzuhaltenden Mannigfaltigkeit von Operationen bewerkstelligt und auf sehr unterschiedliche Bereiche der Welt und des Wissens sowie Betrachtungsweisen angewiesen ist. Dasselbe einzelne Subjekt, wengleich mit differenzierten Fähigkeiten, Kenntnissen und Ergebnissen, kann die Phänomene unterschiedlich betrachten und organisieren, als Wahrnehmungsobjekte, physische Körper oder chemische Prozesse, als geschichtliche Entwicklungen oder soziologische Ausformungen. Die verschiedenen Arten und Weisen der Strukturierung und der Beobachtung weisen unleugbare Korrespondenzen, Verbindungen und Verflechtungen auf, ohne unmittelbar aufeinander reduziert werden zu können (was die Vielheit der Wissenschaften erklärt). Diese Spannung zwischen sich auf sich beziehender Einheit und Pluralität der Vermögen oder Tätigkeiten des Denkens, ihrer Bezugsobjekte und ihrer Sphären wird insbesondere von den Vertretern der klassischen Transzendentalphilosophie und des deutschen Idealismus hervorgehoben.

Kant definiert die Operationen sowie die Gebiete und zieht Grenzen; er selber weist aber darüber hinaus auf die Verbindungen und die Übergänge hin. So muss sich zum Beispiel die praktische Vernunft auf die Gesetze des Verstandes und des theoretischen Bereiches berufen, um in der Welt handeln und mit den Objekten umgehen zu können, und ist auf einen inneren Dynamismus und auf die Teleologie der Natur angewiesen, um die Zweckmäßigkeit des Handelns und die Kausalität durch Freiheit prinzipiell rechtfertigen zu können: »Die Wirkung nach dem Freiheitsbegriffe ist der Endzweck, der (oder dessen Erscheinung in der Sinnenwelt) existieren soll, wozu die Bedingung der Möglichkeit desselben in der Natur (des Subjektes als Sinnenwesen, nämlich als Mensch) vorausgesetzt wird. [...] Durch die Zweckmäßigkeit der Natur wird die Möglichkeit des Endzwecks,

der allein in der Natur und mit Einstimmung ihrer Gesetze wirklich werden kann, erkannt.«¹

Die allgemeine Idee, die Kant hier vertritt, ist, dass auf der einen Seite unterschiedliche, klar delimitierte und durch Eigengesetzlichkeit konnotierte Bereiche definiert werden müssen, und auf der anderen Seite aber eine Form der Einheit gewonnen werden soll, die »den Übergang von der Denkungsart nach den Prinzipien der einen [Erkenntnisform] zu der nach Prinzipien der anderen möglich macht«.²

In der *Wissenschaftslehre* (und dann auch in der *Sittenlehre*) macht Fichte darüber hinaus darauf aufmerksam, dass die Prinzipien nicht denselben Status wie die weiteren Entwicklungen haben. Die Grundsätze sind absolut, grundlegend; sie haben Begründungswert bezüglich der weiteren Operationen des Denkens (und des darauf gerichteten Handelns). Parallel dazu nimmt die Wissenschaftslehre als Wissen des Wissens die Funktion ein, grundlegende Form und Methode des Denkens für die anderen Wissenschaften zu sein, denn sie erklärt und begründet gleichzeitig die Grundsätze der anderen Wissenschaften, indem sie ihnen die Form vorgibt und ihre Gültigkeit nachweist. Diese begründende Funktion rechtfertigt die Einheit, da Prinzip und Ableitung nicht inkompatibel sein können, deutet jedoch gleichzeitig auf die Pluralität der Ebenen und ihre Unaufhebbarkeit hin, indem zwei unterschiedliche Gesichtspunkte unwiderruflich erhalten bleiben, jener der Wissenschaftslehre und derjenige der besonderen Wissenschaft(en): »Ein und ebenderselbe Satz ist aus zwei Gesichtspunkten zu betrachten: als ein in der Wissenschaftslehre enthaltener Satz, und als ein an der Spitze einer besonderen Wissenschaft stehender Grundsatz. Die Wissenschaftslehre folgert aus dem Satze, als einem in ihr enthaltenen, weiter; und die besondere Wissenschaft folgert aus dem gleichen Satze, als ihrem Grundsatz, auch weiter.«³

Das »Hinzukommende«, wodurch sich die Wissenschaftslehre von den anderen Wissenschaften abhebt, ist für Fichte die von der Reflexion geleistete Verdopplung, die das Wie (die Methode) des wissenschaftlichen Verfahrens als Form des Handelns thematisiert. Gleicherweise geht es in der Moral um einen grundsätzlichen Imperativ, der das Sollen und daher das Handeln überhaupt als Prinzip festlegt und die Richtigkeit sowie Normativität der anderen Pflichten oder Handlungen daraus ableitet.⁴

Bei Hegel werden die Kantischen und Fichteschen Ansprüche miteinander verbunden, kritisch umgesetzt und in einem umfassenden System artikuliert. Die sich durch die unterschiedlichen Momente konstituierende Einheit bleibt für Hegel ein unumgängliches Vorhaben, da eine grundsätzliche Trennung sich gedanklich-logisch nicht rechtfertigen lässt (das Bewusstsein ist ursprünglich immer Bewusst-

¹ I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, B LIV-LV, Akademie-Ausgabe (AA), Berlin: 1908, Bd. V, S. 195–196.

² Ibid, B XX, AA, Bd. V, S. 176.

³ J. G. Fichte, *Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre*, in: *Johann Gottlieb Fichte-Gesamtausgabe*. Hrsg. von der Bayerischen Akademie der Wissenschaften (GA), Stuttgart-Bad Cannstatt: 1964 ff., I, 2, S. 128.

⁴ J. G. Fichte, *Das System der Sittenlehre* (1798), GA, I, 5, S. 69–70.

sein von etwas anderem), und ist nur auf den Fehlschluss eines unzulänglichen Erkenntnisvermögens (des Verstandes) zurückzuführen. Die Absolutheit nur bezüglich der Prinzipien ist dann für ihn ein Paradoxon für sich. Hegel erweitert hingegen die Idee der Absolutheit vom sich selbständig begründenden Prinzip bis zum sich selbst artikulierenden und zusammenhaltenden Ganzen. Daraus schließt er, »daß [...] ein sogenannter Grundsatz oder Prinzip der Philosophie, wenn er wahr ist, schon darum auch falsch ist, insofern er nur als Grundsatz oder Prinzip ist. – Es ist deswegen leicht, ihn zu widerlegen. Die Widerlegung besteht darin, daß sein Mangel aufgezeigt wird; mangelhaft aber ist er, weil er nur das Allgemeine oder Prinzip, der Anfang ist. Ist die Widerlegung gründlich, so ist sie aus ihm selbst genommen und entwickelt, – nicht durch entgegengesetzte Versicherungen und Einfälle von außen her bewerkstelligt.«⁵

Die Wahrheit und Absolutheit des Ganzen wird durch die Unvollkommenheit des bloßen Anfangs oder Prinzips, was per Definition eine Fortsetzung fordert, logisch begründet. Doch die Schwierigkeit der Überbrückung und der Übergänge zwischen den unterschiedlichen Gebieten, die von Kant hervorgehoben worden war, lässt sich nicht so einfach und linear auflösen. Fichte hatte in seiner gesamttheoretischen Auffassung auf drei unterschiedliche Ebenen im Denken verwiesen:

1. ein Prozess der Abstraktion vom Faktischen und Empirischen, der in der Feststellung von Prinzipien bzw. Grundsätzen kulminiert;
2. eine Artikulierung der Strukturen und Kategorien des grundlegenden Wissens bzw. des Wissens vom Wissen, die sich voneinander generieren und ableiten lassen;
3. der Anwendungsbereich des wissenden Lebens und Handelns, der sich in unterschiedlichen, aber teils auch sich überlappenden Gebieten (man denke beispielsweise an Recht und Moral) artikuliert.

Hegel geht diesen Instanzen nach und versucht, sie systematisch ineinander zu verflechten.

2 Die drei Ebenen des Denkens

Die von Fichte herausgearbeiteten Ebenen bleiben auch bei Hegels systematischer Konzeption erhalten, obwohl sie umformuliert und umstrukturiert werden. Wenn Hegels »Selbstanzeige«⁶ der *Phänomenologie* genauer betrachtet wird, werden sie dort deutlich auseinandergelassen und als Unterteilung des Systems angegeben, wobei aber zumindest andeutungsweise ihr unterschiedlicher Status festgestellt wird.

(1) Zum Ersten heißt es, dass der *Phänomenologie des Geistes* eine doppelte Konnotation zukommt, und zwar sowohl der »Vorbereitung zur Wissenschaft« als auch der »ersten Wissenschaft der Philosophie« überhaupt. Der paradoxe Gehalt der Definitionen der Phänomenologie betrifft nicht so sehr ihre wörtliche Bedeutung, da

⁵ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, in: *Werke* (Moldenhauer-Michel), Frankfurt a. M.: 1986, Bd. 3, S. 27.

⁶ *Ibid.*, S. 593.

für Hegel das Adjektiv »erstes« ausschließlich den Anfang, die Ausgangsposition der Wissenschaft kennzeichnet. Vielmehr ist das Paradoxon darin enthalten, dass es sich um eine Wissenschaft handelt, die sich selbst in ihrem Prozess des allmählichen Zur-Wissenschaft-Werdens thematisiert, ihn wissentlich rekonstruiert und sich dabei sozusagen zur Wissenschaft macht. Die Eigenart dieses Verfahrens wird in der *Vorrede* ansatzweise geschildert: »Dies Werden der *Wissenschaft überhaupt* oder des Wissens ist es, was diese *Phänomenologie* des Geistes darstellt. Das Wissen, wie es zuerst ist, oder der *unmittelbare Geist* ist das Geistlose, das *sinnliche Bewußtsein*. Um zum eigentlichen Wissen zu werden oder das Element der Wissenschaft, das ihr reiner Begriff selbst ist, zu erzeugen, hat es sich durch einen langen Weg hindurchzuarbeiten.«⁷

Damit gemeint ist eine Wissenschaft, die ihr Wissenschaftswerden rekonstruiert und dadurch zugleich performativ erzielt. Das Subjekt findet sich zuerst in den Formen der Gegenüberstellung mit dem Gegenstand wieder. Durch die unterschiedlichen Erfahrungen der Unangemessenheit seiner sowie des Objektes, die durch das Zustandekommen eines sich seinerseits entwickelnden und teils verdoppelnden Prozesses der Reflexion (das Für-uns) zum Vorschein gebracht werden, begibt es sich zu weiteren Formen und Weisen des kognitiven und zugleich praktischen Verhältnisses des Objektsbezugs, was parallel und unvermeidlich auch das Wesen des Objektes und die Gestaltung der Beziehung umformt. Das dissoziative Moment der Reflexion, das eine interne Verdoppelung verursacht und das Bewusstwerden des Wissensprozesses mitenthält,⁸ gestattet eine parallele Ermittlung sowohl des methodologischen Vorgangs, der für die spekulative Philosophie erforderlich ist und dementsprechend gewonnen wird, als auch der in der Erfahrung entdeckten Kategorien, die sich als performativ tätig andeutungsweise aufspüren lassen, so dass sich ihr Geltungsbereich zuerst in der Widerspiegelung im Anderen, und dann in der Selbstgesetzgebung der Vernunft und im Sich-Selbst-Produzieren des Geistes allmählich ausweitet und aufweisen lässt. Der produktive Moment des Geistes erzielt zuletzt die Vereinheitlichung von Denken und Sein, zeigt zugleich deren ihnen innewohnende Prozessualität und überbrückt letztlich den Abstand zwischen Objekt und Subjekt, die durch das Bewusstwerden des eigenen Sich-Objektivierens und Sich-selbst-Hervorbringens des Geistes eine Einheit durch Verinnerlichung vollzieht.

(2) Demgegenüber nimmt die *spekulative Philosophie*, die Hegel im Wesentlichen mit der *Logik* identifiziert, deutlich eine andere Funktion ein, die erst durch die in der *Phänomenologie* durchgeführten Operationen des Denkens ermöglicht wird, jedoch durch keine schlichte Kontinuität wiedergegeben werden kann, da es sich um eine *Zäsur* und um einen anderen Status der Wissenschaft handelt.⁹ In der *Logik* fallen Denken und Sein nicht mehr auseinander, so dass von einer Selbstartikulation des Wissens die Rede sein kann, die gleichzeitig die Grundstrukturen für die Organisation der Wirklichkeit und ihres Verständnisses bietet.

⁷ Ibid, S. 31.

⁸ Vgl. dazu: R. Dottori, *Die Reflexion des Wirklichen*, Tübingen: 2006, insb. S. 11 ff.

⁹ Vgl. dazu: K. Brinkmann, *Idealism Without Limits. Hegel and the Problem of Objectivity*, Dordrecht-Heidelberg-London-New York: 2011, insb. S. 230 ff.

»Das Sein ist absolut vermittelt; – es ist substantieller Inhalt, der ebenso unmittelbar Eigentum des Ichs, selbstisch oder der Begriff ist. Hiermit beschließt sich die Phänomenologie des Geistes. Was er in ihr sich bereitet, ist das Element des Wissens. In diesem breiten sich nun die Momente des Geistes in der *Form der Einfachheit* aus, die ihren Gegenstand als sich selbst weiß. Sie fallen nicht mehr in den Gegensatz des Seins und Wissens auseinander, sondern bleiben in der Einfachheit des Wissens, sind das Wahre in der Form des Wahren, und ihre Verschiedenheit ist nur Verschiedenheit des Inhalts. Ihre Bewegung, die sich in diesem Elemente zum Ganzen organisiert, ist die *Logik* oder *spekulative Philosophie*.«¹⁰

Infolge der Entdeckungen, die aus den durch das Bewusstsein vermittelten Erfahrungen hervorgegangen sind, ist die Logik imstande, die wissenschaftliche Basis für die Wirklichkeit und ihre Entwicklung in den unterschiedlichen Sphären festzulegen und die Selbstorganisation und Selbstartikulation ihrer Grundstrukturen in deren dynamischer Ableitung vorzugeben. Wie Fulda hervorgehoben hat, stellen die Momente des Bewusstseins keine zufällige, rein geschichtliche Serialität dar, sondern sie weisen eine Logik und eine Architektonik auf.¹¹ Die Logik wird in der gedanklichen Erfassung der Erfahrungen allmählich entdeckt und ist letztlich ihrer Komplexität und Vielschichtigkeit gemäß, da sie als ihre Grundstruktur aufgedeckt wird. Sie ist somit »der Gang der Sache selbst«¹² in der Hinsicht, dass sie auf der Ebene des Wissens die Einheit von Sein und Denken gewonnen hat und die zuerst phänomenologisch aufgespürten Strukturen und die Methode zugleich produziert, darstellt¹³ und performativ aufweist. »In dieser Weise habe ich das *Bewußtsein* in der *Phänomenologie des Geistes* darzustellen versucht. Das Bewußtsein ist der Geist als konkretes, und zwar in der Äußerlichkeit befangenes Wissen; aber die Fortbewegung dieses Gegenstandes beruht allein, wie die Entwicklung alles natürlichen und geistigen Lebens, auf der Natur der *reinen Wesenheiten*, die den Inhalt der Logik ausmachen. Das Bewußtsein, als der erscheinende Geist, welcher sich auf seinem Wege von seiner Unmittelbarkeit und äußerlichen Konkretion befreit, wird zum reinen Wissen, das sich jene Wesenheiten selbst, wie sie an und für sich sind, zum Gegenstand gibt. Sie sind die reinen Gedanken, der sein Wesen denkende Geist. Ihre Selbstbewegung ist ihr geistiges Leben und ist das, wodurch sich die Wissenschaft konstituiert und dessen Darstellung sie ist.«¹⁴

In dieser Konstellation ist die *Phänomenologie* ein Vorausgesetztes, das eben aus diesem Grund eine Einheit der Strukturierung und des Vorgangs aufweist und dennoch nicht auf die Ebene der Logik bzw. auf eine gemeinsame Ebene mit der Logik reduzierbar ist. Während die *Phänomenologie* die Wissenschaft in ihrem Werden darstellt, konfiguriert die *Logik* die Wissenschaft in ihrem Sein, das

¹⁰ Hegel, *Phänomenologie*, S. 39.

¹¹ Vgl. H. F. Fulda, »Zur Logik der Phänomenologie von 1807«, in: H. F. Fulda, D. Henrich (Hrsg.), *Materialien zu Hegels ›Phänomenologie des Geistes‹*, Frankfurt a. M.: 1973, S. 391–425.

¹² G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Werke 5, S. 50.

¹³ Das Darstellen kann in dieser Hinsicht als eine Selbstdarstellung bzw. Selbstrepräsentation des Bewusstseins betrachtet werden.

¹⁴ Hegel, *Logik*, S. 17.

wiederum ein Werden ist und den Grund jeden Seins und Werdens enthält, so dass sie sich auf alle weiteren Gebiete und Sphären anwenden lässt.

(3) Zuletzt verrät die »Selbstanzeige« einen weiteren Unterschied der Ebenen auch in Bezug auf die Anwendungsbereiche der Natur und des Geistes. Der schlichten Linearität des Prozesses sowie der Erklärung durch die dialektische Bewegung der Entäußerung, widersetzt sich die implizierte (und später explizit gemachte) Annahme, dass die Logik eine Artikulierung von Grundstrukturen zustande bringt, die auch bezüglich der unterschiedlichen Lebensbereiche eine grundlegende Organisationsfunktion übernimmt, so dass diese Bereiche teils durch sie selbst und ihre eigene Begrifflichkeit, teils durch allgemeine logische Prozesse veranschaulicht werden können. Die fundierende Funktion der Logik, die als »Grundlage« für die anderen Wissenschaften und Bereiche (Natur und Geist) gilt, gestattet einerseits an der Parallelität der logischen Entwicklung festzuhalten, und daher eine Einheit herzustellen, und andererseits auf eine Irreduzierbarkeit hinzuweisen, die den einzelnen Anwendungssphären eine gewisse Autonomie gewährt, jedoch Formen der Verflechtung und der Beziehung zueinander gleichzeitig ermöglicht. So heißt es beispielsweise, dass Naturphilosophie und Philosophie des Geistes als »angewandte Logik« bezeichnet werden können: »Betrachten wir [...] die Logik als das System der *reinen* Denkbestimmungen, so erscheinen dagegen die anderen philosophischen Wissenschaften, die Naturphilosophie und die Philosophie des Geistes, gleichsam als eine angewandte Logik.«¹⁵

Andererseits ist jede einzelne Sphäre ein spezifischer Kreis in der Gesamtdarstellung, die sich als »Kreis von Kreisen«¹⁶ versteht. Durch diese komplexen Kreisstrukturen sind die einzelnen Kreise sodann unaufhebbar, indem sie eine Unterbrechung des linearen Fortgangs bewirken, und die Logik enthält und ordnet ihre Grundbegriffe, deren Ausweitung, Fortbestimmung und -entwicklung aber partiell den einzelnen Sphären und Wissenschaften überlassen wird.

3 Die Aufgabe der Phänomenologie

Welches ist aber die genaue wissenschaftliche Funktion der Phänomenologie? Die Phänomenologie geht von der ersten unmittelbaren Erfahrung des Wissens aus und bedient sich dabei unkritisch der Begrifflichkeit (z. B. Subjekt, Objekt, Ursache, etc.) des gemeinen Lebens. Durch den unmittelbaren Bezug auf die Objekte der Erfahrung werden die Flüssigkeit und Beweglichkeit des Denkens sowie seine Fähigkeit entdeckt, sich auf Anderes zu beziehen. Durch die jeweilige Erfahrung der Unzulänglichkeit entwickelt sich allmählich die Suche nach adäquateren Formen des Wissens und parallel dazu eine zuerst meist unbewusste, aber fortschreitend bewusstwerdende kritisch-reflexive Selbstbezüglichkeit des Denkens, die zugleich eine Selbsterfahrung der Subjektivität mit einbezieht. Somit wird eine Doppelbewegung vollzogen, die sich nicht nur der schlichten Linearität einer rein fort-

¹⁵ G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, Werke 8, § 24 Zus. 2, S. 84.

¹⁶ *Ibid.*, § 15, S. 60.

laufenden Entwicklung widersetzt, was im dialektischen Verfahren sowie in der Konstatierung der jeweiligen Unzulänglichkeit bereits der Fall ist, sondern in jeder Phase eine Reflexion über den Zustand des betreffenden Subjekts des Wissens einleitet.

Die *Phänomenologie* leistet somit in erster Instanz die unentbehrliche vorbereitende Funktion bezüglich der spekulativen Philosophie, indem sie durch die unterschiedlichen Stationen des Bewusstseins und des Geistes hindurch Denken und Sein vereinigt und sie als Produkt einer Selbstbewegung ausdeutet, die sich logisch-spekulativ durch die Selbstbewegung des Begriffs verkörpern lässt: »Die Bestimmtheit scheint zuerst es nur dadurch zu sein, daß sie sich auf *Anderes* bezieht, und ihre Bewegung [scheint] ihr durch eine fremde Gewalt angetan zu werden; aber daß sie ihr Anderssein selbst an ihr hat und Selbstbewegung ist, dies ist eben in jener *Einfachheit* des Denkens selbst enthalten; denn diese ist der sich selbst bewegend und unterscheidende Gedanke und die eigene Innerlichkeit, der reine *Begriff*. So ist also die *Verständigkeit* ein Werden, und als dies Werden ist sie die Vernünftigkeit.«¹⁷

Noch einmal ist die interne Unzulänglichkeit der unmittelbare(re)n, beschränkten und sich beschränkenden Formen des Denkens diejenige, welche die Bewegung selbst produziert und allmählich bewusst macht. Dies impliziert auf der Seite der »Verständigkeit« das Sich-Bewahrheiten der bestimmten Negation, auf der Seite der Vernünftigkeit dagegen ihre Einbeziehung in die Selbstentzweiung der dialektischen Bewegung und ihre Artikulierung durch den Begriff.

Zusätzlich aber bietet die *Phänomenologie* eine entsprechende Schilderung und Analyse der dabei als mangelhaften, schmerzhaften oder sogar vernichtenden Zustände, welche vom Subjekt entsprechend empfunden und teilweise kritisch-rational verarbeitet werden. Sie zeigt die konstitutive und tiefgründige Doppeldeutigkeit, welche das Denken als Erfahrung charakterisiert: »In dem Gerichte jener Bewegung bestehen zwar die einzelnen Gestalten des Geistes wie die bestimmten Gedanken nicht, aber sie sind so sehr auch positive notwendige Momente, als sie negativ und verschwindend sind.«¹⁸

Das Verschwindende weist auf die wesentliche Konnotation der unaufhebbaren Bewegung oder auf das Werden hin, das als Entstehen und Vergehen aufgefasst wird. Das Positive bezieht sich dagegen auf die Gesamtheit des Prozesses mit seinem absoluten Wahrheitsanspruch, aber auch auf eher versteckte Hinweise auf die Potentialitäten der Selbstobjektivierung und des Aufschiebens der Zerstörung.

4 Die Sonderstellung des Negativen

Es ist dann kein Zufall, dass in der *Phänomenologie* der Negation eine andere (und stärkere) Konnotation als in der spekulativen Philosophie zugewiesen wird. Das Denken, um im Wissen fortzuschreiten, benötigt eine zerstörende Kraft, die sich nicht mit den jeweils erlangten Ergebnissen und Erkenntnissen zufrieden gibt,

¹⁷ Hegel, *Phänomenologie*, S. 55.

¹⁸ *Ibid.*, S. 46.

sondern jederzeit bereit ist, sich mit deren Unzulänglichkeit zu konfrontieren, neue Wege zu gehen, und insbesondere aus den Irrtümern und Irrwegen neue Impulse zu gewinnen, die auch alte Kategorien und Schemata aufzuheben vermögen.

Gleichfalls erklärt sich, warum in der Logik dagegen die Anfangsposition dem Sein zugeschrieben wird. Die Logik beschäftigt sich mit den Grundstrukturen, die die Wirklichkeit strukturieren und gestalten. In diesem Bereich wird eine (Selbst-)Verwirklichung angestrebt, die den Übergang zur Objektivität unbedingt nötig hat und eben die Grundlage dafür durch die logischen Kategorien und deren Entwicklung bewerkstelligt. Dadurch wird die produzierende, sich äußernde und dabei selbstausdrückende Fähigkeit zum Vorschein gebracht, deren Ergebnisse überholt sein mögen, aber dennoch eine signifikative (wenn auch partielle oder begrenzte), in der Objektivität verbleibende oder zumindest Spuren hinterlassende Etappe darstellen.

Da der Phänomenologie die prioritäre Aufgabe zugewiesen wird, sich zur wissenschaftlichen Betrachtungsweise zu erheben und dabei die vorherigen Formen des Wissens dank ihrer erwiesenen Unzulänglichkeit aufzuheben, bringt dieses Verfahren implizit eine Weise der Selbstvernichtung mit sich. Hinzu kommt, dass dieser Prozess in seiner sich betätigenden Entwicklung immer auf der Seite der Subjektivität vollbracht wird, was eine Dynamisierung der Verhältnisse durch die Unbefangenheit des Denkens hervorruft.¹⁹ »Der Kreis, der in sich geschlossen ruht und als Substanz seine Momente hält, ist das unmittelbare und darum nicht verwundersame Verhältnis. Aber daß das von seinem Umfange getrennte Akzidentelle als solches, das Gebundene und nur in seinem Zusammenhange mit anderem Wirkliche ein eigenes Dasein und abgesonderte Freiheit gewinnt, ist die ungeheure Macht des Negativen; es ist die Energie des Denkens, des reinen Ichs.«²⁰

Das Unbehagen des Subjektes in seiner Auseinandersetzung mit den unzulänglichen, unbefriedigenden Formen des Denkens, des Wissens und des denkenden Lebens ist sicherlich der Antrieb zum Übergang und zur Entwicklung. Hier kommt aber die radikale Erfahrung des Negativen und der Vernichtung von Seiten des Subjektes hinzu, die zur ernüchternden Betrachtung der Welt führt und sich vom Geist zu eigen gemacht wird: »Der Geist gewinnt seine Wahrheit nur, indem er dem Negativen ins Angesicht schaut, bei ihm verweilt. Diese Macht ist er nicht als das Positive, welches von dem negativen wegsieht, wie wenn wir von etwas sagen, dies ist nichts oder falsch, und nun, damit fertig, davon weg zu irgend etwas anderem übergehen; sondern er ist diese Macht nur, indem er dem Negativen ins Angesicht schaut, bei ihm verweilt. Dieses Verweilen ist die Zauberkraft, die es in das Sein umkehrt.«²¹

Durch die radikale Erfahrung des Negativen wird jede Form sowohl von Fixität als auch von bloßer Linearität vernichtet und werden zugleich die Beweglichkeit

¹⁹ Siehe dazu: Ch. Asmuth, »Die Dynamik der Vernunft und der Reichtum der Gehalte: Hegels Position in der Vorrede zur ›Phänomenologie des Geistes‹«, in: *Hegel-Jahrbuch 2001*, S. 34–40, insb. S. 37.

²⁰ Hegel, *Phänomenologie*, S. 36.

²¹ *Ibid.*

des Denkens sowie seine Fähigkeit, sich zu mehreren Ebenen zu begeben und tiefgehende Veränderungen zu erleben, von Grund auf entdeckt.

5 Vielschichtigkeit und Einheit durch das Subjekt

Im Allgemeinen gehen alle unterschiedlichen Operationen des Denkens, welche zu seiner Vielschichtigkeit wesentlich beitragen, von der Subjektivität aus und ihrer konstitutiven Modalität nach. Das Subjekt äußert daher die ununterbrochene Beweglichkeit, welche das Sich-Anders-Werden mit einbezieht und dennoch das Zu-sich-Zurückgehen nicht ausschließt, sondern als komplementären Prozess in Gang setzt. Selbstbewegung, Unruhe, Unbefangenheit und Verneinung des regungslosen Verharrens, welches die Substanz typischerweise kennzeichnet, sind alle Konnotationen des lebendigen Subjektes, das das Werden und daher unumgänglich das Anderswerden in sich birgt und es in jedem Moment der Entwicklung zur performativen Äußerung und Verwirklichung bringt, und letztendlich die Entgegensetzung auf seine innere Entzweiung und Spaltung zurückführt. Anderswerden und Entzweiung verhalten sich dabei auch nicht schlicht linear, da zuerst vereinzelte Erfahrungen innerhalb des Verhältnisses zum Objekt bzw. zum Anderen diejenigen sind, welche die Selbstentzweiung allmählich aufdecken (z. B. der Zweifel, wodurch das natürliche Bewusstsein seine Gewissheit und Wahrheit verliert und sich dabei spaltet,²² oder die Begierde, wodurch die Erfahrung des Anderen in seiner Selbständigkeit gemacht wird und zugleich einen Drang zur Wiederaneignung auslöst). Das weitere Moment der Reflexion, welches die Subjektivität in ihrem Selbstbewusstsein unumgänglich begleitet und eine sich der schlichten Immanenz widersetzende Verdoppelung verursacht, wird in der Hegelschen Perspektive pluralisiert. Dies bedeutet, dass die Reflexion und die damit verbundene unzufriedene bzw. kritische Betrachtung durch eine allgemeine Form von Abstraktion und Selbstwiderspiegelung eingeleitet wird, die aber jeweils auf die unterschiedlichen Zustände Bezug nimmt und sich damit konfrontiert.

Doch die Subjektivität prägt auch die Art und Weise, wie die Einheit des Denkens und im Denken gestaltet wird. Hegel weist in dieser Hinsicht jede Form von Fixität zurück, indem er sie als Charakteristikum der Substanz herabsetzt. Dadurch übt er indirekt Kritik sowohl an Kant, dessen Ich als abstrakt-logische und verallgemeinernde Funktion ihm zu statisch und inhaltlos erscheint, als auch an Fichte, der sich seines Erachtens in der Fixität der Entgegensetzung zwischen sichselbstsetzendem Ich und Unterschiedenem bzw. Nicht-Ich verfängt. Hegels alternatives Modell der Einheit des Denkens basiert nichtsdestoweniger auf der Kantischen Begrifflichkeit, wird aber auf eine andere Ebene übertragen. Es ist in der Tat die Form der inneren Anschauung, d. h. - die Zeit, welche die konstitutive Unruhe und fortschreitende Bewegung der Subjektivität widerspiegelt und zutreffend wiedergibt. Die Zeit nimmt die wichtige Funktion ein, wie Hegel sich dazu explizit äußert, das abstrakte Moment der Intellektualität mit dem wirklichen Selbst zu

²² Siehe dazu: M. Heidegger, »Hegels Begriff der Erfahrung«, in: *Holzwege*, in: M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, Frankfurt a. M.: 1976 ff., Bd. 5, S. 119 f.

»begeistert«, und dies bedeutet zugleich, dass er die Form der inneren Anschauung in Richtung einer innerlichen Erfahrung umdeutet, die zuerst durch das einzelne Selbst, sein Wahrnehmen der Vergänglichkeit, des Todes, der Nichtigkeit sowie des Verschwindens gemacht wird. Hegel oszilliert diesbezüglich zwischen einer gewissen Einreihung der Erfahrungen, die immerhin dialektisch und mit reflexiven Verdoppelungen verfährt, und einer Vielschichtigkeit der Dimensionen, die er beispielsweise durch Parallelverläufe (man denke an die geschichtliche Eigenentwicklung der Religion) bewerkstelligt bzw. durch die Feststellung ähnlicher Zustände in unterschiedlichen Phasen und Momenten konstatiert (man denke z. B. an die den Zweifel auslotende kritische Haltung des Skeptizismus oder der Aufklärung, an die der Religion vorangehende Erfahrung der Entzweiung von Seiten des unglücklichen Bewusstseins, etc.). Was dabei wichtig ist, bezieht sich auf die Tatsache, dass die Zeit nicht als ein einfach auszufüllender Behälter bzw. als ordnungsloses Nebeneinander darzustellen ist, sondern eine komplexe Betrachtung von Sachverhalten, Verknüpfungen und Verkettungen impliziert, die dann in die Selbstartikulation und das Sichbewerkstelligen des Geistes münden.

Wohlgemerkt: Das Ziel Hegels bleibt die allmähliche Selbstbildung des Subjektes der Philosophie als Wissenschaft und System und ist deswegen auf die Erhebung zur Allgemeinheit grundsätzlich angewiesen. Dies wird eine Konstante bei Hegel bleiben, handele es sich um das Recht des Individuums, das sich im Staat erst bewahrheitet und seine angemessene, gesetzlich festgelegte Verwirklichung findet, oder um die welthistorischen Menschen, deren Zwecke zur Allgemeinheit gelangen, oder auch um die einzelnen Philosophen, deren »Hervorbringungen um so vortrefflicher sind, je weniger auf das besondere Individuum die Zurechnung und das Verdienst fällt, je mehr sie dagegen dem freien Denken, dem allgemeinen Charakter des Menschen als Menschen angehören, je mehr dies eigentümlichkeitslose Denken selbst das produzierende Subjekt ist.«²³

Dennoch ist der Ausgangspunkt die Erfahrung des Einzelnen, des Selbsts, des Individuums, wengleich in seiner Allgemeinheit erfasst, so dass der Geist selbst in den Termini eines »Individuum(s), das eine Welt ist«²⁴ geschildert werden kann. Darüber hinaus werden die Erfahrungen des Einzelnen und der Einzelheit in verschiedenen Momenten und im Lauf des gesamten Prozesses mehrmals hervorgehoben. So ist zum Beispiel jedes Mal vom Einzelnen die Rede, dass die Allgemeinheit die Form der überwältigenden Macht (die Notwendigkeit oder das Schicksal) einnimmt bzw. die Erfahrung der Entzweiung zwischen Diesseits und Jenseits macht. Somit wird nicht nur eine dialektische Bewegung vollzogen, die sich allmählich als Selbstentzweiung und daher als innere Artikulation des Begriffs erweist, sondern wird parallel und teilweise durchkreuzend eine dialektische Spannung und Bewegung zwischen Einzelheit und Allgemeinheit aufgedeckt, wobei die Einzelheit nicht nur auf die sich abschließende subjektive Einheit, sondern auf die unerreichbare Singularität hinweist. Interessanterweise wird der durch diese Erfahrung entstandene Konflikt vom tragischen oder sich unzulänglich fühlenden Subjekt

²³ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie*, Werke 18, S. 20.

²⁴ Hegel, *Phänomenologie*, S. 326.

ausgetragen, aber von Hegel am präzisesten in Bezug auf den Gegenstand beschrieben. So heißt es unter anderem, dass das sinnliche Diese dem Allgemeinen der Sprache unerreichbar ist, was auch auf eine strukturelle Unmöglichkeit der Vertilgung der »Singularität« hinauslaufen könnte. Diese sich erfolgreich dialektisch artikulierende Spannung wird gleicherweise durch das Objekt veranschaulicht, denn »der Gegenstand [...] ist, als Ganzes, der Schluß oder die Bewegung des Allgemeinen, durch die Bestimmung zur Einzelheit, wie die umgekehrte, von der Einzelheit durch sie als aufgehobene oder die Bestimmung zum Allgemeinen.«²⁵

Auch im Bereich der Subjektivität geht es in dieser Hinsicht um eine Artikulierung der Bewegung zwischen Einzelheit und Allgemeinheit, die ihre Unmittelbarkeit allmählich verliert und dabei keine Verengung oder Vernichtung des Subjektes bedeutet, sondern die Ausweitung seiner Grenzen bis zur Erlangung des Standpunktes der Allgemeinheit in der Form einer verinnerlichten Selbstbezüglichkeit erzielt.²⁶

6 Die ausgleichende, die Wahrheit messende Funktion des Objektes

Durch die konkreten Beispiele des Verhältnisses zum Objekt wird zugleich veranschaulicht, dass das Objekt nicht bloß als leeres Korrelat betrachtet werden kann, sondern hingegen eine Maßstabfunktion und einen Wahrheitswert erlangt, da es ermöglicht, die gegenseitige Korrespondenz zwischen Begriff und Gegenstand zu prüfen.²⁷ Die Veränderung vollzieht sich zwar auf der Seite des Subjektes und durch sein Bewusstwerden, da der Gegenstand laut Hegel keine völlige Selbständigkeit hat und immer auf das Subjekt angewiesen ist. Nichtsdestoweniger wird ihm die wichtige Funktion zugeschrieben, die Selbständigkeit des Subjektes durch das Verhältnis zu ersetzen, was Grenze, Konflikt, etc. mit einbezieht, gleichzeitig aber zur Berichtigung des Denkens, Umformulierung seiner Kriterien und Umstrukturierung seiner Inhalte wesentlich beiträgt. »Entspricht sich in dieser Vergleichung beides nicht, so scheint das Bewusstsein sein Wissen ändern zu müssen, um es dem Gegenstande gemäß zu machen; aber in der Veränderung des Wissens ändert sich ihm in der Tat auch der Gegenstand selbst, denn das vorhandene Wissen war wesentlich ein Wissen von dem Gegenstande.«²⁸

Gleicherweise steht dem Gegenstand eine zentrale Funktion im Bereich des Selbstbewusstseins zu, eben weil die Objektseite des Selbstbewusstseins eine wichtige doppelte Bedeutung aufweist, erstens das eigene Selbst in einer vollständig externen Objektivierung wahrnehmen zu können, und zweitens die innewohnenden Tendenzen und Quellen der Konfliktualität aufzuspüren. Daher zeigt sich die *Phänomenologie* als ein vorwiegend von der Subjektivität und ihrer Entwicklung ge-

²⁵ Ibid, S. 576.

²⁶ Vgl. dazu: C. Bickmann, »Hegels Prinzip des Geistes«, in: *Hegel-Jahrbuch 2010*, S. 23–27, insb. S. 25 f.

²⁷ Siehe dazu: Heidegger, »Hegels Begriff der Erfahrung«, S. 124 ff.

²⁸ Hegel, *Phänomenologie*, S. 78.

tragenes Unternehmen, das aber gleichzeitig die Objektivität wiederaufwertet und in einen viel engeren Zusammenhang mit der Entwicklung des Subjektes bringt.

Über die Wissensdimension hinaus wird der Bereich der Objektivität außerdem zum Gebiet der Äußerung des Inneren, so dass ein engeres Verhältnis zwischen Subjekt und Objekt bewerkstelligt wird, wobei die Objektivität jeweils etwas über das Subjekt sagt, es zum Ausdruck bringt und von ihm aktiv modifiziert wird. Eine unmittelbare Äußerung des subjektiven Inneren wird mittels des Leibes zum Ausdruck gebracht. Der Leib ist für Hegel nicht nur der Ursprung der Individualität, sondern auch der lebendige Ausdruck des Selbsts, womit er an der von der Physiognomik zu äußerlich und mechanisch hergestellten Verbindung zwischen Innerem und Äußerem Kritik übt und die Korrespondenz eher auf die organische Ebene des Gehirns setzt, die wiederum aber nur in einer bereichernden Verbindung mit reflexiven und kulturellen Prozessen als Äußerung des Lebendigen gedacht werden kann.²⁹ Trotz der Akzentuierung auf die gedanklich-geistige Entwicklung des Subjektes werden somit die Ansätze für eine Entwicklung im Bereich der Objektivität gefunden, welche zugleich die Bedeutsamkeit einer »angewandten Philosophie« (Natur und Geist) im System rechtfertigen sowie klarmachen.

Unter dieser Perspektive funktionieren insbesondere Sprache und Arbeit als äußere Gebiete, in denen sich das Selbst ausdrückt³⁰ und Formen der Einwirkung auf die umgebende Welt zustande bringt. Die Arbeit enthält diesbezüglich die das Bewusstsein bildende Funktion des Formierens des Gegenstandes und des formierenden Tuns, wodurch die Wirklichkeit modifiziert wird und den Bedürfnissen des Subjektes besser entspricht.³¹ Die Wichtigkeit eines ins Handeln übergehenden Denkens wird zusätzlich an unterschiedlichen Stellen betont: negativ, indem die moralische Weltanschauung als wirklichkeitsfremde reine Form des Tuns kritisiert wird, der kein konkretes Handeln entspricht; positiv, wenngleich mit Einschränkungen, wenn »das Werk« das Moment darstellt, in dem sich das Bewusstsein Realität gibt. Das Werk ist zwar beschränkt und vergänglich, da es bloß ein Bestimmtes ist. Es enthält aber auch ein Element der Allgemeinheit, das sich als etwas Bleibendes herauskristallisieren kann.³² Die Wichtigkeit des Werks wird umso schärfer betont, wenn die Gesellschaft sich als unfähig erweist, es zustande zu bringen: »Das Werk, zu welchem die sich *Bewußtsein* gebende Freiheit sich machen könnte, würde darin bestehen, daß sie als *allgemeine* Substanz sich zum *Gegenstande* und *bleibenden Sein* machte.«³³

Das bleibende Sein ist das Ziel der (Selbst-)Verwirklichung, dessen Charakteristikum im Gegensatz zum Unternehmen des Wissens und trotz seiner dialektischen Aufhebbarkeit um eine sich erhaltende Objektivierung bemüht ist. Dies

²⁹ Dies haben die im Band: A. Arndt, J. Zovko (Hrsg.), *Geist. Erkundungen zu einem Begriff*, Hannover: 2009, enthaltenen Beiträge in mehrerer Hinsicht hervorgehoben und deutlich belegt.

³⁰ Vgl. dazu: Ch. Taylor, *Hegel and Modern Society*, Cambridge: 1979, insb. Ka, S. 1.

³¹ Siehe dazu: A. Arndt, »Begriff der Arbeit und Arbeit des Begriffs«, *Hegel-Jahrbuch 2001*, S. 27–33, insb. S. 29.

³² Vgl. Hegel, *Phänomenologie*, S. 298 ff.

³³ *Ibid.*, S. 434.

erklärt auch, warum das Verhältnis zum absoluten Wissen und zu seinem Übergang zur Logik keine Vernichtung der Subjektivität enthält. Das Spekulative ist schon da, und durch die Phänomenologie wird dessen Standpunkt erreicht; aber durch seine Ent- und Aufdeckung wird keine passive Haltung eingenommen, da die Vorgangsweise des Spekulativen auf eine sich generierende und aus sich und ihrer Spannung heraus produzierende Logik verweist. Die »angewandte Logik« führt dazu, dass sich der Mensch als Träger des Geistes versteht, dessen Erlangung des Bewusstseins und der Freiheit sowie ihrer Verwirklichung dadurch potenziert wird.

Hinzu kommt, dass der Bereich der Sittlichkeit, obwohl er in der *Phänomenologie* explizit ausschließlich in der antiken Form der Unmittelbarkeit behandelt wird, wesentlich als Sitte und gedachtes Gesetz definiert wird, was eine Gestaltung des sozialpolitischen Lebens mit einbezieht. Dazu ergänzend, wie Cobben neulich überzeugenderweise gezeigt hat,³⁴ schildert die im Kapitel über das Gewissen enthaltene Artikulierung der drei Gestalten des Selbsts³⁵ die Entwicklung der Subjektivität angesichts seines Handelns in der Welt, was die Ansätze für die Strukturierung der Verhältnisse im objektiven Geist bietet, sie als Formen der Selbsthervorbringung des Geistes auslegt und die dialektisch-genealogische Entstehung der Person des Rechts, des moralischen und des in der Sphäre der Sittlichkeit handelnden Menschen zurückverfolgt.

7 Die Hervorbringung des Geistes als Paradoxon?

Letztendlich ist es das absolute Wissen, welches das Tun des Selbsts und das Wissen davon in der höchsten Form vereinigt und somit dem Tun die Einsicht und die Fähigkeit des umfassendsten Standpunktes des Bewusstseins verleiht. Hier ist man tatsächlich mit einem Paradoxon konfrontiert, auf der einen Seite die Tilgung der Zeit,³⁶ die Vollendung und die Erinnerung, auf der anderen Seite, insbesondere am Anfang der Phänomenologie, die Ankündigung des eigenen Zeitalters als »eine Zeit der Geburt und des Übergangs zu einer neuen Periode«,³⁷ wobei der Geist im Begriff steht, seine bisherige Welt »in die Vergangenheit hinab zu versenken«³⁸ und sich mit der Arbeit seiner Umgestaltung rigoros zu beschäftigen. Die Tilgung der Zeit könnte aber auch als eine unvermeidliche Operation betrachtet werden, um die Wirklichkeit systematisch zu organisieren und zu begreifen, d. h. eine *umgekehrte Epoché*, welche ein strukturierendes Erfassen der Objektivität überhaupt ermöglicht, denn das Wissen hat sie nötig, um die logischen Strukturen ermit-

³⁴ Vgl. P. Cobben, *The Nature of the Self*, Berlin: 2009, Kap. 2–4, und »Kritische Überlegungen zum Verhältnis von Familie und bürgerlicher Gesellschaft in Hegels Rechtsphilosophie«, in: M. Wischke, A. Przyłębski, *Recht ohne Gerechtigkeit? Hegel und die Grundlagen des Rechtsstaates*, Würzburg: 2010, S. 113–124.

³⁵ Vgl. Hegel, *Phänomenologie*, S. 463 f.

³⁶ Zu der Tilgung der Zeit und dem Panlogismusvorwurf siehe insb. Ch Buder, *Les dimensions du temps. Le concept de temps dans l'oeuvre de Hegel*, Berlin: 2009, insb. S. 378 ff.

³⁷ Ibid, S. 18.

³⁸ Ibid.

teln zu können (wobei die Erfahrung der Zeit nicht verloren ginge, sondern die Notwendigkeit einer Logik des Werdens erkläre).

Über das Hegelsche Paradoxon der Absolutheit und Abgeschlossenheit des Denkens hinaus, das sich damit vollzieht, scheint es möglich zu sein, aus der vorbereitenden Wissenschaft der *Phänomenologie* gewisse Richtlinien gewinnen zu können. Wenn es wahr ist, dass das Denken in seinem negativen Veränderungsvermögen, in seiner Unruhe, Mobilität und Selbstbewegung auf der Seite der Subjektivität steht, und dass es dort ansetzt, wo die Verhältnisse zwischen Subjekt und Objekt, Denken und Wirklichkeit, Leben und Umwelt Unzulänglichkeiten aufweisen und eine Spannung schaffen, dann kann nur das Subjekt dasjenige sein, welches eingreifen und Korrekturen bestimmen kann. Da darüber hinaus das positive Tun für Hegel nur durch bestimmte Handlungen und zuerst durch die Erfahrung und Tätigkeit des einzelnen Selbsts bewerkstelligt wird, ist der Standpunkt des Einzelnen als solcher nicht belanglos. Allerdings ist es dabei wichtig, dass sein Tun sich von der reinen Abstraktion oder Weltfremdheit fernhält und dagegen auf die möglichst umfassende, dynamische, innen reflektierte und artikulierte Konzeption der Wirklichkeit basiert.

Ist die Entwicklung des Geistes als eine Selbstbewegung und Selbsttätigkeit dargestellt, die durch sozial-geschichtliche Konstellationen zustande gebracht wird und dementsprechend auch in seinen Anwendungsbereichen durch objektive Strukturen und Sachverhalte zu bewerkstelligen ist, so ist die Bemühung von der Seite der Subjektivität nur belanglos und unzulänglich, wenn sie wirklichkeitsfremd bleibt und um keine Reformierung des konkreten Lebens und der Gesellschaft, sprich um keine Angleichung des Verhältnisses zwischen Subjekt und Objekt bemüht ist. Dies bedeutet an der Wirklichkeit ständig zu arbeiten, damit sie durch die Vermittlung des Denkens und des Wissens den vielschichtigen Komponenten der Subjektivität gerecht wird, aber auch umgekehrt der sich durch Kultur und Geschichte entwickelten Welt, ihren Bedingungen und Ansprüchen, Rechnung zu tragen.

Literaturverzeichnis

- Arndt, Andreas: »Begriff der Arbeit und Arbeit des Begriffs«, in: *Hegel-Jahrbuch 2001*, S. 27–33.
- Arndt, Andreas, Zovko, Jure: (Hrsg.): *Geist. Erkundungen zu einem Begriff*, Hannover: 2009.
- Asmuth, Christoph: »Die Dynamik der Vernunft und der Reichtum der Gehalte: Hegels Position in der Vorrede zur ›Phänomenologie des Geistes‹«, in: *Hegel-Jahrbuch 2001*, S. 34–40.
- Bickmann, Claudia: »Hegels Prinzip des Geistes«, *Hegel-Jahrbuch 2010*, S. 22–27.
- Brinkmann, Klaus: *Idealism Without Limits. Hegel and the Problem of Objectivity*, Dordrecht/Heidelberg/London/New York: 2011.
- Buder, Christian: *Les dimensions du temps. Le concept de temps dans l'oeuvre de Hegel*, Berlin: 2009.

- Cobben, Paul: *The Nature of the Self*, Berlin: 2009, Kap. 2–4.
- : »Kritische Überlegungen zum Verhältnis von Familie und bürgerlicher Gesellschaft in Hegels Rechtsphilosophie«, in: M. Wischke, A. Przylebski: *Recht ohne Gerechtigkeit? Hegel und die Grundlagen des Rechtsstaates*, Würzburg: 2010, S. 113–124.
- Dottori, Ricardo: *Die Reflexion des Wirklichen*, Tübingen: 2006.
- Fichte, Johann Gottlieb: *Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre*, in: *Johann Gottlieb Fichte-Gesamtausgabe*. Hrsg. von der Bayerischen Akademie der Wissenschaften (GA), Stuttgart-Bad Cannstatt: 1964 ff.
- : *Das System der Sittenlehre* (1798), GA, I, 5.
- Fulda, Hans Friedrich: »Zur Logik der Phänomenologie von 1807«, in: H. F. Fulda, D. Henrich (Hrsg.): *Materialien zu Hegels ›Phänomenologie des Geistes‹*, Frankfurt a. M.: 1973, S. 391–425.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Phänomenologie des Geistes*, in: *Werke* (Moldenhauer-Michel), Frankfurt a. M.: 1986, Bd. 3.
- : *Wissenschaft der Logik*, Werke 5.
- : *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, Werke 8.
- : *Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie*, Werke 18.
- Heidegger, Martin: »Hegels Begriff der Erfahrung«, in : *Holzwege*, in: M. Heidegger: *Gesamtausgabe*, Frankfurt a. M.: 1976 ff., Bd. 5.
- Kant, Immanuel: *Kritik der Urteilskraft*, B LIV-LV, Akademie-Ausgabe (AA), Berlin: 1908, Bd. V.
- Taylor, Charles: *Hegel and Modern Society*, Cambridge: 1979.

Parakonsistenz des Selbst

Hegels Absolutes im Lichte der polnischen Logik

Guillaume Lejeune

I Einleitung

Charles Larmore schreibt in seinem Artikel über »Die normative Struktur des Selbst« Folgendes: »Die Idee, daß die konstitutive Beziehung des Selbst zu sich selbst eine Beziehung der Reflexion sei, führt aber zu Paradoxien, die aufzudecken und zu analysieren das große Verdienst Fichtes war. [...] Jeder Akt der Reflexion setzt eine Unterscheidung zwischen Subjekt und Objekt (Erkennendem und Erkanntem) und damit die Existenz des Selbst schon voraus.«¹

Mit anderen Worten: Das Selbst liegt in einer Reflexionsbewegung und diese Bewegung setzt das Selbst voraus. Dieses Paradoxon im Denken des Selbst, dessen Form eine »*petitio principii*« ist, führt zu einem anderen »Paradoxon«. »Nichts ist uns näher, [...] als dieses Selbst, das wir sind – und trotzdem löst sich jene Vertrautheit auf, sobald wir versuchen, sie an den Begriff zu bringen. Man fühlt sich zum selben Schluß wie Schopenhauer getrieben, als er einmal schrieb: »*dieses Ich ist sich nicht durch und durch intim, gleichsam durchleuchtet, sondern ist opak und bleibt daher sich selber ein Rätsel*«. (Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Ergänzung II. 18.)«²

Larmores Beschreibung des Selbst als Selbstbeziehung kann uns als Ausgangspunkt dienen. Wie bei Larmore scheint uns dieser idealistische Begriff des Selbst paradox. Gegen Larmore denken wir trotzdem, dass Hegel sich dieses Problems bewusst war und probiert hat eine Lösung zu erbringen. Er hat versucht, das Pa-

¹ Larmore, Charles. »Die normative Struktur des Selbst«, in Bubner, Hindrichs (Hrsg.), *Von der Logik zur Sprache* (Stuttgarter Hegel Kongress 2005), Stuttgart: 2007, S. 501.

² *Ibid.*, S. 502. Larmores Meinung nach verschwinden diese Schwierigkeiten, wenn man sich von der Voraussetzung lossagt, die den beiden erwähnten Antworten zugrunde liegt, dass der für das Selbst konstitutive Selbstbezug eine Erkenntnisbeziehung sei. Die Natur dieses Selbstverhältnisses ist vielmehr für Larmore etwas Praktisches oder Normatives. Ziel unserer Untersuchung ist jedoch nicht, die Stellungnahme von Charles Larmore zu entwickeln und zu beurteilen. Wir denken, dass die praktische Dimension der Selbstbewegung des Selbst bei Fichte und Hegel schon da ist.

radoxon des Denkens des Selbst mit einem wissenschaftlichen Begriff des Widerspruchs aufzuheben.³

2 Romantische Paradoxien und Hegelsche Widerspruchstheorie

Quines Idee einer »Maxim of minimum mutilation«⁴ bezeichnet ein allgemeines und pragmatisches Gesetz, wonach wir ein logisches Prinzip unbefragt lassen, nicht weil dieses Prinzip unhinterfragbar sei, sondern weil es zu aufwendig wäre, dieses Prinzip beiseite zu lassen.

Hegel ist aber ein bisschen »*rock and roll*«. Durch seine Rehabilitation des Widerspruchs steht er außerhalb des Bereichs der klassischen Logik. Diese »*rock and roll attitude*« steht allerdings in einem besonderen Kontext. Andreas Arndt zeigt, wie wichtig das Thema »Widerspruch«, durch den Einfluss Fichtes und Kants, für die Frühromantiker war.⁵ Die Frühromantiker – wie Novalis und Schlegel – gebrauchen oft den Begriff des Widerspruchs. Dieser Gebrauch ist bei ihnen allerdings nicht *an sich* reflektiert. Wie Andreas Arndt geschrieben hat, hat Novalis »nicht die Stufen von Gegensatzbeziehungen ausdrücklich reflektiert und diese zu einem Begriff des Widerspruchs zusammengefasst«.⁶ Außerdem benutzen Müller und Schleiermacher lieber den Begriff vom Gegensatz – gleichzeitig marginalisieren sie den Widerspruchsbegriff. Schleiermacher schreibt demzufolge: »Der Satz des Widerspruchs ist wohl nur eine Limitation der allgemeinen Form des Zusammenseins der Gegensätze«.⁷

Wegen der Abwesenheit einer wissenschaftlichen Theorie des Widerspruchs scheint der romantischen Gebrauch des Widerspruchs willkürlich. Für Hegel ist die Form des Widerspruchs bei den Romantikern nur die Form eines rein subjektiven Paradoxons. Schlegel schreibt in seinem kritischen Fragment (49), dass »Ironie die Form des Paradoxen (ist). Paradox ist alles, was zugleich gut und groß ist.«⁸ Ironie kann für Hegel allerdings keine Einleitung zur Wissenschaft sein. Die romantischen Paradoxien sind Grund für die Auflösung der Welt, die *Auflösung* der Allgemeinheit. Der wissenschaftliche Widerspruch verursacht im Gegensatz

³ Das Adjektiv »paradox« ist deshalb seltsam in Hegels Hauptwerken. Das Wort erscheint zweimal in der *Enzyklopädie* (§ 104 und 301) mit diesem Ausdruck: »auf ersten Blick«. Es erscheint einmal in der *Wissenschaft der Logik* mit dem Verb »scheinen«, sonst ist der Gebrauch dieses Adjektives polemisch: gegen Rousseau und Wieland in seinen *Jenaer Aphorismen* und gegen Jacobi in *Glauben und Wissen*. Vom Standpunkt der Wissenschaft geht es tatsächlich für Hegel nicht mehr um das Paradoxon, sondern um den Widerspruch.

⁴ Quine, Willard van Orman, *Philosophy of Logic*, Harvard: 1986.

⁵ Arndt, Andreas, »Widerstreit und Widerspruch in der frühidealistischen und frühromantischen Philosophie«. URL (März 2008) : <http://www.andreas-arndt.de>

⁶ Ibid.

⁷ Schleiermacher, Friedrich, »Notizheft zur Dialektik (1811–1818)«, Hamburg: 1986, S. 69.

⁸ Schlegel, Friedrich, *Kritische Fragmente*, Kritische-Friedrich-Schlegel-Ausgabe, II, S. 153.

dazu die *Aufhebung* der Besonderheit in der Allgemeinheit, nämlich die Bestimmung des Wesens in der allgemeinen Wirklichkeit. Aus der Perspektive Hegels dient das romantische Paradoxon weniger der Wissenschaft als der Allmächtigkeit des Selbst und dessen ironischer Zerstreuung der Welt und des Wissens.⁹

Hegel betont diese Gefahr und kritisiert konsequenterweise die Frühromantiker. Er gebraucht jedoch in seinem Begriff des Absoluten eine ähnliche Form: das Absolute setzt sich sich selbst gegenüber, macht sich zu seinem Gegenstand und kehrt aus diesem Unterschied zur Einheit mit sich selbst zurück.¹⁰ Der Gleichklang der Selbstbewegung des Hegelschen Absoluten mit der Bewegung des ironischen Selbst, welches in seinem Urteil eine Welt setzt und diese auflöst, um sich selbst zu erreichen, ist unüberhörbar. Man versteht leicht, weshalb Hegel unterstellt werden konnte, er habe sich das Konzept seiner Dialektik aufgrund der Jenaer Transzendentalphilosophie-Vorlesungen von Schlegel im Winter 1800/01 angeeignet.¹¹ Tatsächlich muss, was göltig für das Absolute oder das Unendliche ist, nicht aufgrund eines endlichen Selbst gerechtfertigt werden. Die Schwierigkeit des Paradoxons erscheint für Hegel folgendermaßen: Das Problem ist nicht der Widerspruch selbst, sondern ein unwissenschaftlicher – nur durch ein endliches Selbst gegründeter – Gebrauch des Widerspruchs. Der Widerspruch kann sich nur durch das Absolute und innerhalb seines Diskurses rechtfertigen. Hegel vollzieht eine Bewegung von den Paradoxien des endlichen Selbst zum widersprüchlichen Absoluten. Dank dieser Verallgemeinerung wird eine Theorie des Widerspruchs möglich. Hegel thematisiert also den Widerspruch als Moment seiner *Logik*. Diese Erscheinung des Begriffs vom Widerspruch im Bereich der Logik wurde natürlich als Skandal betrachtet.

Bis heute hat sich die Logik jedoch weiterentwickelt. Besonders die polnische Schule hat die Axiome der klassischen Logik in Frage gestellt. Unsere Frage ist demnach: Gibt es Parallelen zwischen der Hegelschen Ablehnung des Satzes vom Widerspruch und den Forschungen der polnischen Schule? Im Folgenden werde ich auf diese Frage mit den Resultaten dreier polnischer Logiker antworten.

- ⁹ Als Hegel sich gegen die Romantische Schule richtet, sind es weniger die Schriften als die Vertreter (in diesem Falle: Schlegel), die zur Zielscheibe der Kritik werden. (Vgl. Reid, Jeffrey, *L'antiromantique. Hegel contre le romantisme ironique*, Laval: 2007).
- ¹⁰ Giorgio Agamben bemerkt interessanterweise, dass die Ethymologie (ab-se-luo) von »Absolute« in Zusammenhang mit dem Begriff »Selbst« steht. (Vgl. Agamben, Giorgio, *Il linguaggio e la Morte. Un Seminario sul luogo della negatività*, Torino: 1982).
- ¹¹ Vgl.: die anonyme Schrift *Über die Hegelsche Lehre oder: absolutes Wissen und moderner Pantheismus* (Leipzig 1829), 152 ff.; dazu die Rezension Hegels in den *Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik* in 1829. Als Replik, wie Andreas Arndt meldet, »erschien 1831 in Breslau – ebenfalls anonym – *Über die Wissenschaft der Idee*, wo in der Einleitung (XXVII) der Vorwurf der Abhängigkeit von Schlegel spezifiziert und durch Zitate aus dessen Vorlesung untermauert wurde. Verfasser der anonymen Schriften ist nach Johann Eduard Erdmann (Grundriß der Geschichte der Philosophie, Bd. 2. Berlin 41896, S. 642) ein nicht näher identifizierter Hülsemann«.

3 Lukasiewicz: Hegel und der Satz vom Widerspruch

Lukasiewicz betrachtet den Satz vom Widerspruch nicht als einen genuin in der Logik begründeten. Für ihn hat er vielmehr einen ethischen Wert. Kann diese Reduktion des Satzes vom Widerspruch ausreichen, um eine Rehabilitation der Hegelschen Logik innerhalb der neuen Logik zu erreichen?

Lukasiewicz's Antwort ist: »Nein«. Er erklärt seine Ablehnung durch eine kurze Geschichte der logischen Widerspruchsdiskussion: Der Satz vom Widerspruch ist nach Lukasiewicz ein Grundprinzip der klassischen Logik und scheint dadurch unhinterfragbar. »Es gibt in der Geschichte der Philosophie zwei Momente, in denen der Streit um den Satz vom Widerspruch die Gemüter erregte – mit dem einen verbindet man den Namen Aristoteles', mit dem anderen – den Hegels.«¹²

Aristoteles hat gegen »Antisthenes und seine Schule, die Eristiker aus Megara, die Anhänger des Heraklit, die Schüler des Protagoras«¹³ den Satz vom Widerspruch formuliert. Er war so überzeugend, dass bis Hegel niemand dieses Prinzip in Frage gestellt hat.¹⁴ »Erst Hegel liess die durch Aristoteles begrabenen Überzeugungen wiederaufleben und befahl uns zu glauben, die Wirklichkeit sei gleichzeitig vernünftig und widerspruchsvoll. Auf diese Weise stellte er die Achtung vor den griechischen Sophisten wieder her und bezog die Lehren des Heraklit in sein System der Logik mit ein.«¹⁵

Wie Lukasiewicz zeigt, ist Hegels Ablehnung des Satzes vom Widerspruch eine Antwort auf die kantischen Antinomien. Nach Kant bedeuten die Antinomien die Grenzen der Vernunft. Nach Hegel drücken die Antinomien aber vielmehr das Bedürfnis nach einer neuen Logik aus. »Kant behauptete nämlich, dass der menschliche Intellekt, indem er die Welt als Ganzes untersucht, notwendigerweise in Antinomien verfällt und sich in Widersprüche verwickelt. Hegel hat diese Behauptung akzeptiert, daraus jedoch nicht die Konsequenz gezogen, das Wesen der Welt sei unerkennbar. Er hat die reale Existenz des Widerspruchs anerkannt und erblickte darin das Grundelement der Bewegung und des Lebens. Auf diese Weise schuf er die »metaphysische Logik«, die sich nicht auf den Satz vom Widerspruch stützte.«¹⁶

Das Problem ist, dass die Lösung Hegels weniger logisch als vielmehr metaphysisch ist. Hegels Ablehnung des Satzes vom Widerspruch hat demnach keine Bedeutung für den modernen Logiker. »Dieser Versuch war allerdings allzu radikal, nicht streng genug und auch unklar, um gleich begriffen und angenommen zu werden. Bei der Untersuchung und beim Umstrukturieren der höchsten logischen

¹² Lukasiewicz, Jan, *Über den Satz vom Widerspruch* (Jacek Barski), Hildesheim: 1993, S. I.

¹³ *Ibid.*, S. I.

¹⁴ Lukasiewicz ist sehr schematisch. Die Idee einer Regionalisierung des Prinzips des zu vermeidenden Widerspruchs ist unter anderem – wie Christoph Asmuth bemerkt hat – in der Tradition der Mystik sehr wichtig. Das Motiv der »*Coincidentia oppositorum*« bei Cusanus ist dafür ein gutes Beispiel.

¹⁵ Lukasiewicz, Jan, *Über den Satz vom Widerspruch*, S. I.

¹⁶ *Ibid.*, S. 3–4.

und ontologischen Prinzipien kann man eben nicht vorsichtig, nicht streng und kritisch genug sein. Man muss vielmehr mit grösster Genauigkeit feststellen: *Was ist die Bedeutung dieser Prinzipien, wie sollen sie formuliert werden, wie kann man für ihre Gewissheit bürgen, in welchen Verhältnissen stehen sie zueinander, welche Folgen ergeben sich aus jedem von ihnen, kann man irgendwelche aufgeben und durch andere ersetzen, können sie für die Tatsachenuntersuchung nützlich sein, etc.* Eben diese Arbeit hat Hegel nicht geleistet. Den Satz vom Widerspruch negierte er nur verbal. Deswegen auch hatte sein Einfall einen zu geringen wissenschaftlichen Wert, um den Glauben an die Geltung dieses Grundsatzes zu erschüttern, oder zur Lösung metaphysischer Probleme beizutragen.¹⁷ Hegels Ablehnung des Satzes vom Widerspruch hat für Lukasiewicz keinen logischen Wert; Widerspruch ist aber für ihn nicht nur ein logisches Prinzip. Er unterscheidet mit Aristoteles drei Arten, den Satz vom Widerspruch zu formulieren: Eine logische, eine ontologische und eine psychologische Art. Die Abwesenheit des logischen Wertes bedeutet demzufolge also keine Abwesenheit von Bedeutung überhaupt. Die Hegelsche Ablehnung hat für Lukasiewicz vielmehr eine psychologische Bedeutung. »Als Hegel die Einwände gegen den Satz vom Widerspruch erhoben hatte, hatte er sofort Fürsprecher gefunden. Sogar unser Trentowski wiederholte nach dem Meister, dass dieses Gesetz der alten Logik nicht viel Wert sei. Und doch hat Hegel diesen Grundsatz nicht kritisch auseinandergenommen. Deswegen zeigt es sich, dass unser Glauben an den Satz vom Widerspruch trotz allem nicht so stark ist, so dass man ihn nicht erschüttern könnte.«¹⁸ Diese Reduktion der Bedeutung der Hegelschen Ablehnung auf den psychologischen Bereich erklärt die Begrenzung des Einflusses von Hegel nach Lukasiewicz. »Hegels Kampf mit dem Widerspruch ist heute Geschichte [...]. So lebte zur Zeit der Hegelschen Philosophie der Streit um den Satz vom Widerspruch nur für eine Weile erneut wieder auf.«¹⁹ Wie Kotarbinski ist Lukasiewicz vermehrt an der Geschichte der Logik interessiert. Außer Aristoteles gibt es nicht so viele interessante Philosophen für Lukasiewicz. Hegel ist für ihn demnach vielmehr unbedeutend.

4 Rogowski: Partielle und einseitige Rehabilitation der Hegelschen Logik

Die bloße Ablehnung ist nicht die einzige Form des Missverständnisses von Logikern hinsichtlich Hegels. Eine unkritische Integration ist eine andere Form von Missverständnis. Rogowski ist dazu ein gutes Beispiel.

Anders als Lukasiewicz ist Rogowski davon überzeugt, dass Hegels Logik interessant für die formale Logik ist. In seiner Schrift über »Die logische Bedeutung des Hegelschen Begriffs vom Widerspruch der Änderung und der Bewegung« schreibt er: »The study has for its aim to reach an accurate interpretation of Hegel's concept of the contradiction of the movement and change. That interpretation has a defini-

¹⁷ *Ibid.*, S. 4.

¹⁸ *Ibid.*, S. 164.

¹⁹ *Ibid.*, S. 4–5.

te logical sense in the modern meaning of the word and moreover, it can, without coming into conflict with the comments by classical dialectical writers, be expressed within a certain many-valued sentential calculus, called directional logic.«²⁰ Es ist hierzu hervorzuheben, dass Rogowskis Interesse sich auf ein bestimmtes Thema der Hegelschen *Logik* beschränkt. Er nimmt auch keine Formalisierung der ganzen Logik Hegels vor. »Directional logic is not a ›dialectical formal logic‹. It presents the logical structure of a fragment of the Hegelian dialectics.«²¹

Der Schlussbegriff der Formalisierung Rogowskis ist der Hegelsche Begriff vom *Werden*. Er versucht hiermit den Begriff vom *Entstehen* und vom *Vergehen* in die formale Logik zu integrieren. Das ergibt dann eine vierwertige Logik, deren vier Werte die Folgenden sind: Wahrheit (Es ist), Unter-Wahrheit (es fängt an zu sein), Unter-Falschheit (es hört auf zu sein), Falschheit (es ist nicht).

Rogowski scheint interessant für eine Formalisierung der Zeit zu sein.²² Ist aber seine Logik interessant für einen Hegelianer? Auf den ersten Blick erscheint, dass seine Formalisierung nur eine Formalisierung der Logik des Werdens, d. h. eine Stufe geringerer Intensität der Hegelschen Logik, ist. Rogowski thematisiert nur die aus der Seinslogik stammende Bewegung vom *Übergehen*, aber nicht die aus der Wesenslogik kommende Bewegung vom *Übersetzen* und die Begriffslogische Bewegung vom *Entwickeln*.

Die Vielseitigkeit der Hegelschen Logik lässt sich also nicht auf die 4-stellige Mehrwertigkeit der Logik Rogowskis reduzieren. Der polnische Logiker begründet damit nur eine partielle Formalisierung des Systems, was problematisch ist, weil eine partielle Formalisierung aus Sicht einer Logik des Ganzen ein einseitiger Standpunkt ist. Rogowski ändert später dann auch die Bedeutung des Teils, den er analysiert: Er macht aus dem Werdensbegriff etwas Zeitliches gegen das Wort Hegels, für den die Logik die Darstellung des Absoluten als ewiges Wesen ist.²³ Die formale Konsistenz des analysierten Teils ist kein Unterpfand der Konsistenz des Ganzen. Bei Hegel ist es vielmehr die Inkonsistenz eines Teils als Ganzen, die die Aufhebung in dem System ermöglicht. Doch selbst mit einer wohlgesonnenen Lektüre ist die Logik des Ganzen noch lange nicht erkennbar. Rogowskis System ist also nicht gesättigt. Es integriert nur einen reduzierten Teil der realen Beziehungen, oder genauer: der zeitlichen Beziehungen. Hegel hingegen will erfüllen, was

²⁰ Rogowski, Leonard Slawomir, »Sens logiczny Heglowskiej Koncepcji Sprzeczności zmiany I ruchu«, *Studia filozoficzne*, 1961, S. 40. Das Zitat ist der englischen Zusammenfassung entnommen, dem dieser Artikel folgt.

²¹ *Ibid.*, S. 41.

²² Vgl. Gardies, Jean-Louis, *La logique du temps*, Paris: 1975 und Turzynski, Konrad, »The temporal functors in the directional logic of Rogowski« in *Bulletin of the section of Logic*, Torún, vol. 19 (1990).

²³ »Dieses Reich ist die Wahrheit, wie sie ohne Hülle an und für sich selbst ist. Man kann deswegen sagen, dass dieser Inhalt die Darstellung Gottes ist, wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist.« (Hegel, G. W. F., *Wissenschaft der Logik*, Werke 5, Frankfurt a. M., S. 44.) Natürlich liegt bei Hegel die Ewigkeit nicht in einer starken Opposition zur Zeitlichkeit. Die Ewigkeit reduziert sich aber nicht auf die Zeitlichkeit.

bei Mostowski die »Absichtsfunktionen«²⁴ heißt, d. h. die Frage nach dem Sinn und seinem Willen, welchen die Axiomensysteme – anstatt einer Voreingenommenheit von ontologischer Neutralität – traditionell nicht zur Sprache bringen. Es ist also wesentlich für Hegel, zu verstehen, wie sich dieser formalisierte Teil mit den anderen Dimensionen der Realität verbindet. Rogowski lässt den Sinn der Hegelschen Konzeption offen. Er abstrahiert einige der sogenannten Merkmale der Hegelschen Logik und gebraucht diese, um eine unabhängige zeitliche Logik zu erschaffen, die er »Richtungslogik« nennt. *Seine Richtungslogik geht aber nur in eine Richtung.*

5 Hegels Widerspruch im Lichte der Parakonsistenten Logik

Mit Lukasiewicz erscheint das Hegelsche System ohne Konsistenz. Mit Rogowski ist es partiell konsistent. Woher diese Verachtung der beiden Logiker? Sie erscheint uns das Resultat eines Begriffs der Konsistenz zu sein, der zu einseitig oder zu linear ist. Der Begriff der Parakonsistenz würde meiner Meinung nach eine fruchtbare Konfrontation zwischen der formalen Logik und der Hegelschen Theorie des Widerspruchs ermöglichen. Dazu nun mehr:

Jaskowskis Schrift von 1948, die 1969 mit dem Titel »Propositional calculus for contradictory systems« übersetzt ist, wird oft als erster Entwurf einer parakonsistenten Logik betrachtet. In dieser Schrift nimmt sich Jaskowski das Problem des Widerspruchs vor. Er zitiert als historischen Protagonisten hinsichtlich dieser Frage: Lukasiewicz, Heraclitus, Antisthenes und Hegel. In Bezug auf Hegel sagt er, dass dieser eine neue Logik verfasst hat, in der der Widerspruch zwischen zwei Sätzen möglich ist. »In the early 19th century Heraclitus' idea was taken up by Hegel, who opposed to classical logic a new logic, termed by him dialectics, in which co-existence of two contradictory statements is possible.«²⁵

Jaskowski entwickelt seine Beziehung zu Hegel allerdings nicht weiter. Ausgangspunkt seiner Definition des parakonsistenten Systems ist das Problem der logischen Antinomien. Er zeigt, dass die Lösung im Allgemeinen in einer Unterscheidung zwischen zwei Sprachen liegt: die Sprache der Theorie und die Sprache, in der die Theorie diskutiert wird. Diese Unterscheidung, die in Beziehung zu Russells Typentheorie²⁶ steht, bedeutet *grosso modo* die Unterscheidung zwischen Sprache und Metasprache. Ein Beispiel könnte an dieser Stelle unsere Problem erklären: Wenn ich sage: »Mein Satz ist eine Lüge«, ist ein solcher Satz, ein Paradoxon. Wenn der Satz wahr ist, ist das, was ich gesagt habe, falsch. Wenn der Satz hingegen falsch ist, ist das, was ich gesagt habe, wahr. In beiden Fällen – egal, ob

²⁴ Mostowski, Andrzej, *Logika matematyczna*, Warszawa-Wroclaw: 1948, S. 15.

²⁵ Jaskowski, Stanislaw, »Propositional calculus for contradictory systems«, *Studia Logica*, 1969, S. 143.

²⁶ Vgl.: Russell, Bertrand, »Les paradoxes de la logique«, *Revue de métaphysique et de morale*, 14, Vol. 5, 1906; »Mathematical Logic as Based on the Theory of Types«, *American Journal of Mathematics*, 30, 1908; und (mit Whitehead), *Principia mathematica*, Cambridge: 1910.

wir den Satz als wahr oder falsch annehmen – ist das Resultat ein Paradoxon. Um dieses Paradoxon zu erklären, muss man den Satzinhalt und den Satz als Inhalt – das Objekt der Sprache und die Sprache als Objekt – unterscheiden. Es scheint, als ob die beiden Ebenen der Sprache im Falle eines selbstreferenziellen Satzes nicht unterschieden sind. Die Sprache als Objekt ist also das Objekt der Sprache. Diese Konfusion wird als Ursprung des Problems betrachtet. Der Widerspruch ist die Konsequenz der Mischung von zwei Sprachebenen in einer scheinbar einfachen Behauptung. Wie Jaskowski betont, liegt der Widerspruch weniger in einer Sprache als in dem Zusammenhang zwischen zwei *Typen* von Sprache. Er reformuliert also den aristotelischen Satz in einer neuen Fassung: Zwei widersprüchliche Sätze können nicht beide in derselben Sprache wahr sein. Ein System kann aber mehrere Sprachen zählen. Solche Systeme, die Jaskowski teilweise thematisiert hat, nennt man heutzutage »parakonsistente Systeme«. Die Idee eines parakonsistenten Systems zeichnet einen Weg zwischen Konsistenz und Inkonsistenz. Der Widerspruch ist wieder integriert, aber nicht auf der Ebene eines einfachen Satzes (in diesem Falle wäre das System trivial, da man alles – Satz und Gegensatz – in ihm ausdrücken könnte), sondern im Rahmen des Systems, d. h. auf der Ebene der Beziehungen zwischen den Sprachtypen. Dieser Begriff der Parakonsistenz bezeichnet allerdings keinen Konsens. Einige – wie Perzanowski – sprechen lieber über »Parainkonsistenz«. Perzanowski unterscheidet dabei drei mögliche Stellungnahmen bezüglich des Widerspruchs:

- »Inconsistency enemies (sometimes even inquisitors): Any inconsistency is an offense to reason, a sort of high treason. It is a sign of logical disease (A. Tarski) and should be treated in a proper way.
- Inconsistency believers (sometimes lovers): inconsistencies really exist and play a most important, positive role. Among believers we find quite a lot of Hegelians. The position has rather a long tradition, starting with the sophists, Nicolas of Cusa, Hegel and Hegelians of several types (including the dialectic philosophers). In our time the position is defended by several Australian philosophers, including the late Richard Routley (laser Sylvan), Chris Mortensen, and, under the name of dialethism, by Graham Priest.
- Inconsistency investigators: They do not accept inconsistencies, but they treat them as a challenge, both logical and essential. »Contradiction is not a failure, it is an opportunity« (A. N. Whitehead).²⁷

Dieser Skizze nach würde Hegel und die »Parakonsistenz« mit der Idee, dass »inconsistencies *really exist* and play a most important, positive role«, assoziiert werden. Das scheint allerdings unangemessen – sowohl für Hegel als auch für die Idee von der Parakonsistenz. Wie Graham Priest geschrieben hat,²⁸ muss man den Parakonsistenz- und Dialethismus-Begriff klar unterscheiden. Dem Dialethismus nach existieren eigene Realitäten, die widersprüchlich sind.²⁹ Die dialethische Lösung des Paradoxons eines selbstreferenziellen Satz besteht also in der Behauptung,

²⁷ Perzanowski, Jerzy, »Parainconsistency or inconsistency tamed, investigated and exploited«, *Logic and Logical Philosophy*, 2001.

²⁸ Priest, Graham, »Paraconsistent Logic«, *Stanford encyclopedia of Philosophy*, 2009.

²⁹ »The word 'dialetheia' owes its coinage to Richard Routley and myself. Although it is

dass verschiedene Realitäten existieren, die gleichermaßen falsch und wahr sind, was nicht bedeutet, dass alles widersprüchlich ist.

In gewissem Sinne ist Hegel »dialethist«. Er weiss, dass einige Dinge oder Organismen in Widerspruch zu ihrem Begriff stehen können. Die Krankheit und das Böse drücken typischerweise diesen Zustand aus. Was problematisch an diesen Zuständen ist, ist aber weniger der Widerspruch als das Verbleiben im Widerspruch. Man muss zwischen dem seienden Widerspruch, der zufällig ist, und dem wesentlichen Widerspruch, der als Moment des Begriffs wirkt, unterscheiden.

Der verbleibende Widerspruch, der ein Unglücksfall ist,³⁰ ist nicht Hegels letztes Wort zu dem Thema. Hegel spricht vor allem auch über den wesentlichen Widerspruch.³¹ Um diesen zu verstehen, muss man vom Dialethismus zur Parakonsistenz gehen. In der Perspektive der Parakonsistenz wird weniger von *Sätzen* (über Realität) als von *Setzung* (in der Wirklichkeit), d. h. von Inferenzen, gesprochen. Das wird wie folgt formalisiert: $A, \neg A \vDash B$. Mit anderen Worten: es wird möglicherweise aus zwei widersprüchlichen Prämissen ein neuer Sinn deduziert. Es gibt also eine Rehabilitation des Widerspruchs als »Moment« oder Prämisse. Diese kann man bei Hegel offenbar vorfinden. »Hegel's thesis (or Heraclitus-Hegel's thesis) is the statement that there are true contradictions. Sometimes, Hegel's thesis is also formulated as to imply that consistency is a sufficient but not necessary condition for the existence of abstract objects; concerning the existence of concrete objects, consistency is neither necessary nor sufficient. Clearly, Hegel's thesis can only be supported with the help of a paraconsistent logic.«³²

Hinsichtlich der Perspektive dieses Vortrags ist die Inkonsistenz des Selbst weder notwendig noch genügend, um seine Nichtexistenz zu deduzieren. Das Moment der Inkonsistenz ist bei Hegel notwendig, um die Setzung in der Wirklichkeit – um die Negativität – zu denken. Die traditionelle Logik spricht nur von *Sätzen*, aber nicht von *Setzung*. Um das Selbst zu denken, braucht man eine neue Art von Logik. Die Form dieser Logik ist die Form einer Reflexivität (aufgrund widersprüchlicher Sätze), die als Aufhebung des Satzes der Identität und des Gegensatzes des Unterschiedes internalisiert wird.

Aufgrund dieser immanenten Logik der Parakonsistenz ist ein neuer Diskurs, in dem widersprüchliche Begriffe – wie der Begriff vom Selbst – einen Platz finden können, möglich. Aus dieser Erneuerung der Perspektive – welche paradox im Denken des Selbst ist – sei nicht der Begriff einer Selbstbewegung, sondern die sprachliche Weise diesen Begriff auszudrücken, gegeben: Das Selbst ist eine *Set-*

not a bona fide Greek word, its Greek roots are meant to be indicative of the Janus-headed nature (Wittgenstein, Remarks on the foundation of mathematics, 1956, section 59) of a true contradiction: if $(\alpha \wedge \neg\alpha)$ is a true contradiction, α »faces« both truth and falsity«. (Priest, Graham, *In Contradiction. A study of the Transconsistent*, 2006²).

³⁰ »Also das Bleiben im Widerspruch – das ist das Unglück«. Hegel, G. W. F., *Vorlesungen über die Logik* (1831), Hamburg: 2001, S. 166.

³¹ In der *Wissenschaft der Logik* ist der Begriff »Widerspruch« ein Teil des Kapitels der *Lehre vom Wesen* über »Die Wesenheiten oder die Reflexionsbestimmungen«.

³² Arruda, Ayda, »A Survey of paraconsistent logic«, in Arruda, Chuaqui, Da Costa (eds), *Mathematical Logic in Latin America*, Amsterdam-New York-Oxford: 1980, S. 4.

zung, nicht ein Satz. Nur durch einen Diskurs – d. h. eine Gliederung von Sätzen – kann das Selbst sich auszudrücken.

6 Schluss

Die Idee einer parakonsistenten Logik ist bei Hegel immanent und strukturiert so den Begriff vom Selbst. Der Ausdruck dessen als etwas Unmittelbares ist paradox. »Ich ist *dieses* Ich – aber ebenso allgemeines; sein Erscheinen ist ebenso unmittelbar die Entäußerung und das Verschwinden *dieses* Ichs und dadurch sein Bleiben in seiner Allgemeinheit. Ich, das sich ausspricht, ist vernommen.«³³

Dieses Paradoxon des Selbst ist nicht – wie bei den Frühromantikern – die allgemeine Form aller Beziehungen, sondern der Ausgangspunkt des absoluten Wissens. Das Ab-so-lute ist das Resultat aller Beziehungen, d. h. eine Ent-relativierung des Selbst. Der Versuch Hegels, das Paradoxon des Ausdrucks des Selbst aufzuheben, strukturiert die ganze Bewegung der *Phänomenologie*. Es geht darum, das formale und – Hegel nach – subjektive Selbst der Romantiker zu erfüllen, um das individuelle Selbst auf Grund einer konkreten Allgemeinheit zu denken. Im Kapitel über »die sinnliche Gewissheit« ist das Denken in Paradoxien der unmittelbaren Indexikalität (Hier, Jetzt, Ich) abgeschlossen. Die Lösung dieser Paradoxien liegt in einer sprachlichen Reflexion zwischen dem, was das Ich meint, und, was es sagt. Diese Reflexion ist eine Bewegung zwischen Sprachtypen. Durch diese Bewegung geht das Bewusstsein von Paradoxien (widersprüchliche Meinungen) zur Parakonsistenz (widersprüchliche Momente) innerhalb einer dialektischen Erweiterung des Selbst (zum Absoluten). Diese Erweiterung, die am Ende als Entwicklung erscheint, ist der Ausdruck des Selbst als Absolutes, welches in der *Wissenschaft der Logik* an und für sich dargestellt ist. Der Widerspruch ist thematisiert in diesem Buch als Moment der Setzung in der Wirklichkeit. Nur durch einen Diskurs kann eine Setzung sich äußern. Die Logik eines Diskurses ist nicht eine prädikative Logik, welche die Logik eines Satzes (d. h. einer atomisierten Rede) verallgemeinert. Eine Logik des Diskurses als Ganze überschreitet die Grenzen der traditionellen Logik. Diese Logik entwickelt sich genauer gesagt in der Diskursivität der Sprache, welche in der *Phänomenologie* als Erfahrung³⁴ und in der *Wissenschaft der Logik* als Logik dargestellt wird. Diese Diskursivität der Sprache ist der absolute Horizont des Selbst, aufgrund dessen jedes Selbst *für anderes* sich äußern kann. Aus dieser Erneuerung der Perspektive entsteht das Paradoxon im Denken des Selbst nicht

³³ Hegel, G. W. F., *Phänomenologie des Geistes*, Werke 3, S. 375. »Wenn ich Ich sage, so meine ich mich als diese einzelne, durchaus bestimmte Person. In der Tat sage ich jedoch dadurch nichts Besonderes von mir aus. Ich ist auch jeder andere, und indem ich mich als Ich bezeichne, so meine ich zwar mich, diesen Einzelnen, spreche jedoch zugleich ein vollkommen Allgemeines aus. Ich ist das reine Fürsichsein, worin alles Besondere negiert und aufgehoben ist, dieses Letzte, Einfache und Reine des Bewußtseins. Wir können sagen: Ich und Denken sind dasselbe, – oder bestimmter: Ich ist das Denken als Denkendes«. (Hegel, G. W. F., *Enzyklopädie*, Werke 8, § 24 Z., S. 81 ff.)

³⁴ Vgl.: Lejeune, Guillaume, »Système et langage chez Hegel à la lumière du concept logique de paraconsistance«, in: *Mosaïque*, 2010.

in dem Begriff einer Selbstbeziehung, sondern in der sprachlichen Weise, diesen Begriff auszudrücken.

Literaturverzeichnis

- Arndt, Andreas: »Widerstreit und Widerspruch in der frühidealistischen und frühromantischen Philosophie«. URL (März 2008): <http://www.andreas-arndt.de/>
- Agamben, Giorgio: *Il linguaggio e la Morte. Un Seminario sul luogo della negatività*, Torino: 1982.
- Arruda, Ayda: »A Survey of paraconsistent logic«, in Arruda, Chuaqui, Da Costa (eds), *Mathematical Logic in Latin America*, Amsterdam-New York-Oxford: 1980.
- Gardies, Jean-Louis: *La logique du temps*, Paris: 1975.
- Hegel, G. W. F.: *Phänomenologie des Geistes, Werke 3*, Frankfurt: 1986.
- Hegel, G. W. F.: *Enzyklopädie*, Werke 8, § 24 Z, Frankfurt a. M.: 1986.
- Hegel, G. W. F.: *Wissenschaft der Logik*, Werke 5, Frankfurt a. M.: 1986.
- Hegel, G. W. F.: *Vorlesungen über die Logik* (1831), Hamburg: 2001.
- Jaskowski, Stanislaw: »Propositional calculus for contradictory systems«, *Studia Logica*: 1969.
- Larmore, Charles. »Die normative Struktur des Selbst«, in: Bubner, Hindrichs (Hrsg.): *Von der Logik zur Sprache* (Stuttgarter Hegels Kongress 2005), Stuttgart: 2007.
- Lejeune, Guillaume: »Système et langage chez Hegel à la lumière du concept logique de paraconsistance«, in: *Mosaïque*, 2010.
- Lukasiewicz, Jan: *Über den Satz vom Widerspruch* (Jacek Barski), Hildesheim 1993.
- Mostowski, Andrzej: *Logika matematyczna*, Warszawa-Wrocław: 1948.
- Perzanowski, Jerzy: »Parainconsistency or inconsistency tamed, investigated and exploited«, *Logic and Logical Philosophy*, 2001.
- Priest, Graham: »Paraconsistent Logic«, *Stanford encyclopedia of Philosophy*, 2009.
- : *In Contradiction. A study of the Transconsistent*, Den Haag: 2006.
- Quine, Willard van Orman: *Philosophy of Logic*, Harvard: 1986.
- Reid, Jeffrey: *L'antirromantique. Hegel contre le romantisme ironique*, Laval: 2007.
- Rogowski, Leonard Sławomir: »Sens logiczny Hegłowskiej Koncepcji Sprzeczności zmiany I ruchu«, *Studia filozoficzne*, 1961.
- Russell, Bertrand: »Les paradoxes de la logique«, *Revue de métaphysique et de morale*, 14, Vol. 5, 1906; »Mathematical Logic as Based on the Theory of Types«, *American Journal of Mathematics*, 30, 1908; und (mit Whitehead), *Principia mathematica*, Cambridge: 1910.
- Schlegel, Friedrich: *Kritische Fragmente, Kritische-Friedrich-Schlegel-Ausgabe, II*. Paderborn: 1958 ff.
- Schleiermacher, Friedrich: »Notizheft zur Dialektik (1811–1818)«, Hamburg: 1986.
- Turzynski, Konrad, »The temporal functors in the directional logic of Rogowski« in *Bulletin of the section of Logic, Toruń, vol. 19 (1990)*.

Das paradoxe Ich

Zur Antinomie der reflexiven Erfassung präreflexiver Elemente des Selbst

Christian Tewes

Abstrakt: Im Rahmen dieses Aufsatzes werde ich unter systematischen Gesichtspunkten zunächst darstellen, wie es aufgrund bestimmter theoretischer Voraussetzungen zu Antinomien bei dem Versuch kommt, die Genese des Selbstbewusstseins unter Bezugnahme oder auch Abgrenzung auf präreflexive Bewusstseinsstrukturen zu erklären. Dabei kommt dem Reflexionsbegriff sowohl bei der Entstehung und Explikation der Antinomie wie auch deren Überwindung eine entscheidende Bedeutung zu. Wie jedoch zu zeigen sein wird, ist es dafür notwendig, verschiedene Modi der Reflexion zu differenzieren.

I Einleitung

Unterscheidet man mit Gurwitsch (1966) *egologische* von *nicht-egologischen* Bewusstseinstheorien, so zeichnen sich erstere unter anderem dadurch aus, dass man einem Subjekt von Bewusstsein immer auch zumindest den impliziten Besitz von Selbstbewusstsein zuschreiben muss, sich also im Fortgang der Bewusstseinsanalyse nach dieser Auffassung zeigen wird, dass die Struktur des Bewusstseins immer durch eine Selbstbezüglichkeit gekennzeichnet ist, die auf ein Ich bzw. Selbst verweist.¹ Diese Struktur des Bewusstseins als Selbstbewusstsein enthüllen dabei insbesondere Akte der (Selbst)Reflexion, mit deren Hilfe es möglich wird, eigene Zustände, Eigenschaften und Ereignisse des Bewusstseins zu konzeptualisieren und als Produkte oder Vollzugsleistungen des Ichs zu spezifizieren.² Für eine egologische Bewusstseinstheorie liegt es dabei nahe, die im Akt der Reflexion auftretenden Relata mit Hilfe des Begriffs der intentionalen Gerichtetheit weiter zu

¹ Ich werde im Rahmen dieses Aufsatzes die Ausdrücke ›Ich‹ und ›Selbst‹ und ›Ego‹ jeweils synonym verwenden. In einer umfassenden Theorie des Selbstbewusstseins ist es natürlich sinnvoll, die Verwendung der Ausdrücke weiter zu spezifizieren.

² Henrich 1970, S. 264.

bestimmen.³ Es existiert nach dieser Lesart ein Subjekt der Erfahrung, das auf *sich selbst* als intentional fokussiertes Objekt gerichtet ist, so dass es sich hierbei formal um eine Bewusstseinsstruktur höherer Ordnung handelt, die auf einen eigenen Bewusstseinszustand, Ereignis etc. erster Ordnung Bezug nimmt.⁴

Demgegenüber machen Vertreter nicht-egologischer Bewusstseinstheorien wie Gurwitsch oder auch der frühe Sartre geltend, dass ohne die ausdrückliche Reflexion auf Bewusstseinsakte letztere keinesfalls personalisiert sind, sie also keine Beziehung auf ein wie auch immer geartetes Selbst bzw. einen entsprechenden egologischen Pol im Bewusstseinsstrom haben.⁵ Gerade die intentionale Gerichtheit auf Objekte oder auf Sachverhalte erfordere es nicht, wie Proponenten der Reflexionstheorie irrtümlicher Weise annehmen, ein Objektbewusstsein mit einer propositionalen Einstellung ›Ich habe ein Bewusstsein von diesem Tisch‹ zu repräsentieren; korrekt sei es vielmehr, den vorliegenden Sachverhalt mit dem Satz ›Es gibt ein Bewusstseins von diesem Tisch‹ zum Ausdruck zu bringen, also ohne eine implizite oder explizite Bezugnahme auf ein Selbst, auf das im ersten Satz mithilfe des Personalpronomens der ersten Person referiert wird.⁶ Dies bedeutet jedoch nicht, dass in nicht-egologischen Bewusstseinstheorien dem Reflexionsakt

³ Gemeint ist hier der »klassische« Begriff der Intentionalität, wie er von Husserl und Brentano geprägt wurde und abgegrenzt werden muss gegen entsprechende Auffassungen von Intentionalität, wie sie in der zeitgenössischen Philosophie des Geistes und Teleosemantik von Autoren wie Dennett, Searle, Dretske und Millikan vertreten werden, vgl. Meixner 2006.

⁴ In den Kognitionswissenschaften und der Philosophie des Geistes ist es durchgängige Praxis, in diesem Zusammenhang von der Fähigkeit zur ›Metakognition‹ zu sprechen. Dieser Ausdruck ist neutraler als der Begriff der ›Metarepräsentation‹, bei dem davon ausgegangen wird, dass es lediglich die *Ergebnisse* eines primären kognitiven Prozesses sind, die einer erneuten Analyse unterzogen werden, vgl. Singer, 2005, S. 144.

⁵ Sartre 1994.

⁶ Gurwitsch 1966, S. 293. Bermúdez untersucht in *The Paradox of Self-Consciousness* insbesondere das explanatorische Problem der so genannten Kapazitäts-Zirkularität: Wie ist es möglich, die Verwendung des Personalpronomens ›Ich‹ zu erlernen, wenn dies die Fähigkeit erfordert, Gedanken denken zu können, die mit der spezifischen Regelbefolgung des token-reflexiven Personalpronomens verbunden sind und umgekehrt das Wissen um diese Regelbefolgung bereits die Fähigkeit zur korrekten Anwendung des Personalpronomens erfordern soll? Wie Bermúdez sicherlich zu Recht ausführt, ist es auf Grundlage dieser Kapazitäts-Zirkularität unmöglich, zu erklären, wie der Gebrauch des Personalpronomens überhaupt erlernt werden kann, vgl. Bermúdez 2000, S. 21. Sein Lösungsansatz zur Vermeidung dieser Zirkularität besteht darin, aufzuzeigen, dass die quasi analytische Verbindung, die in der sprachanalytischen Philosophie häufig zwischen der linguistischen Kompetenz und Denkfähigkeit hergestellt wird, insbesondere auch unter Bezugnahme auf empirische Forschungsergebnisse begründet in Zweifel gezogen werden kann. Ohne dies im Rahmen dieses Aufsatzes weiter ausführen zu können, halte ich Bermúdez' Lösungsansatz bezüglich der Kapazitäts-Zirkularität für zielführend. Allerdings sollte daraus meiner Auffassung nach nicht die Schlussfolgerung gezogen werden, dass man bei der Explikation des Selbstbewusstseins gänzlich die Bezugnahme auf zirkuläre Strukturen eliminieren kann und muss, wie noch zu zeigen sein wird.

keine überragende Bedeutung zukäme. Dies macht folgende Bemerkung von Gurwitsch deutlich: »By the mere fact of being grasped by an act of reflection, the grasped act acquires a personal structure and the relation to the ego which it did not have before it was grasped. *Reflection gives rise to a new object – the ego – which appears only if this attitude is adopted.* Since the grasping act is not itself grasped, the act continues having no egological structure«⁷. Der Reflexion kommt somit in nicht-egologischen Bewusstseinstheorien häufig die Funktion zu, die *ontologische* Erzeugung von Selbstbewusstsein zu erklären. Die Erscheinung eines Ego bedeutet hier nämlich gerade nicht, dass die *implizite* Bezogenheit des Bewusstseins auf das Selbstbewusstsein aufgrund reflexiver Akte lediglich *explizit* gemacht wird, sondern dass reflexive Akte höherer Ordnung, die auf Bewusstseinsakte erster Ordnung gerichtet sind, die Relation der Bewusstseinsakte erster Ordnung zu einem Selbst überhaupt erst herstellen, wie Gurwitsch in dem obigen Zitat ausführt.

In der zeitgenössischen Philosophie des Geistes finden sich ebenfalls Bewusstseinstheorien höherer Ordnung wie bei Carruthers und Rosenthal (HOT Theorien), die Bewusstseinsleistungen erster Ordnung mithilfe von repräsentationalen Zuständen höherer Ordnung zu erklären suchen. Die grundlegende Idee besteht dabei darin, die Existenz phänomenaler Bewusstseinszustände erster Ordnung dadurch zu erklären, dass repräsentationale, nicht bewusste mentale Zustände höherer Ordnung auf sie gerichtet sind, was dazu führen soll, dass sie die erlebbare Qualität phänomenaler Bewusstseinszustände erlangen.⁸ Die Analogie zur oben skizzierten nicht-egologischen Bewusstseinstheorie liegt auf der Hand; so hat Rocco J. Gennaro als Vertreter der HOT Theorie bereits 1996 den Schluss gezogen, dass, wenn ein Gedanke höherer Ordnung, der nicht bewusst sein muss, auf einen mentalen Zustand erster Ordnung gerichtet ist, Selbstbewusstsein vorliegt.⁹

Wie im Folgenden gezeigt werden wird, ist sowohl die Reflexionstheorie des Selbstbewusstseins als auch der nicht-egologische Ansatz ungeeignet, eine angemessene Explikation des Selbstbewusstseins zu leisten. Vielmehr erweisen sich die beiden Erklärungsansätze als *antinomisch*: Wenn die Reflexionstheorie des Selbstbewusstseins ohne weitergehende Ergänzung wahr sein sollte, dann lässt sich zeigen, dass sie bereits eine präreflexiv-egologische Bewusstseinsstruktur voraussetzen muss, deren Existenz sie jedoch negiert; versucht man hingegen, das Selbstbewusstsein aus nicht-egologischen Bewusstseinsstrukturen abzuleiten, dann lässt sich aufzeigen, dass die reflexive Bezugnahme eben doch bereits ein implizit selbstbezüglich-konstituiertes Bewusstsein präsupponiert, um die besondere epistemische Form der Identifizierung, die im intentionalen Akt der Reflexion zwischen dem reflektierenden und reflektiertem Pol vorgenommen wird, überhaupt erfassen zu können; womit man ohne weitere Ergänzung dann wieder bei der ersten Antinomie angelangt wäre, die entsteht, wenn die Explikation mithilfe der Reflexion durchgeführt wird.

Dass es sich hierbei um »Antinomien« handelt, bedeutet in diesem Zusammenhang, dass bei den jeweiligen Explikationsversuchen des Selbstbewusstseins

⁷ Gurwitsch 1966, S. 294.

⁸ Rosenthal 1996, Carruthers 2007.

⁹ Gennaro 1996.

Formen negativer Selbstbezüglichkeit generiert werden.¹⁰ Sind es überdies die zu explizierenden Begriffe oder Theorien selber – in unserem Fall zwei Theorien zur Konstitution des Selbstbewusstseins –, welche sich aufgrund der in ihnen verwendeten begrifflichen Gehalte in einem negativen Entsprechungsverhältnis zu sich selbst befinden, kommt es zu der besagten paradoxalen Struktur, die anzeigt, dass die genannten Theorie oder Begriffe zumindest in einer jeweils genauer zu spezifizierenden Hinsicht nicht wahr sein können.¹¹

Ich werde im Rahmen dieses Aufsatzes dafür argumentieren, dass die »Selbstbewusstseinsantinomien« in diesem Kontext inhaltlich dadurch zustande kommen, dass das Verhältnis des präreflexiven zum reflexiv erfassten Selbst in den nicht-egologischen Bewusstseinstheorien (a) auf einer falschen Interpretation der intentionalen Reflexionsleistung beruht und (b) in beiden Theorien zumindest implizit die objektkonstituierende Reflexion als einziges legitimes Mittel zur systematischen Explikation der egologischen Bewusstseinsstruktur angesehen wird.

Dabei wird (c) übersehen, dass es einen weiteren Aktmodus des Bewusstseins gibt, welcher in der Forschungsliteratur als *unausdrückliche Reflexion* oder *Mit-Bewusstsein* bezeichnet wird, der (i) durchaus in der Lage ist, zu erklären, warum es zur geschilderten Selbstbewusstseinsantinomie kommt und (ii) wie sie derart überwunden werden kann, dass die Struktureinsichten, die man durch ihre Analyse erhält, in ihrer Auflösung als positives Resultat enthalten sind.

2 Egologische Reflexionstheorie und nicht-egologische Bewusstseinstheorie

Dieter Henrich analysiert in seinem Aufsatz *Selbstbewusstsein* die Reflexionstheorien zunächst im Kontext egologischer Erklärungen des Bewusstseins. So heißt es:

Man muß einem Subjekt von Bewusstsein auch Selbstbewusstsein zusprechen und versuchen, diese Art von Bewusstsein als die eigentliche Definition von Bewusstsein ganz allgemein auszuweisen: Die Möglichkeit des Selbstbewusstseins definiert Bewusstsein schlechthin.¹²

¹⁰ Kesselring macht in seiner Studie zur Antinomie zwei Aspekte geltend, die seiner Auffassung nach möglicherweise allen Antinomien zugrunde liegen nämlich: »a. das Merkmal der *Selbstbeziehung* einer Struktur oder eines Strukturelementes und b. das Merkmal der *Negation*«, Kesselring 1984, S. 105. Wie Wandscheider ausführt, kann es sich jedoch bei diesen beiden Bedingungen lediglich um notwendige aber keinesfalls hinreichende Bedingungen für das Auftreten von Antinomien handeln. Der Satz: »Der Begriff rot ist nicht rot« entspricht den beiden Kriterien (a) und (b), aber generiert keinesfalls eine Antinomie. Wie Wandschneider hierzu weiter ausführt, ist es vielmehr der Bezugsbegriff einer Antinomie selber, der durch eine» [...]negative Entsprechungsbeziehung seiner selbst ...« im Sinne von »B = nicht-B-entsprechend« die Antinomie hervorbringt. Wandschneider 1995, S. 37.

¹¹ Wandschneider 1995, S. 29.

¹² Henrich 1970, S. 264.

Dieser Ansatz führt zu grundsätzlichen Schwierigkeiten in der Selbstbewusstseinsexplikation, die sich folgendermaßen bestimmen lassen:¹³

1. Das Zirkularitätsproblem: Geht man davon aus, wie zum Beispiel in der Kantischen Philosophie, dass der Reflexionsakt von einem Ich ausgeführt wird, dann ist es nicht möglich, dass das Ich sich seiner Reflexion erst nachträglich bewusst wird, sondern es muss bereits im Aktvollzug ein entsprechend geartetes Wissen von seiner Eigenaktivität haben. Denn wie Henrich überzeugend ausführt, ist die Reflexion eine grundsätzlich gezielte Aktivität. Daraus folgt jedoch, dass ihr das Objekt, also der Prozess oder der Sachverhalt, auf den sie reflektiert, bereits implizit bekannt sein muss. Damit ist jedoch die Reflexionstheorie in ihrem explanatorischen Anspruch scheinbar im vitiösen Sinne zirkulär. Was mit den Mitteln der Reflexion aufgeklärt werden soll, muss immer schon auf einer nicht-reflexiven Ebene als bekannt vorausgesetzt werden.
2. Das Regressproblem: Offenbar besteht das Problem nicht nur darin, dass bereits eine implizite Bekanntheit des Selbstbewusstseins mit sich selbst vorausgesetzt werden muss. Auch der Reflexionsakt selber ist als Reflexionsakt höherer Ordnung selber unreflektiert. Die Feststellung, dass es sich dabei um *meinen* Reflexionsakt handelt, kann selber somit ebenfalls nicht das Ergebnis einer dezidiert intentionalen Reflexion sein. Die Iteration der Reflexion löst diese Schwierigkeit nicht, sondern lässt den drohenden Regress vielmehr offen zutage treten. Zwar ist es selbstverständlich möglich, auch auf einen reflexiven Akt selber zu reflektieren. Aber neben dem Problem, dass die beiden Akte zeitlich versetzt stattfinden oder zumindest der reflektierte Akt dem reflektiertem in seinem zeitlichen Anfang voraus liegt¹⁴, wird es immer einen reflexiven Akt nter Stufe geben, der selber nicht mehr reflexiv erfasst ist. Die Frage, ob es sich bei einem solchen Akt um einen egologischen oder nicht-egologischen Akt handelt, kann die Reflexionstheorie somit bereits aus prinzipiellen Gründen gar nicht beantworten.
3. (1) und (2) verdeutlichen zudem, dass der Versuch, das Selbstbewusstsein allein mit den Mitteln der verobjektivierenden Reflexion zu explizieren, zur ersten Form der Selbstbewusstseinsantinomie führt. Wenn immer schon eine

¹³ Es muss betont werden, dass es nicht das Ziel dieses Aufsatzes ist, die Positionen der so genannten Heidelberger Schule zum Problem des Selbstbewusstseins hier auch nur annähernd vollständig zu rekonstruieren. Der Schwerpunkt dieser Arbeit liegt vielmehr auf der systematischen Fragestellung, wie bestimmte mit der Explikation des Selbstbewusstseins verbundene Antinomienprobleme entstehen und gelöst werden können. Eine gute systematische Auseinandersetzung mit der Heidelberger Schule zum Thema des Selbstbewusstseins und präreflexives Selbst findet sich beispielsweise bei Dan Zahavi (1999). – Auch die Frage, ob im Deutschen Idealismus bei Fichte und Schelling aufgrund der intellektuellen Anschauung oder bei Hegel im Rahmen der Logik tatsächlich, wie Düsing anzunehmen scheint, vgl. Düsing 1995, S. 20–25, die im Folgenden unter A, B und C aufgeführten Probleme bei der Explikation des Selbstbewusstseins gelöst worden sind oder nicht, könnte nur in gesonderten Studien zu den genannten Autoren eine zureichende Beantwortung finden und soll deshalb hier bewusst offen gelassen werden.

¹⁴ Zahavi 1999, S. 18.

Bekanntschaft des Bewusstseins mit sich selbst vorausgesetzt werden muss, die *nicht-reflexiver* Natur ist, dann vermag die verobjektivierende Reflexion den Ursprung des Selbstbewusstseins auch nicht restlos aufzuklären. Das aktual nicht-reflexive aber trotzdem selbst-bewusste präreflexive Selbstbewusstsein ist dann ein *in dieser Hinsicht* vollständig anderes Selbstbewusstsein als dasjenige Selbstbewusstsein, welches als Produkt der verobjektivierenden Reflexion erscheint. Das Selbstbewusstsein als Produkt der Reflexion ist somit zugleich das gänzlich andere seiner selbst, so dass es sich in dem für die Antinomie charakteristischen negativen Entsprechungsverhältnis (mit sich selbst) befindet. Die in (1), (2) und (3) geschilderten Probleme lassen es zumindest prima facie attraktiv erscheinen, das Selbstbewusstsein aus Bewusstseinsleistungen abzuleiten bzw. verständlich zu machen, die selber weder eine implizite noch explizite Form der Selbstbezüglichkeit im Sinne eines egologischen Selbstverhältnisses aufweisen.¹⁵ Sollte ein solches Modell tatsächlich konsistent explizierbar sein, dann hätte man es weder mit dem gerade geschilderten Zirkularitäts- Regress- oder auch Antinomienproblem zu tun. Allerdings tritt sofort ein anderes hartnäckiges Problem zutage, dessen Lösung für die konsistente Ausformulierung von nicht-egologischen Bewusstseinstheorien zentral zu sein scheint. Wie das Gurwitsch-Zitat verdeutlicht hat, muss der Vertreter einer nicht-egologischen Bewusstseinstheorie dafür argumentieren, dass die personale Struktur erst aufgrund des höherstufigen Reflexionsaktes *ontologisch* überhaupt erzeugt wird. Denn anders als im egologischen Reflexionsmodell kann die Relation des reflektierenden auf den reflektierten Bewusstseinsakt ja nicht als eine epistemische Transformation eines im Bewusstsein *implizit* vorliegenden egologischen mentalen Gehaltes in einen *explizit* vorliegenden gedeutet werden. Trifft jedoch Henrichs Einsicht zu, dass es sich bei einem Reflexionsakt um einen zielgerichteten Vorgang bzw. Prozess handelt, dann ist nicht einsehbar, wie ein vorher nicht-egologisch strukturierter mentaler Gehalt aufgrund einer Reflexion plötzlich eine Relation zu (m)einem Selbst aufweisen soll. Da es nach den gemachten Voraussetzungen im mentalen Bewusstseinsgehalt erster Ordnung keine Relation zu einem Selbst gibt, auf den sich der höherstufige Reflexionsakt beziehen könnte, müsste man den von Gurwitsch beschriebenen Vorgang dann offenbar so deuten, dass die Reflexion nicht nur einfache bestimmte

¹⁵ Man könnte an dieser Stelle geneigt sein, ähnlich wie Russel in der von ihm entworfenen Typentheorie zur Lösung der berühmten Mengenantinomie, ein generelles Selbstbezüglichkeitsverbot zur Vermeidung derartiger antinomischer Strukturen zu formulieren. Dazu ist zweierlei zu bemerken: (a) nicht jede Form von Selbstbezüglichkeit führt zur Generierung von Antinomien wie der Satz: »Der Begriff des Begriffs ist ein Begriff« verdeutlicht. Außerdem (b) löst das Selbstbezüglichkeitsverbot gerade nicht das Antinomienproblem sondern generiert ein neues, wie Braßel in seiner Analyse des Satzes: »Keine Aussage ist auf sich selbst bezogen« weiter herausgearbeitet hat. Entweder (i) gilt das Verbot auch für den Satz selber, ist also selbstbezüglich, was somit zu einem Selbstwiderspruch führt oder (ii) der propositionale Gehalt des Satzes gilt gerade nicht für diesen selbst, was jedoch bedeutet, dass der Satz auf sich selbst bezogen ist, was seine Selbstbezüglichkeit impliziert und somit erneut zu seiner Selbstwiderlegung führt. Braßel 2005, S. 101–102).

bestehende Strukturen heraushebt und konzeptualisiert, sondern die neu auftretende Relation im reflektierten mentalen Gehalt zum Selbst überhaupt erst schafft. Dies käme allerdings einer *creatio ex nihilo* gleich. Da der Reflexionsakt teleologisch strukturiert ist und die reflexive Zielrichtung auf ein Selbst keinen aktualen Anhaltspunkt auf der nicht-reflektierten Bewusstseinssebene finden kann, ist es dem Reflexionsakt in diesem Fall auch nicht möglich, auf ein Selbst zu reflektieren und es herauszuheben. Dies gilt eben auch für ein Selbst bzw. Ego, das gegenüber den Bewusstseinszuständen erster Ordnung, wie beim frühen Sartre und Gurwitsch, als vollständig transzendent gedacht wird. Wenn das transzendente Ich keinerlei inhärente Verbindung mit der ursprünglichen Bewusstseinsstruktur hat¹⁶, dann bleibt eben unklar, wie dieses Bewusstsein aufgrund eines reflexiven Aktes ein nach Sartre gegenüber dem Bewusstsein permanentes Ich zur Erscheinung bringen kann¹⁷.

Allerdings könnte man an dieser Stelle einwenden, dass die Funktion des Reflexionsaktes eben gerade nicht darin besteht, eine bereits implizit vorhandene Relation zu einem transzendenten Ego zu fokussieren und zu konzeptualisieren, sondern dass der Reflexionsakt das Selbst erzeugt, indem er dem unmittelbar vorliegen nicht-egologischen Bewusstseinsgehalt erst die spezifisch egologische Indexikalität verleiht, wodurch beispielsweise Erinnerungen, die im deklaratorische Gedächtnis bewusst abgerufen werden können, ihre besondere egologischen Modalität erhalten und so auch erst zur Realisierung eines autobiographischen Selbst beitragen können.¹⁸

Auch diese Reformulierung des nicht-egologischen Ansatzes lässt jedoch wichtige Fragen unbeantwortet. Wenn die Reflexion nicht nur ontologisch die Relation zum Selbst herstellt, sondern auch das Ego selber, dann stellt sich die Frage, warum es nicht bei jedem konkreten Reflexionsakt zur Erzeugung eines neuen Ichs kommt; es entspricht jedoch keinesfalls einer ausweisbaren phänomenologischen Erfahrung – außer in schwerwiegenden Krankheitsfällen – dass mit jeder Reflexion auf Bewusstseinsgehalte erster Ordnung ein *anderes Ich* im Bewusstseinsstrom auftritt¹⁹. Vielmehr gehört es gerade zu den explikationsbedürftigen Charakteristika des Selbstbewusstseins, dass die unaufhörliche Substitution eines individuierten Ichs durch ein anderes Ich Akte der Selbstidentifikation gänzlich unverständlich werden lassen würde. Ich mag mich darüber täuschen, dass ich ein erinnertes Erlebnis tatsächlich erlebt habe. Aber dass es für meine Erinnerungen konstitutiv ist, dass es meine *je eigene* unaufhebbare erstpersionale Perspektivität auf erinnerte Sachverhalte ist, auf die ich mich beziehe, wenn ich sage, dass ich *X* in der Vergangenheit erlebt habe, scheint offensichtlich zu sein.²⁰

¹⁶ Sartre 1994, S. 46.

¹⁷ Ibid., S. 52.

¹⁸ Vgl. auch zu den somatischen Voraussetzungen des autobiographischen Selbst auch Damasio 1999, S. 175.

¹⁹ Tewes 2007, S. 308–310.

²⁰ Marbach beschreibt diesen Gesichtspunkt insbesondere im Hinblick auf Erinnerungen folgendermaßen: »As I understand this phenomenon, it shows that to be actually intuitively or non-conceptually *Thinking of* something – be it rememberingly, as in our

Überdies stellt sich die weitergehende Frage, wieso es gerade der reflexive Akt vermag, Bewusstseinsgehalten die spezifisch indexikale erstpersonale Qualität zu verleihen, welche beispielsweise Perzeptionen in unreflektierten sensomotorischen Zusammenhängen nicht zukommen soll. Kommt es so nicht erneut zu einer Iteration des ursprünglichen Problems, nämlich zu erklären, wie der reflektierende Akt n-ter Ordnung, der selber nicht reflektiert ist, eine erstpersonale Struktur erzeugen kann, die ihm selber gar nicht inhärent ist, da er als nicht-reflektierter Akt eben seinem Gehalt nach der erstpersonalen Indexikalität entbehrt? Bei diesem Problem, das auf einen erneuten infiniten Regress hindeutet, deutet sich zudem an, dass in der nicht-egologischen Konzeption zur Erklärung des Selbstbewusstseins eine zweite Variante der Selbstbewusstseinsantinomie generiert wird. Worin besteht diese Antinomie? Anders als bei der ersten Selbstbewusstseinsantinomie sind die Ausgangspunkte der Betrachtung nicht-egologisch verfasste Bewusstseinsgehalte oder Prozesse, denen aufgrund eines Reflexionsaktes oder Akten der Bezug auf einen egologischen Pol verliehen werden soll. Dabei kann es aber offenbar nicht ein beliebiger Reflexionsakt sein, der das sich selbst anonyme, also nicht-egologisch erschlossene Bewusstsein, in ein sich selbst bewusstes Selbstbewusstsein verwandelt. Denn der Reflexionsakt, welcher dem Bewusstseinsgehalt erster Ordnung seine besondere egologische Struktur verleiht, müsste gleichzeitig auch ein implizit *identifikatorischer Akt* sein, weil andernfalls unverständlich bleibt, warum im Reflexionsakt die Transformation eines Bewusstseinsgehaltes erster Ordnung zum Beispiel in ›mein Gefühl‹ nicht als Gefühl eines *anderen Ichs* erlebt wird. Genau diese Struktur führt jedoch zur zweiten Selbstbewusstseinsantinomie: Der reflexive Akt muss bereits unausdrücklich einen sich selbst erschlossenen egologischen Gehalt aufweisen, um dem Bewusstsein erster Ordnung überhaupt eine egologische Qualität verleihen zu können, welche die *meinige* ist. Was die Vertreter nicht-egologischer Bewusstseinskonzeptionen somit übersehen, ist, dass der reflexive Akt eine egologische Erzeugungsleistung nur dann sinnvoller Weise erbringen kann, wenn er auch gleichzeitig eine identifikatorische Leistung vollzieht. Das bedeutet jedoch, dass der reflektierende Akt ein mindestens präreflexiv selbstbewusster Akt sein muss. Deshalb handelt es sich auch hier um einen Fall negativer Selbstbezüglichkeit, die zu einem Widerspruch mit der ursprünglichen Bestimmung des Bewusstseins als ›nicht-egologisch‹ führt.

Ist die Analyse und Evaluierung der verschiedenen Positionen bis zu diesem Punkt korrekt, dann besteht eine erste allgemeine Schlussfolgerung offenbar darin, dass die Reflexion weder im Rahmen einer egologischen noch einer nicht-egologischen Bewusstseinstheorie vollständig in der Lage ist, eine Explikation des Selbstbewusstseins zu leisten. Die Reflexionstheorie führt neben der genannten Zirkularitätsstruktur insbesondere auch zum Problem des infiniten Regresses und der Selbstbewusstseinsantinomie. Im nicht-egologischen Ansatz tritt der Regress zwar

example, or be it imaginatively or anticipatorily – always involves *my being as it were co-present there and then*. Thinking of something *intuitively*, then, does not allow me truly to detach myself from the situation thought of; rather, the re-presented situation itself is given in relation to a co-represented point of view *of mine*, as if I were present there and then in person.« Marbach 2000, S. 84–85.

nicht auf, aber entweder wird (a) die Setzung des Selbstbewusstseins einfach postuliert oder (b) als intrinsische Eigenschaft des Reflexionsaktes implizit vorausgesetzt, womit wir bei der bereits am Anfang des Aufsatzes skizzierten zweiten antinomischen Struktur angelangt wären. Daraus ergibt sich die Frage, ob die Aktmodalität der Mit-Reflexion in der Lage ist, einen über die mit den Mitteln der ausdrücklichen Reflexion gewonnenen hinausgehenden Beitrag zur Explikation des Selbstbewusstseins zu leisten und – falls dies so sein sollte – wie dem von Henrich oder Frank immer wieder formulierten Zirkularitätseinwand begegnet werden kann.

3 Die unausdrückliche Reflexion und das präreflexive Selbst

In seinen Ausführungen zu den *Selbstbewusstseinstheorien* führt Manfred Frank aus, dass es zwar anziehend sei, »[...] die Dimension des Bewusstseins als anonym und ichlos vorzustellen [...]«, aber eben der Tatsache Rechnung getragen werden müsse, dass das Ich sich aus dieser Anonymität auch herausheben könne.²¹ Dies erfordert aber seiner Auffassung nach eine weitere Charakterisierung des Bewusstseins, nämlich dass dieses immer jeweils schon *mit-sich-selbst* aktual und nicht nur der Möglichkeit nach vertraut ist. Dieser Gesichtspunkt verdeutlicht, dass von einer strikten Anonymität oder Ichlosigkeit des Bewusstseins bei dessen Vertrautheit mit sich selbst gar nicht die Rede sein kann. Ganz im Gegenteil scheint es sich bei diesem von Frank geschilderten ursprünglichen Selbstverhältnis, welches das Bewusstsein zu sich selber hat, um das fehlende Zwischenglied zu handeln, das den Übergang von einer präreflexiven Selbstbeziehung zu einem reflexiv erfassten Selbst überhaupt erst verständlich werden lässt. Wie ist jedoch der epistemische Status dieser Vertrautheit nach Frank zu bewerten? Dazu heißt es: Die Vertrautheit schließt, wie gesagt, keinerlei Wissen ein; sie ist als unmittelbare überhaupt nicht begrifflich mediatisiert. Das erklärt, warum die Umgangssprache, die die Semantik von ›Bewußtsein‹ gerne mit ›Wissen‹ oder ›Reflexion‹ identifiziert, das implizite Mit-sich-Vertrautsein als unbewußt oder vorbewußt bezeichnet.²²

Dass die strikte epistemische Entgegensetzung zwischen dem mit sich selbst vertrauten Bewusstsein und einem davon vollständig abzugrenzenden Wissen nicht wirklich konsistent behauptet werden kann, zeigt sich daran, dass, wenn Frank tatsächlich Recht hätte, über ein Mit-sich-Vertrautsein des Bewusstseins gar nicht gesprochen werden dürfte. Denn da wir von einem solchen Zustand nach seiner Auffassung prinzipiell kein *Wissen* haben können, muss die Behauptung eines entsprechenden Zustandes als bloße Meinung oder Konstrukt des reflexiven Bewusstseins angesehen werden, die sich einer weitergehenden wissenschaftlichen Explikation schlichtweg entzieht. Allerdings hat Frank ja gute Gründe, von einem präreflexiven Selbst oder einem mit-sich-selbst vertrauten Bewusstsein zu sprechen. Denn nur aufgrund der Annahme seiner Existenz lässt sich der Übergang zu einem reflexiv gesetzten Selbstbewusstsein überhaupt aus *logischen Gründen* verständlich machen.

²¹ Frank 1993, S. 585.

²² Ibid., S. 587.

Gibt es jedoch noch zusätzliche Gesichtspunkte, die für die Existenz eines mit-sich-selbst vertrauten Bewusstseins sprechen? Lässt sich ein solcher Bewusstseinsmodus – entgegen Franks Auffassung – noch weiter aufklären? Eine sorgfältige phänomenologische Analyse von bestimmten Bewusstseinsereignissen scheint eine Richtung anzudeuten, wie dies möglich sein könnte, wenn Husserl beispielsweise folgendes Szenario beschreibt: »Wenn ich ein Urteil fälle, etwa feststelle, daß durch zwei Punkte eine Gerade bestimmt ist, erlebe ich dieses feststellende Erleben oder Tun, in gewisser Weise bin ich mir dessen bewusst, bin aber urteilend nicht darauf gerichtet. Aber ganz selbstverständlich kann ich rückschauend darauf achten und eben darum auch die reflektive Aussage machen«²³. Husserl unterscheidet hier zunächst zwischen dem Bewusstseinsakt, der während des Vollzuges einer mathematischen Operation ausgeführt wird und dem Bewusstseinsinhalt – in diesem Fall zwei Punkte, die eine Gerade bestimmen – welcher während der Tätigkeit im expliziten Fokus der gerichteten Aufmerksamkeit steht. Zusätzlich verweist Husserl auch noch auf ein Bewusstsein von der Denktätigkeit während der mathematischen Operation, die zwar nicht selber durch ein intentionales Urteil während der mathematischen Operation erfasst wird, was dann einer ausdrücklichen Reflexion gleichkäme; aber das Bewusstsein von der Tätigkeit ist selber immerhin im mathematisierenden Vollzug so stark, dass, die Tätigkeit zumindest mit-bewusst wird.

In der Forschung ist dieser Bewusstseinsmodus als ›unausdrückliche Reflexion‹ oder auch als ›Mit-Bewusstsein‹ bezeichnet worden.²⁴ Nicht ohne Grund bezieht sich Husserl in seinem Beispiel auf Bewusstseinsakte des reinen Denkens, die selber nicht reflektiert, also lediglich präreflexiv bewusst sind, um auf die besondere Erlebnisqualität der unausdrücklichen Reflexion hinzuweisen.²⁵ Denn dass es im reinen Denken tatsächlich eine unmittelbare Wahrnehmungen von Tätigkeitsformen gibt, die selber nicht reflexiv erfasst sind, wird niemand leugnen, der sich einmal der Anstrengung unterzogen hat, rein begriffliche Zusammenhänge in der Mathematik, formalen Logik oder auch der transzendentalen Logik zu explizieren. Die entsprechenden Aktinhalte sind hier zwar im primären Fokus der Aufmerksamkeit während der Begriffsexplikation gegeben, aber anders als beispielsweise bei visuellen Wahrnehmungen ist die unausdrückliche Reflexion bezüglich der Eigentätigkeit hier wesentlich deutlich wahrzunehmen und steigerbar.

Aus diesem Grund ist, anders als Frank meint, auch ein epistemisch ausgewiesener Zugang zum präreflexiven Selbst durchaus möglich. Ähnlich wie die Fähigkeit des reflexiven Denkens durch systematische Betätigung intensiviert werden kann, besteht analog kein Grund zu der Annahme, dass nicht auch die Fähigkeit zur unausdrücklichen Reflexion gesteigert und für systematische Einsichten nutzbar gemacht werden kann. Betrachten wir diesbezüglich erneut die auf mathematische Gegenstände gerichtete Denktätigkeit. Aufgrund des Mit-Bewusstseins der Eigen-

²³ Hua IX, S- 29.

²⁴ Hoffmann 2001.

²⁵ ›Reines Denken‹ ist hier zunächst einmal als Gegensatz zum Vorstellungsbewusstsein zu verstehen, das insbesondere, aber nicht ausschließlich, durch erinnerte oder aktuell vorliegende Sinneswahrnehmung charakterisiert ist.

tätigkeit ist nicht nur evident, dass es sich um eine Tätigkeit handelt, sondern auch, dass es sich nicht um eine anonyme Tätigkeit handelt, die auch einem mit mir nicht-identischen Selbst zugeschrieben werden könnte. Vielmehr zeichnet sich diese Tätigkeit gerade dadurch aus, dass die denkende Vollzugsbetätigung notwendigerweise *meine je eigene* ist, ein Sachverhalt, über den während der ausgeübten reinen Denktätigkeit kein Irrtum möglich ist.²⁶

Anders als bei der ausdrücklichen Reflexion, handelt es sich bei der unausdrücklichen somit nicht um einen Aktmodus, der auf einer realen Trennung eines Objektes, auf das reflektiert wird und eines Subjekts, das reflektiert, basiert. Vielmehr handelt es sich um einen Modus der Aufmerksamkeit, der sich selbst in seiner egologischen Tätigkeit gewahr wird, ohne dass eine reale, das heißt zeitlich versetzte Aufspaltung in eine Subjekt-Objekt-Struktur stattfindet, was erneut das Regressproblem evozieren würde. Dies bedeutet allerdings nicht, dass eine Binnendifferenzierung eines solchen präreflexiven aber dennoch mit-bewussten Selbst nicht möglich wäre. Dies verdeutlichen die bereits getroffenen Unterscheidungen. So ist im rein begrifflichen Denken die Denktätigkeit weiter qualifizierbar als *meine je eigene* Tätigkeit und diese weitere Qualifizierung ist als struktureller Inhalt von der Denktätigkeit *als solcher* zunächst abzugrenzen, obwohl beide Aspekte – die Subjekt und die Tätigkeitsseite – bei der Gewährwerdung des präreflexiven Selbst im reinen Denken koinzidieren.

Zur weiteren methodischen Präzisierung muss festgehalten werden, dass sich die ausdrückliche und unausdrückliche Reflexion zur Erforschung des Bewusstseins und Selbstbewusstseins keinesfalls ausschließen, sondern wechselseitig ergänzen und auch bedingen. Das in der unausdrücklichen Reflexion präreflexiv wahrgenommene Selbst kann in der ausdrücklichen Reflexion auf weitergehende begriffliche Implikationen und Strukturgesetzmäßigkeiten hin untersucht werden. Auf der Grundlage neuer Struktureinsichten – zum Beispiel zur zeitlichen Verfasstheit des Bewusstseins – wird jedoch auch eine Intensivierung und Vertiefung erlebter aber nicht reflektierter Inhalte mit Hilfe der unausdrücklicher Reflexionen möglich und so zu einem späteren Zeitpunkt durch diese Vertiefung überhaupt erst reflexiv erfassbar.

²⁶ Warum sollte gerade die Selbstzuschreibung der reinen Denktätigkeit als *meine je eigene* immun gegenüber möglichen Fehlidentifizierungen sein? Woher weiß ich in diesem Fall, dass es sich um eine Evidenz und keine Scheinevidenz handelt? Ein interessanter Hinweis für eine mögliche Antwort findet sich diesbezüglich bei Shoemaker in Anlehnung an Strawson: »There is an important central class of psychological predicates, let us call them *P** predicates, each of which can be known to be instantiated in such a way is equivalent to knowing it to be instantiated in oneself«, Shoemaker 1968, S. 565. Shoemaker denkt hier an Prädikate wie *x* ›hat Schmerzen‹, aber die nähere Betrachtung zeigt, dass die reine Denktätigkeit als Kandidat für *P** besonders prädestiniert ist, weil die Instanzierung dieser Tätigkeit nicht noch einmal von dem Subjekt dieser Tätigkeit ontologisch abgegrenzt werden kann (wie in der Formulierung ›instantiated in oneself‹), Anders als bei einem auftretenden Schmerz, den ich habe, aber eben nicht bin, koinzidiert hier vielmehr die Tätigkeit und das Subjekt. Man könnte es auch so beschreiben, dass sich zwar die Denktätigkeit und das Subjekt dieser Tätigkeit intensional differenzieren lassen, aber extensional identisch sind.

Abschließend soll die Frage behandelt werden, inwiefern die hier getroffenen Unterscheidungen geeignet sind, die skizzierte Antinomie in der Explikation des Selbstbewusstseins zu überwinden.

4 Fazit: Die Antinomie im Verhältnis zur unausdrücklichen Reflexion

Wie die vorhergehenden Analysen gezeigt haben, ist eine zureichende strukturelle Bestimmung des Selbstbewusstseins grundsätzlich nur im Rahmen einer egologischen Bewusstseinstheorie möglich. Allerdings erwies sich zur systematischen Explikation dieses Sachverhaltes das Reflexionsmodell als ungeeignet, denn es unterliegt den geschilderten Zirkularitäts-, Regress-, und Antinomienproblemen. Der nicht-egologische Ansatz umgeht zwar das Zirkularitäts- und Regressproblem, aber unterliegt ebenfalls einer Antinomie, die dadurch zustande kommt, dass der Reflexionsakt, der das Auftreten von Selbstbewusstsein aufgrund seiner Gerichtetheit auf einen Bewusstseinsakt erster Ordnung erklären soll, aufgrund seiner impliziten Identifikationsleistung mit diesem Bewusstseinsakt eine negative Selbstbezüglichkeit aufweist. Im Reflexionsmodell entspricht dem methodischen Ausgangspunkt das Selbstbewusstsein selber, also dem Explanandum beider Theorien, wohingegen im zweiten Fall das nicht-egologische Bewusstsein den Ausgangspunkt bildet und erst durch einen höherstufigen Reflexionsakt die Entstehung eines Selbst erklärt werden soll. Insistiert der Proponent einer nicht-egologischen Bewusstseinstheorie hingegen darauf, dass die Erzeugung des Selbstbewusstseins aufgrund der Reflexionsoperation keinesfalls auf einer impliziten Voraussetzung eines Selbst basiert, führt der Versuch, das Selbstbewusstsein aufgrund eines nicht-egologischen möglicher Weise sogar nicht-bewussten Explanans herzuleiten, zu einer Erklärungslücke, welche der bekannten, von Levine konstatierten Erklärungslücke für den Explikationsversuch des phänomenalen Bewusstseins im Rahmen des Physikalismus in nichts nachsteht.²⁷

Inwiefern vermag die Erschließung des präreflexiven Selbst durch die unausdrückliche Reflexion diese Antinomien zu lösen? Der entscheidende Fortschritt sowohl gegenüber dem Reflexionsmodell als auch nicht-egologischen Bewusstseinstheorien scheint mir darin zu bestehen, dass die verobjektivierende Reflexion nicht mehr als alleiniges epistemisches Mittel angesehen wird, Ursprung Strukturen und Prozesse des präreflexiven Selbst aufzuklären oder gar ontologisch für dessen Erzeugung ins Feld geführt wird. Die komplementäre Ergänzung der verobjektivierenden Reflexion durch die unausdrückliche Reflexion gewährleistet, dass das präreflexive Selbst zwar durchaus vom reflexiv erfassten abzugrenzen ist, aber die erste Antinomie deshalb nicht mehr auftritt, weil eine hinreichende Kontinuität – entgegen der Annahme bzw. Setzung einer absoluten Entgegensetzung zwischen dem reflektierten und dem präreflexiven Selbst – epistemisch aufgezeigt werden kann. Die zweite Antinomie, die im Rahmen der nicht-egologischen Bewusstseinskonzeption auftritt, wird hingegen dadurch vermieden, dass der Reflexionsakt n-ter

²⁷ Levine 1983.

Ordnung, der selber nicht mehr reflektiert wird, aufgrund logischer Erwägungen und phänomenaler Einsichten als egologisch charakterisiert wird.

Auch der Regresseinwand verliert hier seine Berechtigung. Die sich selbst gewahr werdende egologische Tätigkeit in der unausdrücklichen Reflexion bedarf nicht noch einer weitergehenden ausdrücklichen oder unausdrücklichen Reflexion, um sich selbst-bewusst zu werden, sondern stellt einen ursprünglichen, steigerungsfähigen und differenzierbaren Bewusstseinsmodus des präreflexiven Selbst im reinen Denken dar. Aber evoziert dieser Gesichtspunkt nicht den Zirkularitätseinwand? Dies ist sicherlich richtig, aber wichtig ist es an dieser Stelle, zwischen hintergehbaren und nicht-hintergehbaren Zirkeln zu unterscheiden.²⁸ Ein vitioser Zirkel zeichnet sich dadurch aus, dass er hintergebar ist. Teilt man seine Prämisse nicht, dann entsteht kein unmittelbarer Selbstwiderspruch. Anders sieht es mit nicht-hintergehbaren zirkulären Strukturen aus. Die Negation der Prämisse setzt gerade voraus, was negiert werden soll; erinnert sei zur Veranschaulichung an den Selbstwiderspruch, der entsteht, wenn der Skeptiker behauptet, dass es keine Wahrheit gibt und mit der Behauptung dieses Satzes eben bereits voraussetzt, dass es sich um einen wahren Satz handelt. Analog hat sich bei der Analyse der nicht-egologischen Bewusstseinstheorie gezeigt, dass die entstehende Erklärungslücke in der Explikation des Selbstbewusstseins nur aufgrund der impliziten und damit selbstwidersprüchlichen Voraussetzung des reflektierenden Aktes als selbstbewussten Akt (notwendige Identifikationsleistung) umgangen werden konnte, ein Gesichtspunkt, der auf die kategoriale Unhintergebarkeit des Selbstbewusstseins verweist.

Abschließend erweisen sich die ›Selbstbewusstseinsantinomien‹ somit im Lichte dieser Überlegungen als Produkte einer einseitigen Fixierung auf die ausdrückliche verobjektivierende Reflexion, und können mit Hilfe der unausdrücklichen Reflexion als Scheinantinomien im Hinblick auf die Struktur des Selbstbewusstseins bestimmt werden: Diese ermöglichen so zwar wichtige Einsichten in die Struktur des Selbstbewusstseins, aber weisen keinesfalls ontologisch nach, dass es sich beim Selbst um ein paradoxales handelt.

Literaturverzeichnis

- Bermúdez, José Luis: »The Paradox of Self-Consciousness«. Cambridge/London: 2000.
 Braßel, Bernd: »Das Programm der idealen Logik«, Würzburg: 2005.
 Damasio, António: »The Feeling of What Happens: Body and Emotion in the Making of Consciousness«, London: 1999.
 Carruthers, Peter: »Higher-Order Theories of Consciousness«: 2007, in <http://plato.stanford.edu/entries/consciousness-higher/>
 Düsing, Klaus: »Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik. Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Prinzip des Idealismus und zur Dialektik.«

²⁸ Höhle 1994, S. 167 f.

- Dritte und um ein Nachwort erweiterte Auflage, in *Hegel-Studien / Beiheft 15*. Hgg. Friedhelm Nicolin und Otto Pöggeler, Bonn: 1995.
- Frank, Manfred: »Selbstbewusstseinstheorien von Fichte bis Sartre« Herausgegeben und mit einem Nachwort versehen von Manfred Frank, Frankfurt a. M.: 1993.
- Gennaro, Rocco, J.: »Consciousness and Self-Consciousness: A Defense of the Higher-Order Thought Theory of Consciousness«, Amsterdam: 1996.
- Gurwitsch, Aron: »A Non-egological Conception of Consciousness«, in: *Studies in Phenomenology and Psychology*, Evanston: 1966, S. 287–300.
- Henrich, Dieter: »Selbstbewußtsein: Kritische Einleitung in eine Theorie«. in: F. Bubner, (Hrsg.) *Hermeneutik und Dialektik*, I, Tübingen, S. 257–284.
- Hösle, Vittorio: »Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie. Transzendentalpragmatik, Letztbegründung, Ethik«, München: 1994.
- Hoffmann, Gisbert: »Bewusstsein, Reflexion und Ich bei Husserl«, München: 2001.
- Husserl, Edmund: »Phänomenologische Psychologie«. Herausgegeben von Walter Biemel, Den Haag: 1986.
- Kesselring, Thomas: »Die Produktivität der Antinomie. Hegels Dialektik im Lichte der genetischen Erkenntnistheorie und der formalen Logik«. Frankfurt a. M.: 1984.
- Levine, Joseph: »Materialism and Qualia. The Explanatory Gap«, in: *Pacific Philosophical Quarterly* (64), Los Angeles: 1983, S. 354–361.
- Meixner, Uwe: »Classical Intentionality«, in *Erkenntnis* (65): 2006, S. 25–45.
- Marbach, Eduard: »The Place for an Ego in Current Research«, in: Dan Zahavi (Hrsg.): *Exploring the Self. Philosophical and Psychopathological Perspectives on Self-Experience*. *Advances in Consciousness Research* (23), Amsterdam: 2000, S. 75–94.
- Rosenthal, David M.: »Two Concepts of Consciousness«, in: *Philosophical Studies* 49, 1986, S. 329–359.
- Sartre; Jean-Paul: »Die Transzendenz des Ego«, in *Philosophische Essays 1931 – 1939*. Deutsch von. Uli Aumüller, Traugott König u. Bernd Schuppender. Mit einem Nachwort v. Bernd Schuppender, Reinbek: 1994.
- Shoemaker, Sydney: »Self-Reference and Self-Awareness.«, in: *Journal of Philosophy* 65: 1968, S. 555–567.
- Singer, Wolf: »Selbsterfahrung und neurobiologische Fremdbeschreibung. Zwei konfliktträchtige Erkenntnisquellen«, in Heinrich Schmiedinger, Clemens Sedmark (Hgg.): *Der Mensch – ein freies Wesen?* Darmstadt: 2005, S. 135–160.
- Tewes, Christian: »Grundlegungen der Bewusstseinsforschung. Studien zu Daniel Dennett und Edmund Husserl«. Freiburg/München: 2007.
- Zahavi, Dan: »Self-Awareness and Alterity. A Phenomenological Investigation«, Evanston: 1999.

Selbstbewusstsein und Selbstentzug

Kants Begriff des transzendentalen Subjekts

Christopher Zarnow

Das Problem der Identität – namentlich der Zusammenhang von Identität und Selbstbewusstsein – gehört zu den Schlüsselthemen der theoretischen Philosophie Immanuel Kants. Umso verwunderlicher mag es erscheinen, dass die Identitätsthematik – mit Ausnahme der einschlägigen Studien Dieter Henrichs¹ – eher selten ins Zentrum des Forschungsinteresses gerückt ist. Dies mag auch darin begründet liegen, dass sich nur schwer ein systematischer Zusammenhang zwischen den verschiedenen Theoriezusammenhängen ausmachen lässt, in denen Kant Aspekte der Identitätsthematik zur Darstellung bringt. Die Interpretation hat sich gleichsam an verschiedenen Erörterungskontexten entlang zu hangeln. Erst im Rückblick lässt sich ausmachen, ob diese Hangelpartie einen roten Faden zu erkennen gibt. Im Vorgriff auf das Ergebnis meiner Untersuchung formuliere ich als Ausgangsthese, dass es einen solchen roten Faden in der Tat gibt und dieser in den Variationen einer Restriktionsthese zu erblicken ist: Der Gedanke der Identität des Subjekts hat seine transzendentalphilosophische Pointe in der Begrenztheit ihrer epistemischen Selbsterfassung. Das Bewusstsein des Selbst von sich enthält ein sich durchhaltendes Moment der Selbstentzogenheit. Dieses Moment will ich im Folgenden entlang seiner verschiedenen Explikationskontexte in Kants theoretischer Philosophie nachzeichnen.²

¹ Vgl. Dieter Henrich: »Die Beweisstruktur von Kants transzendentaler Deduktion«, in: Gerold Prauss (Hrsg.), *Kant. Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln*, Köln: 1973, 90–104; ders.: *Identität und Objektivität. Eine Untersuchung über Kants transzendente Deduktion*, Heidelberg: 1976; ders.: »Die Identität des Subjekts in der transzendentalen Deduktion«, in: Hariolf Oberer/Gerhard Seel (Hrsg.), *Kant. Analysen – Probleme – Kritik*, Würzburg: 1988, 39–71.

² Anders als in den zitierten Studien von Dieter Henrich interessiert mich im vorliegenden Zusammenhang nur am Rande das Verhältnis von »Identität und Objektivität« bzw. die Problemkonstellation, die bei Henrich unter diesem Titel firmiert. Henrichs Interesse am Identitätsbegriff verdankt sich dem Versuch, diesen als Interpretationsbasis für eine Rekonstruktion des kantischen Deduktionsprogramms fruchtbar zu machen. Die Plausibilität des Henrich'schen Versuchs steht hier nicht zur Debatte. Sein Kernargument basiert auf dem transitorischen Charakter von »Ich-denke-Fällen«, de-

Als Ausgangspunkt wähle ich das Paralogismuskapitel, das den ersten materialen Hauptabschnitt der *transzendentalen Dialektik der Kritik der reinen Vernunft* bildet.³ In einem ersten Schritt rekonstruiere ich Kants Begriff des »transzendentalen Subjekts« als an sich unzugänglichen Träger und Operator epistemischer Funktionen (1). Von da aus werfe ich einen Seitenblick auf John Lockes Unterscheidung zwischen einer anonymen Hervorbringungssubstanz und einer personalen (Selbst-)Zuschreibungsinstanz von Gedanken, die dieser im Rahmen seiner Theorie der personalen Identität gewinnt und die hinsichtlich ihres restriktiven Bedeutungsgehalts eine strukturelle Ähnlichkeit zu Kants Argument aufweist (2). Der durch Locke vermittelte Distinktionsgewinn hilft dabei, in den beiden Auflagen des Paralogismuskapitels zwei verschiedene Argumentationstypen zu identifizieren, die der Verfasser der *Kritik der reinen Vernunft* kritisch gegen die rationale Psychologie in Stellung bringt (3). Im Anschluss gehe ich der Frage nach, wie Kant die Restriktionsthese aus dem Paralogismuskapitel im Zusammenhang seiner Theorie der Selbsterkenntnis zur Geltung bringt (4). In einem Schlussabschnitt gebe ich eine rückblickende Zusammenfassung über die Gesamtargumentation (5).

(1) Die rationale Psychologie, so wie sie von Kant im Paralogismuskapitel dargestellt wird, erhebt den Anspruch darauf, allein mit Mitteln der bloßen Vernunft Erkenntnisse über Natur und Wesen der Seele zu gewinnen – etwa, dass die Seele eine Substanz sei, die in uns wirke, und dass sie eine substantielle Identität besäße, die das Bewusstseinsleben fundiert und zeitlich überdauert. Die rationelle Seelenlehre konzeptualisiert die Seele in der substanzmetaphysischen Tradition Descartes' als eine für sich bestehende, an sich seiende *res*, als ein Ding, dem die Prädikate der Substantialität, Personalität und Einfachheit zukommen.

Kants Auseinandersetzung mit der rationalen Psychologie zielt auf den Nachweis der Irrationalität des Unternehmens. Denn Kant ist der Meinung, dass die

ren ständiger Übergang nach Henrich von einem apriorischen »Identitätssinn« bereits geleitet wird. Kant führt den Identitätsgedanken in der B-Auflage der Deduktion allerdings nicht in Bezug auf den Wechsel von Bewusstseinszuständen ein – der erste Beweisschritt argumentiert, wie Henrich selbst in akribischen Detailstudien herausgearbeitet hat, noch unter Absehung zeitlicher Verhältnisse –, sondern in Bezug auf die Synthesis von Vorstellungen. – Mich interessiert die Identitätsproblematik im vorliegenden Kontext nicht hinsichtlich der Frage, ob sich vom Identitätsbegriff her ein Ansatzpunkt für die Rekonstruktion des kantischen Theorieprogramms gewinnen lässt. Das abzuschätzen, sei den Meisterdenkern überlassen. Ich frage vielmehr nach dem intentionalen Aufbau des Identitätsbewusstseins sowie den Grenzen seiner epistemischen Selbstaufklärung.

³ Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg: 1998. Zitiert wird in der gängigen Weise der Text der beiden Originalauflagen von 1781 (A) und 1787 (B). Die Seitenangaben in Klammern beziehen sich auf diese Quelle. – Zur Gesamtinterpretation des im vorliegenden Zusammenhang einschlägigen Kapitels vgl. Heinz Heimsoeth: *Transzendente Dialektik. Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, Teilband 1: *Ideenlehre und Paralogismen*, Berlin/New York: 1966; Jonathan Bennett: *Kant's Dialectic*, Cambridge: 1974; Peter Strawson: *Die Grenzen des Sinns. Ein Kommentar zur Kants »Kritik der reinen Vernunft«*, Königstein/Ts.: 1981, 133–201; Friedhelm Schneider: *Kants transzendente Dialektik, oder: Die Unvernunft der Vernunft*, Tübingen: 1999.

rationale Psychologie die Vernunft weit über ihre empirischen Anwendungsbedingungen hinaustreibt. Jenseits ihrer empirischen Anwendungsbedingungen hört die Vernunft aber auf, vernünftig zu sein. Sie verliert sich in eine Schein-Vernünftigkeit. Zur Debatte steht also bereits der *Vernunftanspruch* der rationalen Seelenlehre als solcher.

Insofern die Vernunft nun nach Kant sowohl als das »Vermögen der Prinzipien« (A 299 / B 356; vgl. B 405) als auch als das Vermögen »zu schließen« (A 299 / B 355) zu gelten hat, muss sich ihre Prinzipienkenntnis in Form von Vernunftschlüssen darstellen lassen.⁴ Kants formale Kritik an der rationalen Seelenlehre lautet nun, dass es sich bei ihren Grundsätzen nur um scheinbare Vernunftschlüsse handelt, insofern der *terminus medius* im Ober- und Untersatz äquivok gebraucht wird, sie also auf einer *quaternio terminorum* beruhen. Solch einen Schein-Syllogismus bezeichnet Kant als Paralogismus.⁵ Dabei differenziert er noch einmal zwischen einer logischen und einer transzendentalen Bedeutung, die sich an der Unterscheidung von allgemeiner und transzendentaler Logik orientiert: »Der logische Paralogismus besteht in der Falschheit eines Vernunftschlusses der Form nach, sein Inhalt mag übrigens sein, welcher er wolle« (A 341 / B 399). Ein logischer Paralogismus liegt demnach im Gebiet des bloßen Denkens, noch unabhängig von aller Anschauung, auf die es sich beziehen mag. Anders beim »transzendental[e] Paralogismus« (ibid.). Dieser hat seinen Grund in einem verschiedenartigen Gebrauch der Kategorien (als den Urteilsformen des Denkens) in Bezug auf die Anschauung. Es handelt sich also um einen Scheinschluss, »in welchem der Obersatz von der Kategorie [...] einen bloß transzendentalen Gebrauch, der Untersatz aber und der Schlussatz [...] von eben der Kategorie einen empirischen Gebrauch macht« (A 402).

Das Unternehmen der Vernunftkritik kommt mit dem Nachweis verfehlter Vernunftansprüche aber noch nicht zur Ruhe. Im Paralogismuskapitel geht es insgesamt darum, den rationalen Schein zu entlarven, welcher den vermeintlichen Vernunftschlüssen der rationalen Psychologie zugrunde liegt und in die sie sich – und darauf kommt es nun an – *unvermeidlich* verstrickt. Um jene Unvermeidlichkeit zu begreifen, ist es aber notwendig, das *rationale Motiv* einzusehen, welches die Seelenmetaphysik der Schulphilosophie überhaupt zur Anwendung der verschiedenen Kategorien auf die Seele veranlasst. Kants Vorgehen im Paralogismuskapitel unterteilt sich so in einen Zwischenschritt. Zunächst wird die Unrechtmäßigkeit nachgewiesen, mit der die rationale Psychologie die Prädikate der Substanz, Personalität und Einfachheit auf die Seele anwendet. Ihr Ziel findet die Kritik aber erst

⁴ Entsprechend lässt sich der metaphysische Schein, in den sich die Vernunft auf je verschiedene Art und Weise innerhalb der Psychologie, Kosmologie und Theologie verliert, nach Kant anhand verschiedener Schlussarten der Vernunft explizieren, welche dann auch die Darstellung der *transzendentalen Dialektik* leiten – den kategorischen, hypothetischen und disjunktiven Syllogismen. Vgl. dazu Ulrich Barth: »Religion oder Gott? Die religionstheoretische Bedeutung von Kants Destruktion der spekulativen Theologie«, in: Ulrich Barth/Wilhelm Gräb (Hrsg.), *Gott im Selbstbewusstsein der Moderne. Zum neuzeitlichen Begriff der Religion*, Gütersloh: 1993, 11–34.

⁵ Zum philosophiegeschichtlichen Hintergrund vgl. Heiner F. Klemme: *Kants Philosophie des Subjekts*, Hamburg: 1996, S. 293 ff.

dann, wenn zweitens das *rationale Motiv* eingesehen wurde, das ursprünglich zu dieser unrechtmäßigen Anwendung geführt hat. Erst durch diesen Doppelschritt ist das ganze Unternehmen gerechtfertigt, das bei Kant den Titel der *transzendentalen Dialektik* trägt. Denn die kritische Dialektik deckt den Scheincharakter der Schein-Vernunft auf. Diese Aufdeckung muss doch aber zugleich die Schein-Vernunft noch als eine Gestalt von Vernunft zu erkennen geben. Andernfalls hätte die Vernunftkritik ihren Gegenstand verloren. Sie wäre gleichsam in eine Kritik der reinen Unvernunft umgeschlagen – offensichtlich ein sinnloses Unterfangen. Kants Kritik fokussiert demgegenüber auf den Punkt, an dem die Vernunft aufhört, vernünftig zu sein, ohne aufzuhören, Vernunft zu sein.

Der Kardinalfehler der rationalen Psychologie besteht nach Kant darin, logische und ontologische Ebene unzulässig miteinander zu vermengen. Die rationale Psychologie verwechselt – so die gebündelte Hauptkritik – die Eigenschaften des logischen Subjekts mit den ontologischen Bestimmungen einer an sich seienden Substanz. Damit wird die Vernunft aber über ihren empirisch gehaltvollen Anwendungsbereich hinausgetrieben. Der kritische Ertrag im Rahmen der transzendentalen Dialektik lautet: Insofern sich die Seelenprädikate der Substantialität, Personalität und Simplizität gar nicht auf einen bestimmaren Gegenstand beziehen, der uns allein qua Anschauung gegeben werden kann – die Seele ist nun offensichtlich nicht ein solch anschaulich gegebener Gegenstand –, laufen auch jene Prädikate »völlig leer« (A 400). Hier gibt es folglich auch überhaupt nichts zu erkennen, insofern von Erkenntnis nur dort gesprochen werden kann, wo eine gegebene Anschauungsmannigfaltigkeit kategorial zur Einheit gebracht wird. Gleichwohl – und dies ist für die Unvermeidlichkeit, mit der sich die rationale Psychologie im dialektischen Schein verirrt, verantwortlich – geschieht diese Anwendung der Kategorien auf die Seele nicht ohne Grund. Sie ist vielmehr genuin rational motiviert. Denn lässt sich auch unsere Erkenntnis über die Seele über die Anwendung jener Kategorien nicht im mindesten erweitern, so ist die »reine Kategorie« (A 399) doch umgekehrt analytisch im Selbstbewusstsein enthalten: »Nun ist die bloße Apperzeption (Ich) Substanz im Begriffe etc. und so haben alle jene psychologische Lehrsätze ihre unstreitige Richtigkeit« (A 400). Denn es ist unzweifelhaft richtig, dass wir uns im Selbstbewusstsein selbst von unseren Gedanken unterscheiden und uns selbst insofern – allein »im Begriffe«, d. h. ohne zugrundeliegende Anschauung, sondern auf rein logische Weise – als Substanz begreifen können. Ebenso verhält es sich mit dem Prädikat der Simplizität, insofern wir darunter nichts anderes als die logische Einfachheit des Ichs denken, oder dem der Personalität, insofern wir darunter nichts anderes als die logische Identität des Selbstbewusstseins verstehen. Kants These lautet also, dass die Kategorien analytisch im Selbstbewusstsein enthalten sind: Nur weil ich mich im Selbstbewusstsein selbst als eine einfache Größe weiß, weiß ich überhaupt von der Kategorie der Einheit usw. »Man kann daher von dem denkenden Ich, (Seele) [...] sagen: dass es nicht sowohl sich selbst durch die Kategorien, sondern die Kategorien [...] durch sich selbst erkennt« (A 402). Was die rationale Psychologie über Natur und Wesen der Seele zu erkennen glaubt, führt Kant auf formale Eigenschaften – Dieter

Henrich spricht von den »Formcharaktere[n]«⁶ der Subjektivität, Einfachheit bzw. Einheit und Identität – des Selbstbewusstseins zurück. Der Grundfehler der rationalen Psychologie besteht so in einer Hypostasierung bloß subjektiver Bedingungen unseres Denkens zu vermeintlichen Erkenntnissen über ein Objekt, nämlich eines denkenden Dings in uns.

Gleichwohl – und dies mag nun in der Tat erstaunen – bestreitet Kant zumindest in der A-Auflage der Paralogismen nicht die grundsätzliche Annahme solch eines »Wesen[s], welches in uns denkt« (A 401) und darin als »Substratum« allen Gedanken, einschließlich des Ich-Gedankens, »zum Grunde liegt« (A 350). Rolf-Peter Horstmann schreibt dazu: »Kant argumentiert in der ersten Auflage der Kritik der reinen Vernunft nicht dagegen, dass die Ich-Vorstellung irgendetwas von der Art eines Objekts, eines Gegenstandes bezeichnet, im Gegenteil: er insistiert darauf, dass diese Vorstellung auf irgendein ›Substratum‹ bezogen werden muss.«⁷ Nur vermögen wir keinerlei *Erkenntnis* von jenem in uns denkenden Ding zu besitzen, weil es uns als Ding an sich gänzlich unzugänglich bleibt. Jene epistemologische Unzugänglichkeit wird von Kant darin pointiert zum Ausdruck gebracht, dass wir jenem in uns denkenden Wesen nicht einmal den an der erstpersionlichen Perspektive festgemachten Namen »Ich« geben müssen, sondern es genauso gut als »Er, oder Es (das Ding), welches denkt« (A 346 / B 404) bezeichnen können. Die einzige Vorstellung, die wir uns von diesem Ding selbst dann auch überhaupt machen können, ist die Vorstellung eines »transzendente[n] Subjekt[s] der Gedanken [...] = x, welches nur durch die Gedanken, die seine Prädikate sind, erkannt wird, und wovon wir, abgesondert, niemals den mindesten Begriff haben können« (ibid.). Ein einschlägiger Kommentar zu dieser These findet sich in den *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik*.⁸ Kant führt dort aus, dass der diskursive Charakter unseres Verstandes eben darin besteht, alles »durch lauter Prädikate zu denken« (A 135), d. h. durch prädikative Bestimmungen, die sich auf etwas beziehen, von dem sie Prädikate sind, das aber abgesondert von jenen prädikativen Bestimmungen an sich selbst unerkannt bleibt. Entsprechend ist die Vorstellung des transzendentalen Subjekts die Vorstellung einer Subjektinstanz, der meine Gedanken als Prädikate inhärieren. Gerade in dieser Subsistenzfunktion bleibt mir diese in ihrem An-sich-Sein aber gänzlich entzogen.⁹

⁶ Dieter Henrich: *Die Identität des Subjekts in der transzendentalen Deduktion* (wie Anm. 1, S. 44.

⁷ Rolf-Peter Horstmann: »Kants Paralogismen«, in: *Kant-Studien* 83 (1993), 408–42, S. 418 f.

⁸ Immanuel Kant: *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können*, in: Werkausgabe, Bd. 5, hrsg. von W. Weischedel, Frankfurt a. M.: 2002.

⁹ Neben der *transzendentallogischen* Bedeutung des transzendentalen Subjekts als Substrat der Ich-Vorstellung hat das transzendente Subjekt auch eine *transzendentalästhetische* Bedeutung als Grenzbegriff der inneren Anschauung. Beide Bedeutungen sind streng voneinander zu unterscheiden. In transzendentallogischer Hinsicht verweist der Begriff des transzendentalen Subjekts auf den Träger und Akteur von kognitiven Operationen, der an sich selbst nicht zum Gegenstand der Erkenntnis gemacht werden kann,

(2) Kants Kritik an der rationalen Seelenlehre gipfelt in einer Restriktions- these, was die Möglichkeit der Erkennbarkeit des »Dings, welches in uns denkt« angeht. Zwar ist ein solches Ding anzunehmen – so zumindest das Argument in der A-Auflage des Paralogismuskapitels – als Träger und spontaner Akteur kognitiver Operationen. Aber an sich selbst bleibt es dem diskursiven bzw. prädikativen Erkennen gänzlich verborgen. Es ist nur bestimmbar als ein Unbestimmtes, ja ein unbestimmbar Unbestimmtes, insofern es aller Bestimmungstätigkeit – und Bestimmen heißt für Kant: (urteilsgemäßes) Verbinden von Vorstellungen durch Vorstellen von (urteilsgemäßer) Verbindung – als epistemische Funktionsinstanz zugrunde liegt.

Bevor ich dem weiteren Explikationsgang bei Kant weiter nachgehen will, möchte ich eine Zwischenstation einlegen und einen Seitenblick auf einen anderen Autor werfen, bei dem sich – freilich in anderem Argumentationszusammenhang – bereits eine ganz ähnliche Problemkonstellation aufweisen lässt. Die Rede ist von John Locke. Die Auseinandersetzung mit Locke ist im vorliegenden Kontext auch deshalb von Interesse, weil Kant in zentralen Passagen des Paralogismuskapitels mehr oder weniger explizit auf Lockes Theorie der personalen Identität Bezug nimmt. Es ist im vorliegenden Rahmen nicht möglich, Lockes Theorie der personalen Identität in der Breite und Fülle ihrer Komplikationen darzustellen. Eine solche Darstellung hätte auszugehen von Lockes »nominalistischer« Theorie der Artbegriffe und von da aus die These nachzuzeichnen, dass Artbegriffe Identitätskriterien für die unter sie fallenden Individuen enthalten, die auf ontologischer Ebene den Persistenzbedingungen des individuiert Existierenden entsprechen.¹⁰ Man hat Lockes Theorie der personalen Identität neuerdings in die Nähe zu »relativistischen« Theorien der Identität gebracht.¹¹ Nun kann die Konsistenz solcher Theorien generell bezweifelt werden. Was Locke angeht, wird man soviel sagen können, dass empirisch gehaltvolle Identitätsaussagen von unseren Art- oder Sor-

weil er – so dann das Kern-Argument in der B-Auflage des Paralogismuskapitels – überhaupt erst Erkenntnis von Gegenständen ermöglicht (s. unten). Ein ganz anderer Sachzusammenhang steht demgegenüber mit der transzendentalästhetischen Bedeutung des transzendentalen Subjekts zur Debatte. Analog zum »Ding an sich«, dessen Annahme von Kants Theorie der Objekterkenntnis gefordert wird, insofern äußere Erscheinungen als Erscheinungen *von etwas* sollen gelten können, liegt der Selbst-Erscheinung im inneren Sinn ein an sich unzugängliches Erscheinungs-Substrat zugrunde. Das transzendente Subjekt als das bloß »passive Subjekt« (B 153) bezieht sich hier folglich auf den Erscheinungscharakter von sinnlich erfahrbaren Gegenständen überhaupt und verweist auf einen Spezialfall der Ding-an-sich-Problematik, insofern Kant Selbst-Erkenntnis analog zur Objekt-Erkenntnis konstruiert (s. unten). Der weitergehende Gedanke, dass dasjenige an sich unbestimmte x, das Erscheinungen als Erscheinungen zugrunde liegt, die Erscheinungen als Erscheinungen in demjenigen, dem sie erscheinen, *affiziert*, führt hinein in die Abgründe der Selbstaffektionsthematik.

¹⁰ Vgl. vom Vf.: *Identität und Religion. Philosophische, soziologische, religionspsychologische und theologische Dimensionen des Identitätsbegriffs*, Tübingen; 2010, S. 60 ff.

¹¹ Vgl. Udo Thiel: »Individuation und Identität«, in: ders. (Hrsg.), *John Locke. Essay über den menschlichen Verstand*, Berlin: 1997, 149–168.

talbegriffen abhängig sind.¹² Die numerische Identität des Einzeldings wird aber nicht erst durch unsere Begriffe konstituiert, sondern liegt diesen bereits zugrunde.¹³

Im vorliegenden Kontext möchte ich aber auf einen anderen Punkt hinaus. Lockes *ontologische* Grundthese, was die Identität angeht, lautet: Für den Erhalt der Identität über die Zeit ist es nicht wesentlich, dass ein Ding substanzuell dasselbe bleibt. Eine Pflanze kann ihre Zellen erneuern, und sie ist immer noch dieselbe Pflanze. Nicht die numerische Identität der einzelnen Teile, aus denen die Pflanze aufgebaut ist, sondern ihre zusammenhängende *Organisationsstruktur* ist entscheidend für den Erhalt ihrer Identität. Sie bleibt solange dieselbe, als sie ihre innere Organisationsstruktur behält.

Dieses organologische Persistenzmodell wird dann von Locke auch auf das Bewusstseinsleben übertragen. Auch für das Bewusstseinsleben ist nicht entscheidend, dass sein substantieller Träger, die Seele, identisch bleibt. Die personale Identität konstituiert sich vielmehr als ein Konnex von Gedanken und Handlungen (*thoughts and actions*, an die sich das Individuum erinnert und die es sich in der Erinnerung als die eigenen zuschreibt). So weit sich unser Bewusstsein auf vergangene oder auch zukünftig erwartete Erlebnisse ausdehnt, eben soweit »reicht« die personale Identität.¹⁴

Personale Identität ist so in einem innermentalenen Relationsgefüge fundiert. Diese These wendet Locke zunächst kritisch gegen die überkommene Substanzmetaphysik. Was auch immer eine Substanz in uns gedacht und getan haben mag – Eingang in unsere personale Identität findet nur, was wir uns in unserem Bewusstsein auch als uns zugehörig zuschreiben. Damit ist *in nuce* das Argument vorgebildet, das Kant kritisch gegen das ganze Unternehmen der rationalen Psychologie in Stellung bringen wird. Umso erstaunlicher mag erscheinen, wie verhalten sich Lockes eigene Skepsis gegenüber der überkommenen Seelenlehre – auch und gerade im Vergleich zu Kant – letztlich ausnimmt.

In den positiven Aussagen, die er in Bezug auf das Wesen der Seele trifft, steht Locke über weite Strecken fest auf dem Boden der substanzmetaphysischen Tradition. Die Idee der Seele ist die Idee einer »Substanz, die denkt und die Kraft besitzt, durch Wollen oder Denken in einem Körper Bewegung hervorzurufen.«¹⁵ Die *res cogitans* ist der Ursprung aller unserer Denk- und Handlungsprozesse. Soweit geht Locke noch ganz mit der cartesianischen Substanz- und Seelenmetaphysik konform. Was den bewusstseinsimmanenten Aufbau der Identität angeht, wird dieser Sachverhalt – und hier weicht Locke nun radikal von der traditionellen

¹² Vgl. Michael Quante: *Personales Leben und menschlicher Tod. Personale Identität als Prinzip biomedizinischer Ethik*, Frankfurt a. M.: 2000, S. 50 ff.

¹³ Zur grundsätzlichen Kritik am Theorem der Relativität der Identität vgl. Dieter Henrich: »Identität« – Begriffe, Probleme, Grenzen«, in: *Identität (Poetik und Hermeneutik VIII)*, hrsg. von Odo Marquard u. Karlheinz Stierle, München: 1979, 133–18, S. 146 ff.

¹⁴ Vgl. John Locke: *An Essay Concerning Human Understanding*, Oxford (Oxford University Press): 1975. Deutsch: *Versuch über den menschlichen Verstand*, übers. von C. Winckler, Bd. 1, Hamburg: 2000, Buch II, 27, 10 (421).

¹⁵ Essay II, 23, 22 (382).

Seelensubstanzlehre ab – hingegen als für gänzlich irrelevant erklärt: »Denn in Frage steht nur, was die Identität der Person ausmacht, nicht aber, ob es dieselbe identische Substanz ist, die immer in derselben Person denkt.«¹⁶ Ins Auge fällt zunächst die eigentümliche Doppelbesetzung der Subjektstelle: einerseits durch den Begriff der *Person* als Subjekt der Bewusstseinsidentität, andererseits durch den Begriff einer unpersönlichen *Substanz*, die ›in‹ der Person denkt. An anderer Stelle schreibt Locke: »Was eine Substanz auch gedacht oder getan haben mag, – woran ich mich nicht erinnern kann, was ich nicht durch mein Bewusstsein zu meinen eigenen Gedanken und Taten machen kann, gehört mir ebenso wenig an – mag es auch ein Teil von mir gedacht oder getan haben –, wie wenn es von einem beliebigen anderen immateriellen Wesen gedacht oder getan worden wäre, das irgendwo existiert.«¹⁷ Eingang in meine personale Identität finden Gedanken und Taten allein dadurch, dass ich sie mir *als mir zugehörig zuschreibe*. Als Instanz der *Hervorbringung* bzw. Erzeugung von Denk- und Handlungsakten fungiert hingegen eine anonyme »Substanz« bzw. ein »immaterielles Wesen«. Hervorbringungs- und Zuschreibungsinstanz sind also nicht (zwingend) miteinander identisch.¹⁸

Anders als Kant bringt Locke die Differenz zwischen der Bewusstseinsidentität und ihrem substantiellen Träger nicht *kritizistisch* gegen die Möglichkeit einer Erkennbarkeit der epistemischen Instanz als solcher in Stellung. Aber indem Locke zwischen der Annahme einer anonymen Aktivität der Seele und der Frage unterschieden wissen will, wie bestimmte Gedanken und Handlung Eingang in den Bewusstseinszusammenhang der personalen Identität finden, nämlich durch (Selbst-)Zuschreibung, markiert er einen *skeptischen* Vorbehalt gegenüber dem cartesianischen Seelenmodell, insbesondere in Bezug auf das darin enthaltene Moment der rationalen Selbstdurchsichtigkeit des cogito.

(3) Der Seitenblick auf Locke zeigt eine interessante Parallele zu Kant, zumindest dem Kant der A-Auflage des Paralogismuskapitels. Der eine wie der andere wenden sich kritisch gegen die substanzmetaphysische Seelenlehre. Für eine Analyse des Aufbaus des bewussten Lebens erweisen sich substanzmetaphysische Spekulationen über das Wesen der Seele als gänzlich unbrauchbar. Auf die gegenwärtige *Theory of mind*-Debatte angewendet ließe sich vereinfachend folgern: Zwar ist Bewusstsein nicht ohne einen biologischen oder neurophysiologischen Träger zu denken. Aber weder Beschreibungen dieses Trägers als solchem, noch mögliche Spekulationen über die Beziehungen des Bewusstseins zu seinem Träger (bzw. seinen Trägern) tragen für die immanente Analyse der intentionalen Struktur des Identitätsbewusstseins etwas aus.

Sowohl Kant als auch Locke arbeiten also zunächst mit der Hypothese eines Dings, das in uns denkt. Im Fortgang zeigt sich allerdings bald eine wichtige Differenz zwischen beiden Theorieoptionen. Während Locke dieses Ding in carte-

¹⁶ Essay II, 27, 10 (421).

¹⁷ Essay II, 27, 24 (434).

¹⁸ Vgl. zu diesen dualistischen Anklängen bei Locke auch H. W. Noonan: »When a person thinks, then, it really is the case, in Lockes view, that it does so only because something else – some thinking substance which is strictly non-identical with it – does so«, Personal Identity, London: 1991, S. 56.

sianischer Tradition mit der *res cogitans* und mithin mit der denkenden Seelensubstanz identifiziert, überschreitet nach Kant bereits die Charakterisierung jenes »Dings« als Substanz die Grenzen unseres Erkenntnisvermögens. Das Ding, das in uns denkt – es ist nicht mehr und nicht weniger als ein »Substratum« (A 350) unserer Gedanken, das allein deshalb anzunehmen ist, weil Gedanken von Kant als prädikative Bestimmungen eines Etwas konzeptualisiert werden. An sich bleibt dieses Etwas aber gänzlich unbestimmt – bereits mit seiner Bestimmung als Substanz ist zuviel gesagt. Denn dieses Ding ist nicht nur ein an sich Unbestimmtes, sondern, wie oben bereits angedeutet, ein *Unbestimmbares*. Es hat zu gelten, »dass ich dasjenige, was ich voraussetzen muss, um überhaupt ein Objekt zu erkennen, nicht selbst als Objekt erkennen könne, und dass das bestimmende Selbst, (das Denken) von dem bestimmbaren Selbst (dem denkenden Subjekt), wie Erkenntnis vom Gegenstande unterschieden sei« (A 402). Was in einem Bestimmungskontext als Bestimmendes fungiert, kann in demselben Bestimmungskontext niemals selbst als Bestimmtes bestimmt (erkannt) werden, insofern in dem Versuch, es zu bestimmen (erkennen), bereits seine Bestimmungstätigkeit in Anspruch genommen würde. Als Bestimmendes entzieht es sich mithin selbst allen Versuchen, bestimmt zu werden. Entsprechend redet Kant von einem »beständigen Zirkel«, in dem wir uns drehen, sofern wir versuchen, »irgend etwas von ihm [dem transzendentalen Subjekt] zu urteilen« (A 346 / B 404).

Beim näheren Hinsehen lassen sich damit zwei Argumente, oder besser: Argumentationstypen unterscheiden, die Kant gegen die rationale Seelenlehre in Stellung bringt. Das *erste* Argument orientiert sich am diskursiven Charakter unseres Denkens, das alles durch lauter Prädikate denkt. Das, was diesen Prädikaten als Substrat zugrunde liegt, entzieht sich aber in seinem An-sich-Sein. Entsprechendes gilt dann auch für das transzendente Subjekt, das Ding, das in uns denkt: Dasjenige x, das meinen Gedanken als Substrat zugrunde liegt, ist selbst ausschließlich durch eben diese Funktion charakterisierbar: als dasjenige, wovon meine Gedanken Gedanken sind. Diesseits dieser Substratfunktion ist schlechterdings nichts davon zu wissen, weil das Gewusste in seiner propositionalen Verfasstheit doch wieder nur von einem x zu präzisieren wäre, das ausschließlich durch eben jene Prädikate überhaupt als es selbst ansprechbar wäre usw. Der bewussten Ich-Vorstellung korrespondiert ein transzendentales Subjekt, zu dem es doch gleichwohl keinen direkten, sondern nur einen indirekten epistemischen Zugang gibt – nämlich vermittelt über seine propositionalen Charaktere (= Gedanken).

Von diesem an der Subjekt-Prädikat-Struktur orientierten Modell propositionaler Erkenntnis kann nun ein zweiter Argumentationstyp abgehoben werden, den ich im engeren Sinn als *bestimmungslogisch* bezeichnen möchte. Der Übergang bzw. der Vermittlungsschritt zwischen dem prädikatenlogischen und dem bestimmungslogischen Argumentstyp besteht darin, dass das transzendente Subjekt (in seiner transzendentallogischen Bedeutung) nach Kant nun nicht nur als *Träger*, sondern gleichsam auch als *Akteur* kognitiver Operationen fungiert. Es ist nicht nur ein »Substratum« meines Denkens, sondern auch seine spontan-selbsttätige Hervorbringungsinstanz. Diese Spontaneität weist aber hinüber in einen anderen Theoriekontext, der für Kants Selbstbewusstseinskonzeption eine Schlüsselrolle spielt: die Theorie der Objekterkenntnis. Die Spontaneität des Subjekts

wird hier gefordert als Hervorbringungsleistung einer Vorstellung, die durch gegebene Vorstellungen selbst nicht noch einmal gegeben werden kann: nämlich die Verbindung von Vorstellungen zur Einheit des Objekts. Das Subjekt in seiner epistemischen Funktion als Verstand bringt zunächst nichts anderes als jene synthetische Verbindungsleistung hervor. Daraus folgt dann aber ganz unmittelbar: Diejenige Instanz, die den Aufbau von Objekterkenntnis überhaupt erst ermöglicht, ist selbst kein mögliches Erkenntnisobjekt. Die ›Entzogenheit‹ des Subjekts wird in dieser Argumentation folglich nicht prädikatenlogisch nach dem Subjekt-Prädikat-Schema modelliert, sondern ist eine direkte Implikation des kantischen Verstandesbegriffs.

Diese Differenzierung zwischen einem an der Subjekt-Prädikat-Struktur orientierten, in diesem Sinne prädikatenlogischen, und einem im dargelegten Sinn bestimmungslogischen Argumentationstyp lässt sich durch weitere Beobachtungen stützen. Die *relationale* Indirektheit, die im ersten Argument im Zentrum steht, wird im zweiten Argument gleichsam *funktional* re-interpretiert: Nicht das Subjekt als Substrat, sondern als *epistemische Instanz* bildet den Ausgangspunkt. Ja, die Pointe des zweiten Argumentationstyps kann gerade darin erblickt werden, dass er gänzlich ohne die Annahme eines »Dings« auskommt, das als Substrat meinen Gedanken zugrunde liegt. Kant argumentiert nun rein bestimmungslogisch: Der Kardinalfehler der rationalen Psychologie liegt in der Verwechslung von bestimmenden und bestimmbaren Selbst. So heißt es weiter im bereits angeführten Zitatzusammenhang: »Nun ist zwar sehr einleuchtend: daß ich dasjenige, was ich voraussetzen muß, um überhaupt ein Objekt zu erkennen, nicht selbst als Objekt erkennen könne, und daß das bestimmende Selbst, (das Denken) von dem bestimmbaren Selbst (dem denkenden Subjekt), wie Erkenntnis vom Gegenstande unterschieden sei. Gleichwohl ist nichts natürlicher, als der Schein, die Einheit in der Synthesis der Gedanken für eine wahrgenommene Einheit im Subjekte dieser Gedanken zu halten.« (A 401) Der Fehlschluss der rationalen Psychologie besteht in der Hypostasierung der epistemischen Funktion des Verstandes als dem »bestimmenden Selbst« zur Substanz der Seele als dem vermeintlich in Bestimmtheit überführten »bestimmbaren Selbst«.

Die Differenzierung dieser beiden Argumentationstypen eröffnet nun auch eine neue Perspektive auf die schwierige und in der Kantforschung kontrovers diskutierte Frage, wie das Verhältnis der A- und der B-Auflage des Paralogismuskapitels einzuschätzen ist.¹⁹ Bekanntlich gehört das Paralogismuskapitel neben der *transzendentalen Deduktion der Verstandesbegriffe* zu den Kapiteln, die Kant für die Zweitauflage der *Kritik der reinen Vernunft* nicht nur geringfügig überarbeitet, sondern vollständig neu verfasst hat. Das viel diskutierte Verhältnis der beiden Auflagen des Paralogismuskapitels kann vor dem Hintergrund des Ausgeführten nun so verstanden werden, dass beide Argumentstypen sich bereits in der A-Auflage greifen lassen. Die B-Auflage erhebt das zweite Argument dann zum organisierenden Zentrum der Gesamtargumentation. Das erste Argument wird hingegen

¹⁹ Vgl. den Forschungsüberblick bei Dieter Sturma: »Die Paralogismen der reinen Vernunft in der zweiten Auflage«, in: Georg Mohr/Marcus Willascheck (Hrsg.), *Immanuel Kant. Kritik der reinen Vernunft*, Berlin: 1998, 391–411.

ganz fallen gelassen.²⁰ So wird die Rede vom ›transzendentalen Subjekt‹ als dem gänzlich unbekanntem »Ding, das in uns denkt«, an keiner systematisch relevanten Stellen neu zum Tragen gebracht. Jeglicher Hypostasierungstendenz der rationalen Psychologie wird nun vielmehr schon dadurch vorgebeugt, dass alle quasi-gegenständlichen Charakterisierungen (wie Ding, Substrat) konsequent aus der denkenden Selbstvorstellung herausgehalten werden. Der Begriff des Denkens und der Begriff des Dinges werden von Kant vielmehr in direkte Opposition gebracht.²¹ Anders als in der A-Auflage kritisiert Kant die rationale Psychologie nicht mehr, weil sie die Prädikate der Substantialität, Personalität und Einfachheit in fälschlicher, nämlich empirisch unbrauchbarer Weise auf das denkende Ding in uns bezieht. Sondern er verwehrt sich von vornherein gegen jede Hypostasierung der Subjektivität. Die epistemische Instanz entzieht sich allen Versuchen, sie zu bestimmen, weil sie ›performativ‹ bzw. aktuos im Vollzug der Bestimmung selbst aufgeht. Die epistemische Instanz ist ausschließlich von den Leistungen her zu beschreiben, die sie erbringt. Dasjenige, was wir in der Ich-Vorstellung vorstellen, ist folglich nichts anderes als der »blinde Fleck« eines streng funktional in Bezug auf Aufbau von Gegenstandserkenntnis bestimmten Selbstbewusstseins.

(4) Entsprechend dieser argumentativen Neuausrichtung erfährt dann auch die Differenz von »bestimmendem« und »bestimmbarem Selbst« noch einmal eine neue Interpretation. Hatte diese Unterscheidung für Kant in der A-Auflage der *Kritik* v. a. eine restriktive Bedeutung in Gestalt der These, dass die rationale Psychologie unzulässigerweise bestimmendes und bestimmbares Selbst verwechsle, ohne den Begriff des »bestimmbaren Selbst« als solchen näher zu profilieren oder ihm gar eine positive Bedeutung zuzumessen, macht Kant besagte Differenz in der B-Auflage noch einmal in einem anderen Theoriezusammenhang produktiv. Ausgangspunkt ist das Problem der Selbsterkenntnis.²² Aus dem Bisherigen ist bereits deutlich geworden, dass das Subjekt sich niemals als Gegenstand selbst erfassen kann, weil es jedem solcherart bestimmten Gegenstand bereits als bestimmende Größe gleichsam im Rücken läge. Wenn Kant nun gleichwohl eine Theorie der Selbsterkenntnis formuliert, dann entscheidet über die Plausibilität dieser Theorie die Frage, wie er die genannte Restriktionsthese im Rahmen seiner Theorie der Selbsterkenntnis zur Anwendung bringt. Und in der Tat kann die Pointe dieser Theorie in einer Modifikation jener Restriktionsthese erblickt werden. Denn Erkenntnis von mir habe ich niemals, schreibt Kant, »wie ich bin, sondern bloß wie ich mir selbst erscheine« (B 158). Die Uneinholbarkeit meiner selbst im Vollzug der erkennden Selbstbezugnahme wird folglich mithilfe einer Erscheinungsrelation zum

²⁰ Rolf-Peter Horstmann: »Kants Paralogismen«, in: *Kant-Studien* 83 (1993), 408–425, ist darin zuzustimmen, dass er ebenfalls zwei Argumentationstypen in Kants Paralogismuskapitel unterscheidet. Aber seine inhaltliche Charakterisierung der Argumentationstypen als »gegenstands-« und »handlungsbezogen« scheint mir nicht genau den Kern der Sache zu treffen, weshalb ich vorsichtiger von einem am Subjekt-Prädikat-Schema orientierten und einem im engeren Sinn ›funktionalistisch‹ am Leistungscharakter der epistemischen Instanz ansetzenden Argumentationstyp unterscheiden möchte.

²¹ Vgl. B 411f: »nicht von *Dingen*, sondern vom *Denken*«.

²² Vgl. zum Folgenden Georg Mohr: *Das sinnliche Ich. Innerer Sinn und Bewusstsein bei Kant*, Würzburg: 1991.

Ausdruck gebracht: Ich erkenne mich nicht in meinem reinen (noumenalen) Wesen, nämlich als aktuelle Intelligenz, die im Vollzug des Erkennens selbst aufgeht, sondern ausschließlich als empirische, im inneren Sinn gegebene Zuständigkeit. Kants Name für diese Größe ist das »passive Subjekt« (B 153). Es ist passiv als Größe, auf die der Verstand im Akt der Selbstbestimmung bestimmend einwirkt. Dass es sich bei jener passiven um *dieselbe* Größe handelt wie die aktive Handelnde, wird vorausgesetzt, insofern Selbstbestimmung als *Selbstbestimmung* zu denken ist. Diese Identität von bestimmenden und bestimmbaren Selbst lässt sich allerdings ihrerseits nicht noch einmal im Rahmen der Kantischen Theorieoption begründen. Anders gesagt: Dass das »Ich, der ich denke, von dem Ich, das sich selbst anschaut« gleichzeitig »unterschieden« und mit diesem doch »einerlei« sei (B 155), wird zwar zwingend gefordert, ist aber selbst keiner weiteren rationalen Fundierung mehr fähig.²³ Der Grund für diese »offene Flanke« der Ich-Theorie Kants – schon mit der Rede von einem Ich, das sich anschaut, ist der Rahmen der eigenen Konzeption streng genommen verlassen, denn bereits die Ich-Identifikation weist *als* ein Akt der Identifikation über den Bereich der bloßen Sinnlichkeit hinaus²⁴ – liegt in einem Zweifachen. Erstens vermag Kant nur mit einer solchen Verdopplung des Selbst die Restriktionsbestimmungen, die er gegenüber den Hypostasierungen der rationalen Psychologie in Stellung brachte, in seine Theorie der Selbsterkenntnis einzuzichnen. Was auch immer im Akt der Selbsterkenntnis erkannt wird, ist – paradox genug! – nicht das Selbst, das den Erkenntnisakt vollzieht, ja kann es gar nicht sein. Das erkannte Selbst ist vielmehr nichts anderes als das in Bestimmtheit überführte bestimmbare Selbst. Der Begriff des »bestimmbaren Selbst« erhält im Zuge der Theorie der Selbsterkenntnis auf solche Weise nun gleichsam einen positiven Gehalt – freilich einen Gehalt, dem seine restriktive Bedeutungsherkunft durchgehend anhaftet (*»bloßwie ich mir erscheine«*). Diese Spannung, welche Kants Konzeption der Selbsterkenntnis durchzieht, ist aber zweitens Ausdruck der Tatsache, dass Kant seine Theorie der Selbsterkenntnis streng an seinem Modell der Objekterkenntnis orientiert: »So wie zum Erkenntnis eines von mir verschiedenen Objekts [...] ich doch noch einer Anschauung bedarf, dadurch ich jenen allgemeinen Begriff bestimme, so bedarf ich auch zum Erkenntnis meiner selbst außer dem Bewusstsein, oder außer dem, daß ich mich denke, noch einer Anschauung des Mannigfaltigen in mir, wodurch ich diesen Gedanke bestimme« (B 158). Die Differenz von bestimmenden und bestimmbaren Selbst erscheint vor diesem Hintergrund als bloßer Anwendungsfall der Grundthese der Kantischen Epistemologie, der Zwei-Stämme-Lehre der Erkenntnis.²⁵

²³ In dieser Gegenüberstellung ist offensichtlich ein weiterer Ich-Begriff in Anspruch genommen als der, von dem bisher im Rahmen der Apperzeptionstheorie die Rede war. Der Ausdruck Ich steht nun nicht mehr allein für das kognitive Aktzentrum meines Denkens, sondern auch für eine anschaulich gegebene Größe. Schon die Identifizierung jener Größe als Ich scheint indessen bereits Verstandesleistungen in Anspruch nehmen zu müssen.

²⁴ Hierin liegt auch das Problem der Formel vom »Sinnlichen Ich«, die als Titel des genannten Buches Georg Mohrs fungiert.

²⁵ Vgl. Ulrich Barth: »Objektbewußtsein und Selbstbewußtsein. Kants erkenntnistheore-

Nach Kant bedeutet, etwas zu *erkennen*, im Unterschied dazu, etwas bloß zu *denken*, dass etwas anschaulich gegeben ist, auf das sich der Verstand im Erkenntnisakt bezieht. Das, was uns durch unsere Sinne gegeben wird, ist ein bloßes Mannigfaltiges von Vorstellungen. Dieses Mannigfaltige fungiert argumentationslogisch als dasjenige Unbestimmte, was vorausgesetzt werden muss, insofern der Verstand als ein bestimmend tätiger exponiert werden soll. Denn bestimmen kann der Verstand nur etwas, was in eben dieser Hinsicht als unbestimmt, aber bestimmbar anzusetzen ist. Das uns gegebene Mannigfaltige der Anschauung ist also ein unbestimmtes Mannigfaltiges. Unbestimmtheit heißt nach Kant aber, dass keinerlei Verbindung zwischen den Vorstellungen der uns gegebenen Mannigfaltigkeit besteht. Denn Bestimmtheit ist ein Produkt von Verhältnissen, in denen Vorstellungen zueinander stehen. Gegeben ist also eine bloße Mannigfaltigkeit unverbundener Vorstellungen, die in ihrer Unverbundenheit die sinnliche Grundlage alles Bestimmten darstellt, aber selbst als unbestimmt – gleichwohl als bestimmbare Unbestimmtheit – zu charakterisieren ist. Korrelativ dazu besteht dann die genuine Leistung des Verstandes in einem Bestimmen des Mannigfaltigen, das als ein Akt des Verbindens zu verstehen ist.

Die Grundfunktion des Verstandes besteht nach Kant im Verbinden qua Vorstellung von Verbindung.²⁶ Der Verstand verbindet, indem er Verbindung vorstellt. Im Falle der Vorstellung von einem *Objekt* der Anschauung – und allein dieser Fall ist im vorliegenden Zusammenhang von Interesse – genügt es nun nicht, dass jene Verbindung eine bloß subjektive Gültigkeit besitzt – wie dies etwa bei Wahrnehmungsassoziationen der Fall ist.²⁷ Die Vorstellung von einer objektiven Verbindung von Vorstellungen stellt vielmehr vor, dass der Grund jenes Verbundenseins nicht in mir, im Subjekt, sondern im Verbund jener Vorstellungen selbst, mithin im Objekt liegt. Ich stelle mir die Vorstellungen dann »als im Objekt verbunden« (B 130) vor. Gerade jene Vorstellung ihres objektiven Verbundenseins vermag mir aber nicht durch die Vorstellungen, die für sich genommen nichts anderes als Modifikationen meines Gemüts sind, gegeben werden. Um Bestimmung eines Objekts zu werden muss folglich noch etwas »hinzukommen«,²⁸ durch das jene Vorstellungen als Bestimmungen eines Objekts vorgestellt werden. Und jenes Hinzukommende muss, insofern es nicht auf die gegebenen Vorstellungen zurückgeführt werden kann, ein spontan Hervorgebrachtes sein. Eben dies ist die von mir spontan erzeugte Vorstellung ihres Verbundenseins, hervorgebracht durch eine Verstandeshandlung, die Kant »Synthesis« (B 130) nennt.

Kant überträgt diese Theorie der Objekterkenntnis – die in der B-Auflage der Deduktion dann urteiltheoretisch expliziert wird – eins zu eins auf das Problem

tischer Zugang zum Ich-Gedanken«, in: ders., *Gott als Projekt der Vernunft*, Tübingen: 2005, 195–234.

²⁶ Diese These impliziert zwei Teilthesen: 1. Verbindung ist eine Handlung des Verstandes; 2. Verbindung ist selbst eine Vorstellung, vgl. dazu Ulrich Barth: *Die Christologie Emanuel Hirschs*, Berlin/New York: 1992, S. 444 ff.

²⁷ Vgl. B 140.

²⁸ Manfred Baum: *Deduktion und Beweis in Kants Transzendentalphilosophie. Untersuchungen zur »Kritik der reinen Vernunft«*, Königstein/Ts. 198, S. 82.

der erkennenden Selbstbezugnahme. Selbsterkenntnis ist gleichsam ein Spezialfall von Objekterkenntnis – nämlich eben jener Fall, dass das Mannigfaltige, worin der Verstand Einheit stiftet, Daten des *inneren Sinns* sind. Ins Zentrum des zweiten Beweisschrittes der B-Deduktion rückt damit das Verhältnis von Apperzeption und innerem Sinn.²⁹ Das Datenmaterial, das im Vollzug der Selbsterkenntnis synthetisiert wird, ist qua Selbstanschauung gewonnen. Selbsterkenntnis basiert auf Selbstanschauung, impliziert darüber hinaus aber in Gestalt ihrer Einheits- zugleich eine Identitätsstiftung eigener Art. Die Selbstbezüglichkeitsstruktur der Selbstanschauung ist nämlich so zu denken, dass aus ihr noch alle Selbstidentifikations- und Selbstcharakterisierungsleistungen im engeren Sinn fernzuhalten sind. Zwar bin ich ›mir‹ im inneren Sinn in Form von ständig wechselnden Gemütszuständen meiner selbst ›gegeben‹. Aber der innere Sinn gibt eine bloße Mannigfaltigkeit von Vorstellungen in der Form des Nacheinander »ohne Verbindung des Mannigfaltigen«. Was nicht verbunden ist, ist aber auch nicht bestimmt (s. oben). Denn etwas bestimmen heißt, logische Verhältnisse vorstellen. Und so enthält der innere Sinn zwar ein unverbundenes Mannigfaltiges an Vorstellungen, aber »noch gar keine *bestimmte* Anschauung« (B 154). Allerdings scheint die Eigentümlichkeit des inneren Sinns, Vorstellungen in zeitlicher Abfolge zu liefern, dazu zu verleiten, diese bloße Form der Anschauung bereits mit einer basalen Synthesisleistung zu wechseln. In Folge dessen pflegt man dann den »inneren Sinn mit dem Vermögen der Apperzeption [...] in den Systemen der Psychologie für einerlei auszugeben« (B 153). Demgegenüber basieren Kants eigene Ausführungen zum Verhältnis von Apperzeption und innerem Sinn in der B-Auflage auf der grundsätzlichen Unterscheidung beider Größen. Die Selbstbezüglichkeitsstruktur des inneren Sinns ist von der Einheits- und Identitätsstiftungsleistung des Selbstbewusstseins als epistemischer Instanz zu unterscheiden.

Was nun das positive Verhältnis von innerem Sinn und Verstand angeht, das Kant als ›Einfluss‹ des Verstandes auf den inneren Sinn, näherhin als ›Bestimmen‹ oder ›Affizieren‹ des inneren Sinns durch den Verstand beschreiben kann, sind verschiedene Argumentationskontexte sorgfältig voneinander zu unterscheiden. Die logische Grundfunktion des Verstandes besteht im Verbinden von Vorstellungen im Urteil und zwar solcherart, dass sich die epistemische Instanz darin *a priori* ihrer Identität in bezug auf die verbundenen Vorstellungen bewusst machen können. Fragt man nun danach, wie eine Beziehbarkeit des Verstands auf die Daten des inneren Sinnes möglich sein soll, kann diese zunächst allgemein als »synthetischer Einfluss« (B 154) des ersteren auf letztere, also als die Hervorbringung von Synthesen gemäß der Anschauungsform beschrieben werden. Offensichtlich ist hierfür aber noch ein argumentativer Zwischenschritt erforderlich. Denn es ist ja auf den ersten Blick gar nicht einzusehen, inwiefern der Verstand in seinem *logischen* Gebrauch unmittelbar auf empirisches Datenmaterial angewandt werden soll können. Es muss offenbar eine Übertragung stattfinden von der Art, wie der Verstand Einheit im Urteil stiftet, auf die Vereinigung der sinnlichen Daten des empirischen Bewusstseins. Für eben jene Übertragungsleistung führt Kant das Vermögen der *produktiven Einbildungskraft* ein, die damit als die »erste Anwendung«

²⁹ Vgl. vom Vf.: *Identität und Religion* (wie Anm. 10, S. 172 ff.).

(B 152) der einheitsstiftenden Leistung des Verstandes auf die Sinnlichkeit zu stehen kommt.

Verstand und Einbildungskraft haben also dieses gemein, dass sie *Verbindungsvermögen* darstellen. Realisiert sich diese Verbindungstätigkeit im Falle des logischen Verstandesgebrauchs aber in der Hervorbringung objektiver Urteilsverhältnisse, produziert der Verstand in Form der Einbildungskraft synthetische Einheit unserer sinnlichen Anschauungen in Form figürlicher Synthesen. Diese Verbindung ist *a priori* der allgemeinen Form unserer Anschauung gemäß, nämlich zeitförmig. Alle Verbindung der Daten des inneren Sinns geht so auf Synthesis der Einbildungskraft zurück. Bei diesen ›Daten‹ handelt es nun aber um nichts anderes als um Vorstellungszustände eines Subjekts. Und so vermag sich durch verstandesgemäße Synthesis der Einbildungskraft im inneren Sinn auch überhaupt erst ein synthetischer Zusammenhang meiner sukzessiven Vorstellungszustände zu konstituieren. Nach diesem Modell ist dann aber auch das »Selbstbewusstsein[] in der Zeit« (A 362) zu deuten, von dem im Paralogismus der Personalität die Rede war. Die Einbildungskraft erweist sich damit als das theoretische Scharnierstück, das es ermöglicht, die identitätsstiftende Leistung des Selbstbewusstseins auf die zeitförmigen Zustandsbestimmungen des Gemüts beziehbar zu machen. Das Bewusstsein einer Identität meiner selbst in bezug auf die Abfolge meiner Zustände – mit anderen Worten: diachrones Identitätsbewusstsein – ist ermöglicht durch ›Anwendung‹ der logischen bzw. intellektualen Verbindungsleistung des Verstandes auf die Daten des inneren Sinns in der Einbildungskraft.³⁰

Bisher wurde die Einwirkung des Verstandes auf den inneren Sinn als ein ›Bestimmen‹ der Daten des inneren Sinnes interpretiert, dessen Bestimmungsleistung gemäß des logischen Verstandesgebrauchs im Urteil im Verbinden von Vorstellungen liegt. Argumentationslogisch unterschieden werden kann davon nun eine Weise des Bestimmt-Werdens des inneren Sinns durch den Verstand, welche jene Verbindungstätigkeit zwar mit einschließt, darüber hinaus aber ein Moment enthält, das Kant als verstandesgewirktes ›Affizieren‹ der Sinnlichkeit bezeichnet.³¹ Erst unter Einschluss dieses Bedeutungsmoments vermag dann auch derjenige Einfluss des Verstandes auf den inneren Sinn expliziert zu werden, dessen Resultat die Vorstellung *formaler Anschauungen* darstellt, also das entscheidende Beweismittel des zweiten Beweisschrittes.³²

Der Grundgedanke ist dieser: Wir können uns nach Kant weder den Raum, noch die Zeit als solche, d. h. als Anschauungen selbst, vorstellen, ohne virtuelle

³⁰ Vgl. Manfred Baum: *Deduktion und Beweis* (wie Anm. 28), 137: »Das Verbinden der im inneren Sinn für das empirische Bewusstsein gegebenen Vorstellungen ist also ein Verbinden, durch welches das mir a priori mögliche Bewusstsein der Identität des ›Ich denke‹, die ich mir als Einheit der Handlung (Funktion) auch unabhängig von allem gegebenen Mannigfaltigen der Vorstellungen vorstellen (denken) kann, a priori auf das Mannigfaltige unserer sinnlichen Anschauung angewandt wird.«

³¹ Zur Unterscheidung verschiedener Weisen, in denen Kant von einer »Bestimmung« des inneren Sinns durch den Verstand sprechen kann, vgl. auch G. Mohr: *Das sinnliche Ich* (wie Anm. 22, S. 158).

³² Vgl. Manfred Baum: *Deduktion und Beweis* (wie Anm. 28, S. 78 ff.).

Reihen zu bilden.³³ Dieses Bilden virtueller Reihen wird angeregt durch die Spontaneität des Verstandes, realisiert sich aber gemäß der Form des inneren Sinns, d. h. in einem sukzessiven Nacheinander. Weil uns in diesem Fall einer virtuellen Reihung nun aber gar keine empirischen Daten gegeben sind, müsste der Verstand das Mannigfaltige des inneren Sinns, das er zur Vorstellung der formalen Anschauung vereinigt, in gewisser Weise selbst hervorbringen. Nun ist unser Verstand aber kein selbst anschauernd, d. h. er kann sich selbst keine Vorstellungen geben. Die Hervorbringung der Data ist also nur als eine vermittelte denkbar, nämlich indem der Verstand den inneren Sinn »affiziert« (B 155), Vorstellungen zu geben, und zwar seiner Form gemäß, d. h. nacheinander. Das Bestimmen des inneren Sinns durch den Verstand im Erzeugen formaler Anschauungen schließt damit ein doppeltes ein: zum einen die durch Affektion vermittelte Erzeugung einer Datensequenz.³⁴ Diese Sequenz realisiert sich aber im Rahmen des »Erkenntnisprojekts« der Vorstellung formaler Anschauungen, d. h. ist durch eine Einheitsintention geleitet, die selbst nicht der Anschauung entstammt. Anders als das noch unverbundene Mannigfaltige der bloßen Anschauung handelt es sich bei den virtuell gereihten Daten der formalen Anschauung also zweitens bereits um eine *Vorstellungsverbindung*. Beide Momente – das Moment der Affektion des inneren Sinns und das Moment der Verbindung – fasst Kant zusammen unter dem Titel eines »sukzessiv[en] [B]estimmen[s]« (B 155) des inneren Sinns durch den Verstand.

Das Verhältnis von Verstand und innerem Sinn stellt nicht nur den Schlüssel für die Frage nach einer diachronen Identitätsdimension des Selbstbewusstseins dar, sondern ist zugleich der Ort, an dem Kant das Problem der Selbsterkenntnis thematisiert. Im Mittelpunkt der entsprechenden Ausführungen in §§ 24f der Deduktion steht, wie oben bereits ausgeführt, die Differenz von Denken und Erkennen in bezug auf mein Ich. Zwar vermag ich die Vorstellung von mir »als Intelligenz und denkend Subjekt« (B 155) meiner Gedanken zu bilden. Aber »[n]icht dadurch, dass ich bloß denke, erkenne ich irgend ein Objekt, sondern nur dadurch, dass ich eine gegebene Anschauung in Absicht auf die Einheit des Bewusstseins, darin alles Denken besteht, bestimme, kann ich irgend einen Gegenstand erkennen« (B 406). Im Unterschied zur bloß gedachten Selbstvorstellung kann von einer Erkenntnis meines Selbst also nur dort die Rede sein, wo ich mich nicht nur selbst als denkend denke, sondern wo ich mir zugleich als ein Gegenstand der Anschauung gegeben bin, auf den ich mich denkend beziehe.

An dieser Stelle kommt der Gedanke eines »transzendentalen Subjekts«, der uns bereits oben, im transzendentallogischen Zusammenhang des Paralogismuskapitels begegnet war, noch einmal, nun unter einem transzendentalästhetischen Vorzeichen, ins Spiel. Ein Objekt der Anschauung wird uns nur insofern gegeben,

³³ »Wir können uns [...] die drei Abmessungen des Raums gar nicht vorstellen, ohne aus demselben Punkt drei Linien senkrecht aufeinander zu setzen«. Dasselbe gilt *per analogiam* auch für die Zeit, die wir uns nur über eine »äußerlich figürliche Vorstellung« veranschaulichen können, nämlich »im Ziehen einer geraden Linie« (B 154).

³⁴ »Der Verstand findet also in diesem [sc. dem inneren Sinn] nicht etwa schon eine dergleichen Verbindung des Mannigfaltigen, sondern bringt sie hervor, indem er ihn affiziert« (B 155).

als unsere Sinne von einem Gegenstand affiziert werden – der uns in seinem Sein als Ding an sich dabei allerdings gänzlich unzugänglich bleibt. Wie uns ein Objekt der äußeren Anschauung also nur insofern gegeben wird, als unsere äußeren Sinne von einem ›transzendentalen Objekt‹ affiziert werden, so liegt auch der Anschauung unserer selbst ein ›transzendentales Subjekt‹ zugrunde, das den inneren Sinn affiziert, ohne uns dabei in seinem An-sich-Sein doch irgendetwas von sich zu erkennen zu geben.³⁵ Wie wir durch die äußeren Sinne gegebene »Objekte nur so fern erkennen, als wir äußerlich affiziert werden«, ebenso gilt also auch für unsere Selbstvergegenständlichung in der Selbsterkenntnis, »dass wir dadurch uns selbst nur so anschauen, wie wir innerlich von uns selbst affiziert werden« (B 156). Wir schauen unser Subjekt also nicht an, wie es an sich sein mag, sondern wir schauen uns nur insoweit an, als unser Gemüt von einer uns an sich selbst unzugänglichen Größe affiziert wird – als ein lediglich »passive[s] Subjekt« (B 153). Mit anderen Worten: Wie im Falle der Erkenntnis von äußeren Gegenständen ist uns auch unser eigenes Subjekt in der Selbsterkenntnis nicht in seinem An-sich-Sein, sondern lediglich als Erscheinung zugänglich: Als Gegenstand vermag ich mir selbst niemals gegeben zu werden, »wie ich bin, sondern bloß wie ich mir selbst erscheine« (B 158).³⁶

³⁵ »Das transzendentale Objekt, welches den äußeren Erscheinungen, imgleichen das, was der innern Anschauung zum Grunde liegt, ist weder Materie, noch ein denkend Wesen an sich selbst, sondern ein uns unbekannter Grund der Erscheinungen« (A 379f); vgl. auch A 361: »das denkende Ich, die Seele, (ein Name für den transzendentalen Gegenstand des inneren Sinnes)«.

³⁶ Analog zur Rede vom ›Ding an sich‹ stellt das ›transzendentale Subjekt‹ als ›Subjekt an sich‹ in seiner transzendentalästhetischen Bedeutung also einen bloßen Grenzbegriff der inneren Erscheinung dar (zur transzendentallogischen Bedeutung des ›transzendentalen Subjekts‹ s. oben). Im Zusammenhang von Kants Theorie der Selbsterkenntnis kommt jene Erscheinung unseres Subjekts im inneren Sinn nun aber zugleich als der intentionale Gegenstand einer epistemischen Selbstbezugnahme des Erkenntnissubjekts zu stehen. Weil im Falle der Selbsterkenntnis das bestimmende Selbst sich also auf *daselbe* Subjekt bezieht, dessen Erscheinung ihm im inneren Sinn gegeben wird, so »übernimmt« im Falle der Selbsterkenntnis die epistemische Instanz die Funktion desjenigen Affizierenden, was der inneren Selbstanschauung als Erscheinungssubstrat zugrunde liegt. Wenn also »das Vermögen sich bewusst zu werden, das, was im Gemüte liegt, aufsuchen (apprehendieren) soll, so muss es dasselbe affizieren, und kann allein auf solche Art eine Anschauung seiner selbst hervorbringen« (B 68). Das bestimmende Selbst bzw. der Verstand, dessen Fokus das bestimmende Selbst bildet, übernimmt damit eine doppelte Rolle im Aufbau der Selbsterkenntnis: Er ist sowohl als diejenige Instanz bestimmt, welche in der Funktion eines noumenalen Gegenstandes den inneren Sinn affiziert, als auch als das Vermögen, das Mannigfaltige der inneren Anschauung zur Einheit der Apperzeption zu bringen. – Ob Kant mit dieser doppelten Bestimmung des Verstandes, der er dann im *Opus postumum* im Rahmen eines Selbstsetzungstheorems noch weiter nachgegangen ist (vgl. Peter Baumanns: *Kants Philosophie der Erkenntnis*, Würzburg: 1997, 794 ff.), die kritischen Grenzen seiner eigenen Erkenntnisphilosophie überschritten hat, kann und braucht im vorliegenden Rahmen nicht näher diskutiert werden.

Wenn Kant in seiner Theorie der Selbsterkenntnis also zwar davon ausgeht, dass wir uns selbst zum Erkenntnisgegenstand werden können, mag dies auf den ersten Blick nur schwer mit seiner Argumentation im Paralogismuskapitel in Einklang zu bringen sein, in deren Zentrum ja gerade die Kritik an einer Hypostasierung der subjektiven Bedingungen des Denkens zur Erkenntnis eines vermeintlichen Objekts stand. Es zeigt sich aber, dass jene Theorie in ihrer konkreten Ausgestaltung ihre Pointe gerade in denjenigen Restriktionsbestimmungen hat, welche Kants Kritik am Projekt der vermeintlichen Erkenntnis unseres ›denkenden Wesens‹ ursprünglich motiviert hatten. Denn was wir von uns selbst zu erkennen vermögen, sind wir gerade nicht in unserem intellektualen Wesen, sondern das sind wir nur, insofern wir uns selbst als passive Subjekte im inneren Sinn erscheinen.

Was als unabgeholtenes Problem der kantischen Theorie der Selbsterkenntnis bestehen bleibt, ist die Einheit von denkendem Ich und anschaulich gegebenem Selbst, die von dieser Konzeption der Selbsterkenntnis zwar zwingend gefordert wird, deren Ursprung aber für das Subjekt der Selbsterkenntnis auf keine Weise mehr eingesehen werden kann. Offen ist dabei, ob man diese These als eine Hauptschwäche der kantischen Identitätstheorie oder gerade als ihre verborgene Stärke liest. Als schärfste Kritik an ihr kann wohl der Einwand formuliert werden, dass der Unterscheidung zwischen bestimmbar und bestimmendem Selbst eine Äquivokation im Selbstbegriff zugrunde liegt. Dieser Einwand leitet direkt in die Frage nach der Einheit der Subjektivität über, wie sie dann energisch von den an Kant anschließenden Denkern wie Reinhold oder Fichte in Angriff genommen wurde. Man kann jene Duplizität aber gerade auch als Stärke der kantischen Theorie interpretieren, insofern in ihr das Selbst ursprünglich als Verhältnis aufgefasst wird, dem sein eigene Einheit verborgen bleibt. Die Pointe der kantischen These bestünde von hierher also gerade darin, dass identifizierendes und identifiziertes Selbst gleichzeitig »unterschieden« und doch »einerlei« (B 155) seien, ohne dass der Grund jener Duplizität für das Subjekt selbst noch einmal durchsichtig gemacht werden könnte.

(5) Wir haben den Zusammenhang von Identität und Selbstbewusstsein – einschließlich eines kurzen Seitenblicks auf Locke – durch verschiedene Theoriekontexte der *Kritik der reinen Vernunft* hindurch nachgezeichnet. Wenn sich überhaupt ein roter Faden durch diese Kontexte verfolgen lässt, dann liegt er in den Modifikationen einer Restriktionsthese: So selbstverständlich wir von uns selbst als Subjekte unserer Gedanken ›wissen‹, so opak bleibt der Ursprung dieser Subjektivität. Das Ding, das in uns denkt, bleibt uns in seinem An-sich-Sein gänzlich verborgen – so argumentiert Kant schwerpunktmäßig in der A-Auflage des Paralogismuskapitels. In der B-Auflage verschiebt sich die Argumentation: Jegliche Verdinglichung wird aus der denkenden Selbstvorstellung herausgehalten; die epistemische Instanz wird nicht mehr analog zu einer Substanz gedacht, sondern rein funktional, nämlich von ihren Leistungen im Erkenntnisaufbau her bestimmt. Der Selbstentzug des Selbstbewusstseins liegt in seiner reinen Aktuosität, die sich zu keiner stehenden Anschauung mehr verfestigen kann. Diese Spannungseinheit von Selbstbewusstsein und Selbstentzug reflektiert sich dann auch in Kants Theorie der Selbsterkenntnis: Selbsterkenntnis, analog zu Objekterkenntnis gedacht, impliziert zwei Größen, die voneinander unterschieden im Erkenntnisakt aufeinander

bezogen werden. Im Fall der Selbsterkenntnis als *Selbsterkenntnis* ist allerdings die Identität beider Größen in ihrer Differenz notwendig impliziert. Die Identität von bestimmenden und bestimmbar Selbst in der Einheit ihrer Verschiedenheit ist für das Subjekt der Selbsterkenntnis allerdings nicht noch einmal einsehbar. Die Entzogenheit des Subjekts erscheint auf diesem Explikationsniveau folglich als Opakheit hinsichtlich des Ursprungs der Einheit der Subjektivität. Gleichsam als phänomenales Gegenstück zu dieser noumenalen Opakheitsthese entspringt der Differenz von Selbstanschauung und Selbsterkenntnis die innere Stufung von zwei Typen epistemischer Identität, nämlich einer sinnlichen Erlebnis- und einer verstandesgemäßen Reflexionsidentität.³⁷ Spätestens an dieser Stelle eröffnen sich Anschlussoptionen, die kantische, zunächst ganz durch epistemologisch-kritizistische Motive geleitete Identitätskonzeption auch anthropologisch-psychologisch fruchtbar zu machen. Nicht nur nehmen Kants Ausführungen des Subjekts zentrale Themen der gegenwärtigen Identitätsdebatte wie die Entzogenheit und uneinholbare Prozessualität des Selbst,³⁸ die Zirkularität der Selbstreferenz sowie die – klassisch bei Georg Herbert Mead formulierte – Differenz zwischen vergegenständlichter (*me*) und impulsiv-spontaner (*I*) Identität partiell vorweg,³⁹ sondern sie stellen auch einen Distinktionsgewinn gegenüber Versuchen dar, die Identitätsthematik gleichsam differenztheoretisch aufzulösen.⁴⁰ Die Identität des Subjekts ›schwebt‹ vielmehr zwischen Selbsthabe und Selbstentzug, zwischen einer unhinterfragten Selbstvertrautheit des bewussten Lebens und der uneinholbaren Opakheit ihres Ursprungs.

Literaturverzeichnis

- Barth, Ulrich: »Objektbewußtsein und Selbstbewußtsein. Kants erkenntnistheoretischer Zugang zum Ich-Gedanken«, in: ders.: *Gott als Projekt der Vernunft*, Tübingen: 2005, S. 195–234.
- : *Die Christologie Emanuel Hirschs*, Berlin/New York: 1992.

- ³⁷ An dieser Stelle ergeben sich Bezüge zu Immanuel Kant: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, in: *Werkausgabe*, Bd. XII, hrsg. von Wilhelm Weischedel, Frankfurt a. M.: 2004, §1. Im Anschluss an das Ausgeführte könnte man das Zuständlichkeitsbewusstsein, das durch den inneren Sinn vermittelt wird, als eine Art präkognitives Selbstgefühl bezeichnen.
- ³⁸ Vgl. Jürgen Straub/Joachim Renn (Hrsg.): *Transitorische Identität. Der Prozesscharakter des modernen Selbst*, Frankfurt a. M.: 2002.
- ³⁹ Vgl. Georg Herbert Mead: *Mind, self and society. From the standpoint of a social behaviourist*, ed. by Charles W. Morris et al., Chicago: 1934.
- ⁴⁰ Vgl. dazu paradigmatisch die *Sektion IV: Postindustrielle Identität zwischen Auflösung und Neukonstitution* des Sammelbandes: *Identität – Leiblichkeit – Normativität*, hrsg. von Annette Barkhaus u. a., Frankfurt a. M.: 1996.

- : »Religion oder Gott? Die religionstheoretische Bedeutung von Kants Destruktion der spekulativen Theologie«, in: Ulrich Barth/Wilhelm Gräb (Hrsg.): *Gott im Selbstbewusstsein der Moderne. Zum neuzeitlichen Begriff der Religion*, Gütersloh: 1993, S. 11–34.
- Barkhaus, Annette (Hrsg.), u. a.: *Identität – Leiblichkeit – Normativität*, Frankfurt a. M.: 1996.
- Baum, Manfred: *Deduktion und Beweis in Kants Transzendentalphilosophie. Untersuchungen zur »Kritik der reinen Vernunft«*, Königstein/Ts.: 1986.
- Baumanns, Peter: *Kants Philosophie der Erkenntnis*, Würzburg: 1997.
- Bennett, Jonathan: *Kant's Dialectic*, Cambridge: 1974.
- Heimsoeth, Heinz: *Transzendente Dialektik. Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, Berlin/New York: 1966.
- Henrich, Dieter: »Die Beweisstruktur von Kants transzendentaler Deduktion«, in: Gerold Prauss (Hrsg.): *Kant. Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln*, Köln: 1973, S. 90–104.
- : *Identität und Objektivität. Eine Untersuchung über Kants transzendente Deduktion*, Heidelberg: 1976.
- : »Die Identität des Subjekts in der transzendentalen Deduktion«, in: Hariolf Oberer/Gerhard Seel (Hrsg.): *Kant. Analysen – Probleme – Kritik*, Würzburg: 1988, S. 39–71.
- : »Identität – Begriffe, Probleme, Grenzen, in: Identität (Poetik und Hermeneutik VIII)«, hrsg. von Odo Marquard u. Karlheinz Stierle, München: 1979, S. 133–186.
- Horstmann, Rolf-Peter: *Kants Paralogismen, Kant-Studien* 83 (1993), S. 408–425.
- Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg: 1998.
- : *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, in: *Werkausgabe*, Bd. XII, hrsg. von Wilhelm Weischedel, Frankfurt a. M.: 2004.
- : *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können*, in: *Werkausgabe*, Bd. 5, hrsg. von W. Weischedel, Frankfurt a. M.: 2002.
- Klemme, Heiner F.: *Kants Philosophie des Subjekts*, Hamburg: 1996.
- Locke, John: *An Essay Concerning Human Understanding*, Oxford (Oxford University Press): 1975. Deutsch: *Versuch über den menschlichen Verstand*, übers. von C. Winckler, Bd. 1, Hamburg: 2000.
- Mead, Georg Herbert: *Mind, self and society. From the standpoint of a social behaviourist*, ed. by Charles W. Morris et al., Chicago: 1934.
- Mohr, Georg: *Das sinnliche Ich. Innerer Sinn und Bewusstsein bei Kant*, Würzburg: 1991.
- Noonan, H. W.: *Personal Identity*, London: 1991.
- Quante, Michael: *Personales Leben und menschlicher Tod. Personale Identität als Prinzip biomedizinischer Ethik*, Frankfurt a. M.: 2000.
- Schneider, Friedhelm: *Kants transzendente Dialektik, oder: Die Unvernunft der Vernunft*, Tübingen: 1999.
- Straub, Jürgen/Renn, Joachim (Hrsg.): *Transitorische Identität. Der Prozesscharakter des modernen Selbst*, Frankfurt a. M.: 2002.
- Peter Strawson: *Die Grenzen des Sinns. Ein Kommentar zur Kants »Kritik der reinen Vernunft«*, Königstein/Ts.: 1981.
- Sturma, Dieter: »Die Paralogismen der reinen Vernunft in der zweiten Auflage«, in: Georg Mohr/Marcus Willascheck (Hrsg.): *Immanuel Kant. Kritik der reinen Vernunft*, Berlin: 1998, S. 391–411.
- Thiel, Udo: »Individuation und Identität«, in: ders. (Hrsg.): *John Locke. Essay über den menschlichen Verstand*, Berlin: 1997, S. 149–168.
- Zarnow, Christopher: *Identität und Religion. Philosophische, soziologische, religionspsychologische und theologische Dimensionen des Identitätsbegriffs*, Tübingen: 2010.

»Was vernünftig ist, das ist widersprüchlich und was widersprüchlich ist, das ist vernünftig.«

Widerspruch und Wirklichkeit der Vernunft in Kants Philosophie

Emiliano Acosta

I Einleitung

Der Titel dieses Aufsatzes¹ erinnert an das wohl bekannte Diktum Hegels in der Vorrede seiner *Grundlinien der Philosophie des Rechts*: »Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig«. (HW 7, 24) Der Ersatz des Wortes »wirklich« durch »widersprüchlich« im Titel kann zwar von einer Hegelianischen Perspektive aus ohne weitere Schwierigkeiten angenommen werden, nämlich, wenn man sich freilich an einen spezifischen Gebrauch des Begriffs des Wirklichen und der Wirklichkeit bei Hegel (HW 7, 24 ff.) hält und auf seinen Schluss in der Stellungnahme über die Kantischen Antinomien beruft. (HW 8, 126 ff.) Behauptet man aber, wie im Untertitel angedeutet, dass »wirklich« »widersprüchlich« und »vernünftig« auch in der Kantischen Transzendentalphilosophie sinnverwandte Worte sind und dass diese Verwandtschaft grundlegend für die Entwicklung seines philosophischen Systems ist, dann ist die Richtigkeit der Behauptung nicht mehr so evident.

Denn man könnte, z. B., den Vorwurf erheben, dass diese These eine Hegelianisierung der transzendentalen Philosophie ist und dass diese Art der Philosophie und Hegels Dialektik bzw. spekulative Methode nicht einerlei sind. Man könnte auch sagen, dass eine solche Projektion der Hegelschen Dialektik auf die Transzendentalphilosophie den Zugang zum Eigentümlichen dieser Philosophie verhindert.

¹ Im vorliegenden Aufsatz werden folgende Siglen benutzt: *Krv*: Kant, I. Kritik der reinen Vernunft, 1. Auflage (A), Riga: 1781; 2. Auflage (B), Riga: 1787; *AA*: Kant, I., *Gesammelte Schriften* Hrsg.: Bd. 1–22 Preußische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin: 1900 ff.; *HW*: Hegel, G. W. F., Werke in 20 Bänden. Frankfurt a. M.: 1970.

Und das ist sogar richtig. Aber ein solcher Vorwurf trifft die Sache eigentlich nicht, denn die These der grundlegenden Verwandtschaft zwischen Widerspruch, Wirklichkeit und Vernünftigkeit in der transzendentalen Philosophie impliziert *nicht notwendig* ihre Hegelianisierung. Kant kann diese Verwandtschaft durchaus anders als Hegel begriffen haben und dennoch zur Grundlage seines Systems gemacht haben. Dem vorliegenden Aufsatz liegt diese Idee zugrunde. Im Folgenden werde ich die Natur und Funktion der Verwandtschaft zwischen Vernunft, Wirklichkeit und Widerspruch in der transzendentalen Philosophie von Kant untersuchen. Der Fokus wird hauptsächlich auf Kants Antinomien in seiner *Kritik der reinen Vernunft* (*KrV*) gerichtet.

Die These der vorliegenden Untersuchung ist, dass Kants Philosophie die Natur der Vernunft als eine Art von Widerspruch (NB: als Widerstreit und Wettkampf verstanden) konzipiert hat und dass diese Art von Widerspruch, welchen Kant Antinomie bzw. Antithetik nennt, zur Rechtfertigung des Postulats des Primats der praktischen Vernunft dient. Darüber hinaus werde ich zur Ergänzung der These zeigen, dass die Verwandtschaft zwischen den erwähnten Begriffen in der transzendentalen Philosophie von Kant nicht auf eine Hegelsche Weise aufgestellt wird. Ich werde hierbei argumentieren, dass der Widerspruch in der transzendentalen Philosophie anders als in Hegels Philosophie (1) die Krise der Vernunft und die individuelle existenzielle Krise zum Vorschein kommen lässt, die notwendig für die Erhebung zum transzendentalphilosophischen Standpunkt sind; (2) eine Zukunft für die menschliche Praxis eröffnet.

2 Die Natur der Vernunft

Die Anerkennung der widersprüchlichen Natur der Vernunft ist für Kant etwas, dessen Erklärung den Philosophen »in einiger Verlegenheit« bringen soll. (B 355) Dieses Gefühl der Verlegenheit, das einem in einer Abhandlung über die Grenzen der menschlichen Erkenntnis etwas fremd vorkommen sollte, verrät, dass Kant sich der drastischen Folgen bewusst ist, die seine Untersuchung nicht nur für die damalige dogmatische Metaphysik, sondern auch für die individuelle Existenz, mit sich brachte: Die Frage nach der widersprüchlichen Natur der Vernunft bringt, wie es in (4) gezeigt werden soll, auch die letzten Fundamente des menschlichen Daseins und seiner Praxis in der Welt zur Krise.

Zu Beginn der Abteilung der *KrV* über *die transzendente Dialektik* definiert Kant den transzendentalen Schein. Im Unterschied zum empirischen Schein, der zufällig ist und dessen Ursache an der Seite des erkennenden Subjekts zu finden ist, ist der transzendente Schein notwendig und seine Ursache befindet sich an beiden Seiten (des Subjekts und des Objekts) des Erkenntnisakts. Der transzendente Schein ist notwendig, weil sein Grund in der Natur der Vernunft liegt. In diesem Sinne ist die Vernunft, wie Kant sagt, der Sitz des transzendentalen Scheins. (B 355) Das heißt aber nicht nur, dass der transzendente Schein ausschließlich vom Standpunkt der Vernunft eingesehen werden kann, sondern auch dass eine solche Art von Schein nur *in der* und *durch die* Vernunft möglich ist, weil die Vernunft diese Art von Schein auf natürliche bzw. notwendige Weise (nämlich durch ihre

Natur gezwungen) produziert. Da der transzendente Schein *wesentlich* zur Natur der Vernunft gehört, kann die Vernunft nicht aufhören, den transzendentalen Schein zu produzieren ohne sich selbst gleichzeitig aufzuheben. Deshalb beschreibt Kant den transzendentalen Schein als eine »natürliche und unvermeidliche Illusion«, die niemals verschwinden wird, auch wenn der trügerische Einfluss dieser Illusion wohl neutralisiert werden könnte. (B 354) Die vernünftelnden Schlüsse, welche die Vernunft unter dem Einfluss des transzendentalen Scheins zieht, sind deshalb »doch nicht erdichtet, oder zufällig entstanden, sondern aus der Natur der Vernunft entsprungen [...] Es sind Sophistifikationen, nicht der Menschen, sondern der reinen Vernunft selbst, von denen selbst der Weiseste unter allen Menschen sich nicht losmachen, und vielleicht zwar nach vieler Bemühung den Irrtum verhüten, den Schein aber, der ihn unaufhörlich zwackt und äfft, niemals völlig los werden kann«. (B 397) Der transzendente Schein führt »uns selbst, wider alle Warnungen der Kritik, gänzlich über den empirischen Gebrauch der Kategorien weg«. (B 352) Diese Wirkung des transzendentalen Scheins auf die Vernunft – denn die »Warnungen der Kritik« kommen aus der Vernunft selbst – stützt sich paradoxaler Weise auf Grundsätze der Vernunft, die Kant *transzendente* Grundsätze nennt. (ibid.) Diese Grundsätze sind keine scheinbaren Grundsätze, nämlich kein Produkt eines bloßen und *korrigierbaren* Fehlers im Gebrauch der Kategorien, sondern »wirkliche Grundsätze, die uns zumuten, alle jene Grenzpfähle niederzureißen und sich einen ganz neuen Boden, der überall keine Demarkation erkennt, anzumaßen.« (ibid.) In der Vernunft liegen also widersprüchliche (widerstreitende) Grundsätze: Auf der einen Seite, Grundsätze, die den Gebrauch der Vernunft einschränken, auf der anderen Seite, Grundsätze, die den Gebrauch der Vernunft über die Grenzen aller möglichen Erfahrung hinaus erstrecken wollen. Dieses widersprüchliche Verhältnis der Vernunft zu sich selbst bedeutet dann nicht Widerspruch in formal logischem Sinne, sondern einen Widerstreit (in) der Vernunft zwischen einer Tendenz zur Achtung der Regel für systematische Erkenntnis der gegebenen Erfahrung und einer Tendenz auf Emanzipation der Vernunft von diesen Regeln und auf totalisierende Beherrschung der Vernunft über das Reale überhaupt. (B 491) In diesem Sinne könnten wir von »konservativen« und »progressiven« Tendenzen der Vernunft im Widerstreit reden. Kurz: ein Konflikt von Interessen, wie weiter unten (2) gezeigt wird.

Dieser Konflikt illustriert die widerstreitende Natur der Vernunft. Kant erklärt, dass eine solche Betrachtung der Vernunft sich nicht auf die Vernunft in ihrem logischen Gebrauch bezieht, wo sie ohne Widerspruch mit sich selbst noch mit anderen Vermögen (Verstand und Anschauung) Einheit der Erkenntnis und des Denkens bringt und gewährt; sondern auf die Vernunft in ihrem »realen« (B 355) bzw. »reinen Gebrauch« (B 362), wo sie in voller Freiheit von den Sinnen und vom Verstand metaphysische Prinzipien produziert, die zu totalisierenden und widerstreitigen Erklärungen der Realität führen. (B 525)

Die *reale* Vernunft ist für Kant ein Vermögen der Prinzipien. (B 356) Als solches enthält die Vernunft »den Ursprung gewisser Begriffe und Grundsätze [...], die sie weder von den Sinnen, noch vom Verstande entlehnt«. (B 355) Hierbei wirkt die Vernunft in voller Freiheit, unbegrenzt. Aber diese Freiheit der Vernunft, d. h. dieses durch ausschließlich ihr Bedürfnis (B 366) und ihre Forderungen (B

362) geleitete Handeln in Abwesenheit von Grenzen, konkretisiert sich in einer Konfliktsituation zwischen einerseits, den Regeln des Kategoriegebrauchs und dem Anspruch auf objektive Gültigkeit von Vernunftbegriffen und transzendenten Grundsätzen, und andererseits, zwischen metaphysischen Thesen über das Ganze des Realen (was Kant Thesen und Antithesen der kosmologischen Antinomien nennt).

Die Quellen der dialektischen, widerstreitenden, Natur der (menschlichen) Vernunft sind, sagt Kant, »tief in der menschlichen Vernunft verborgen«. (B 366) »Die menschliche Vernunft«, sagt auch Kant, »ist ihrer Natur nach architektonisch«. (B 502) Das heißt: Die Vernunft als Vermögen der Prinzipien fordert immer absolute Einheit und Totalität in dem, was sie begreift. (B 503 u. B 507) Ihre Forderung nach totalisierender Erkenntnis bringt die Vernunft auf die Frage nach dem in der Erscheinung nicht gegebenen Unbedingten des in der Erscheinung gegebenen Bedingten. Diese Forderung veranlasst die Vernunft, die Grenzen aller theoretischen Erkenntnis zu überschreiten, und so bringt sie die Vernunft in die oben erwähnten widersprüchlichen Verhältnisse. Die Forderung kommt aber, sei es noch einmal gesagt, aus der Vernunft selbst, aus ihren Prinzipien, denn: Dass die Vernunft Vermögen der Prinzipien ist, dass sie der Sitz des transzendentalen Scheins ist und dass ihre Natur widersprüchlich (im Sinne des vorliegenden Aufsatzes) ist, sind also Sätze, die einander implizieren: Sie sind verschiedene Ansichten ein und derselben Vernunft.

Vernunftkenntnis (gen. subj. und obj.) *stricto sensu* ist nach der obigen Erkenntnis die widersprüchliche Natur der Vernunft. Dies ist ihre Wirklichkeit. Demnach meint die Realität der »realen« Vernunft nicht die Kategorie der Qualität, sondern eine Art von Wirklichkeit, die prinzipiell mit dem Charakter des Wirkens verbunden ist. Dass sich die Wirklichkeit der Vernunft in ihrem Widerstreit mit sich selbst zeigt, bedeutet also, dass die eigentümliche Wirksamkeit der Vernunft an ihrer widersprüchlichen Dynamik zu erkennen ist. Dementsprechend meint »real« auch »echt«: Die *echte* Vernunft ist nach Kant essenziell ein Komplex von entgegengesetzten Richtungen, Kräften bzw. Interessen, die immerfort im Widerstreit sind. Auf dem Letzten basiert der Satz über die Unausweichlichkeit und Notwendigkeit des transzendentalen Scheins, wie auch Kants Beschreibung der Metaphysik als einem Kampfplatz. (A VIII)

Diese widerstreitende Dynamik macht die Wirklichkeit der Vernunft aus. Dies zu erkennen sollte den Aufbau einer transzendentalen bzw. kritischen Philosophie radikal beeinflussen, wenn man dem Vernunftwiderspruch eine fundamentale Funktion in der Entwicklung der transzendentalen Philosophie zusprechen will.

3 Fundamentale Rolle des Widerspruchs

Im Unterschied zu den Paralogismen und dem Ideal der reinen Vernunft, in denen der Widerspruch hauptsächlich im Widerstreit zwischen dem logischen und dem reinen Gebrauch der Vernunft besteht, zeigt das Antinomiekapitel den Konflikt zwischen transzendenten Grundsätzen der realen bzw. reinen Vernunft. In den Antinomien zeigt sich dann der Widerspruch der reinen Vernunft mit sich selbst

am Deutlichsten: »Hier zeigt sich nämlich ein neues Phänomen der menschlichen Vernunft, nämlich; eine ganz natürliche Antithetik, auf die keiner zu grübeln und künstlich Schlingen zu legen braucht, sondern in welche die Vernunft von selbst zwar unvermeidlich gerät, und dadurch zwar vor den Schlummer einer eingebildeten Überzeugung, den ein bloß einseitiger Schein hervorbringt, verwahrt, aber zugleich in Versuchung gebracht wird, sich entweder einer skeptischen Hoffnungslosigkeit zu überlassen, oder einen dogmatischen Trotz anzunehmen und den Kopf steif auf gewisse Behauptungen zu setzen ohne den Gründen des Gegenteils Gehör und Gerechtigkeit widerfahren zu lassen.« (B 433–4)

Die Antinomien sind ein Erwachen der Vernunft aus dem dogmatischen Schlummer. In der Erfahrung der natürlich antithetischen Natur der Vernunft offenbaren sich zugleich die Unwahrheit der damaligen herkömmlichen metaphysischen Interpretationen des Ganzen des Realen, und die harte Wahrheit der Unmöglichkeit einer theoretisch objektiv begründeten Lösung. Es ist ein Moment der Unentschiedenheit und Ungewissheit der Vernunft, in dem selbst ihre Sicherheit bedroht ist. (B 492) Nicht ohne Gründe redet deshalb Kant zu Beginn des Hauptstücks der Antinomien über den »Tod einer gesunden Philosophie« und »die *Euthanasie* der reinen Vernunft«. (B 434, Hervorhebung im Original) Es ist aber zugleich ein Moment, das der Vernunft die Möglichkeit eröffnet, ihre echte Natur zu kennen. In dieser Hinsicht können die Antinomien als Krise² bezeichnet werden.

Die so verstandene Krise der Vernunft beschreibt Kant als einen »dialektischen Kampfplatz«, (B 450) wo vier Schlachten stattfinden. Die Thesen und Antithesen jedes Kampfs sind gut bekannt, wie auch ihre logischen und argumentativen Schwierigkeiten, denn die Sekundärliteratur über die Kantischen Antinomien befasst sich ausführlich mit diesen Themen.³ Im Folgenden richtet sich der Fokus der Analyse auf die Struktur und die Resultate des Hauptstücks der Antinomien im allgemeinen und die methodologische Strategie, die Kant zur Postulierung des Primats der praktischen Vernunft entwickelt. Auf diese Weise soll gezeigt werden, inwiefern der natürliche und unausweichliche Vernunftwiderspruch den Anfang der transzendentalen Philosophie macht.

Die Antinomie der reinen Vernunft ist der Platz, wo die grundlegende Krise, aus der die transzendente Philosophie entsteht, stattfindet. Die Antinomie nennt Kant die »Antithetik der reinen Vernunft«, also nicht eine These gegen die Prinzipien oder Voraussetzungen der Vernunft, sondern der »Widerstreit der dem Scheine nach dogmatischen Erkenntnisse«, (B 448) welcher die entgegengesetzten

² Zum Begriff der Krise siehe meinen Beitrag *Schiller versus Fichte*, Amsterdam/New York: 2011, S. 46 f, S. 121.

³ Hierzu siehe u. a. P. Krausser, »On the Antinomies and the Appendix to the Dialectic in Kant's Critique and Philosophy of Science«, in: *Synthese*, (Dec. 1988) 77, 3, S. 375–401; R. Sorensen, *A brief History of the Paradox*, New York/Oxford: 2003, S. 287–302; N. G. Limnatis, »The canon and the organon of thought: Formal Logic and Contradiction in Kant's theoretical Philosophy«, in: *Idealistic Studies* (Summer 2006), 36, 2, S. 123–139; M. Radner, »Unlocking the Second Antinomy: Kant and Wolff«, in: *Journal of the History of Philosophy*, (July 1998) 36, 3, S. 413–441.

Thesen (These und Antithese), die zur Erklärung des Ganzen der Realität dienen, ausmachen. Es ist ein Widerstreit zwischen Prinzipien innerhalb der Vernunft. Mit anderen Worten: Die Vernunft produziert Prinzipien, die sich einander widersprechen: Dies ist ihre Wirksamkeit bzw. Wirklichkeit. Jede der Antinomien der reinen Vernunft besteht aus zwei Thesen, die in unauflösbarem Widerspruch gegeneinander stehen. Kant gibt drei Argumente zur Erklärung der Unauflösbarkeit und Notwendigkeit des Widerspruchs:

- Erstens sind die widersprüchlichen Thesen *an sich* kohärent, d. h. sie haben eine konsistente logische Struktur: Dies erklärt warum es unmöglich ist, sich für die eine oder die andere aus objektiven theoretischen Gründen zu entscheiden; (B 448)
- zweitens hat keine der Thesen ein Korrelat in der Erfahrung; darum können die Thesen in der Erfahrung »weder Bestätigung [...] noch Widerlegung« finden;
- drittens treffen These und Antithese jeder Antinomie »in der Natur der Vernunft Bedingungen [ihrer] Notwendigkeit« an. (B 449)

Die Antinomien werden vom Standpunkt eines »unparteiische[n] Kampfritter« (B 451) aufgestellt. Es muss nach Kant ein freier und ungehinderter Wettstreit (B 453) garantiert werden, so dass der Philosoph beiden Positionen Gehör und Gerechtigkeit widerfahren lassen kann. Diese Unparteilichkeit nennt Kant die skeptische Methode. (B 451) Von diesem Standpunkt zeigt die Analyse der Antinomien, dass sowohl die Thesen als auch die Antithesen auf Fehlschlüssen beruhen. (B 527 f.) Das Resultat dieses Prozesses ist dann, dass der Gegenstand der Thesen und Antithesen der Antinomien ein Blendwerk ist. (B 518) Die Antinomien werden so für die theoretische Vernunft als Problem aufgehoben: Denn sie behandeln Probleme, deren definitive Lösung im theoretischen Gebiet unmöglich sind, weil die Probleme selbst scheinbare Probleme sind. In der Anerkennung dieser Unmöglichkeit besteht die theoretische Lösung der Antinomien: eine Art von *docta ignorantia*. Diese Lösung entspricht dem negativen Nutzen der *ganzen* Kritik, den Kant in der Vorrede zur zweiten Auflage der *KrV* erwähnt. (B XXIV) Die Behandlung der Antinomien erweist, dass die Setzung der Grenzen aller möglichen Erkenntnis nötig ist und dass alle Versuche, sich mit der spekulativen Vernunft über die Erfahrungsgrenze hinaus zu wagen, nichtig, wenn nicht sinnlos sind. Die Krise an sich aber bleibt für die *reale* Vernunft ungelöst, so weit dem, was sich jenseits der Grenzen befindet, keine systematische Funktion oder Stelle zugesprochen wird.

Die Fragen, auf welche die Dialektik der reinen Vernunft eine Antwort geben soll, sind nach Kant die folgenden drei: »1. Bei welchen Sätzen denn eigentlich die reine Vernunft einer Antinomie unausbleiblich unterworfen sei. 2. Auf welchen Ursachen diese Antinomie beruhe. 3. Ob und auf welche Art dennoch der Vernunft unter diesem Widerspruch ein Weg zur Gewissheit offen bleibe.« (B 449) Auf die erste Frage ist die Antwort, dass die Antinomien notwendig vier sind, »weil es nicht mehr Reihen synthetischer Voraussetzungen gibt, welche die empirische Synthesis a priori begrenzen.« (B 490 u. B 442) Die Antwort auf die zweite Frage lässt sich kurz zusammenfassen: Die Antinomien beruhen auf einem pseudotheoretischen Verfahren, das auf die Grenze der Vernunft in ihrem theoretischen Gebrauch nicht achtet. Die dritte Frage ist die wichtigste, denn ihre Antwort gibt

eine Lösung zur der Krise der reinen Vernunft und zeigt die zentrale Stelle der Antinomien im kritischen philosophischen Gebäude.

Die erste Gewissheit, welche die Antinomien anbieten, ist die Gewissheit der Unwissenheit: die oben erwähnte *docta ignorantia*. Die Unentschiedenheit in den vier Kontroversen ist Resultat der Unmöglichkeit einer theoretischen Lösung zu den Antinomien. Kurz: Die spekulative Vernunft ist nicht fähig, die letzten Gründe der Erfahrung zu bieten. Diese Unentschiedenheit ist eine Krise der Vernunft, die in der Anerkennung besteht, dass sowohl dogmatische als auch empiristische letzte Prinzipien keine objektive Notwendigkeit, sondern eher subjektive Notwendigkeit haben. (B 353) Nach Kants Unterscheidung der Modi des Fürwahrhaltens (B 848 ff.) ist daher jede Antwort auf die Fragen der Antinomien kein Wissen, sondern vielmehr ein Glauben, der praktische Gründe hat und ausschließlich praktische Konsequenzen mit sich bringt (sei es hinsichtlich des moralischen Handelns des Individuums, sei es hinsichtlich des Entwurfs von Untersuchungshypothesen zur Weiterentwicklung der Metaphysik bzw. der besonderen Wissenschaften). (B 494–500)

Demzufolge liegen nach Kant aller Philosophie praktische Prinzipien zugrunde, unabhängig davon, ob die entsprechende Philosophie diese Instanz ins System integriert. Und dies gilt auch für den Empirismus, der das praktische Interesse der Vernunft nicht mit einbezieht. (B 499) Denn seine Verweigerung dessen, »was über der Sphäre seiner Anschauenden Erkenntnisse ist«, (ibid.) ist auch ein praktischer Akt, der als solcher nicht theoretisch gerechtfertigt bzw. verweigert werden kann. Deshalb ist Kants Kritik an dem methodologischen Entschluss des Empirismus von praktischem Charakter: Kant redet nicht über die Falschheit oder theoretische Inkonsistenz eines solchen Entschlusses, sondern über die »Unbescheidenheit« des Empirismus und den »Nachteil« eines solchen Verfahrens für das praktische Interesse der Vernunft. (ibid.) Der Konflikt zwischen Grundsätzen wird so zu einem Konflikt von Interessen.

Diese vom Standpunkt der praktischen Vernunft geübte Kritik am Empirismus befindet sich am Ende des dritten Abschnitts des Hauptstücks über die Antinomien: »Von dem Interesse der Vernunft bei diesem ihrem Widerstreite«. (B 490) Hier geschieht eine Verschiebung im Standpunkt der Untersuchung, die durch die noch nicht aufgelöste Krise hervorgerufen ist. Der unparteiliche Standpunkt des methodologischen Skeptizismus wird hier in Klammern gesetzt und das praktische Interesse der Vernunft (und damit auch das praktische Interesse des Menschen) wird als Kriterium für eine Weiteranalyse der Positionen, die in der Antithetik der Vernunft repräsentiert sind, genommen. (B 493)

Dieser Wechsel des Standpunkts ermöglicht, dass die Antinomien, nachdem ihre theoretische Lösung erwiesen wurde, doch als Problem bleiben. Denn vom Standpunkt der (spekulativen) skeptischen Methode war der Streit um die Prinzipien mit dem Beweis der Untauglichkeit von Dogmatismus und Empirismus, eine totalisierende und einheitliche metaphysische Erklärung der Realität zu geben, zum Ende gekommen. Mit der Einführung des Interesses der Vernunft als Kriterium wird aber die Diskussion wieder eröffnet, denn die Vernunft *will* eine definitive Lösung für den Konflikt. (B 492 f.)

Nach der erwähnten Verschiebung ist die Vernunft nicht mehr unparteiisch. Sie hat ein besonderes Interesse an der Auflösung des Konflikts. Unentschieden kann und will nach Kant die *reale* Vernunft nicht bleiben. Dies gründet sich in ihrer architektonischen Natur. Dieselbe Forderung, also die Forderung auf absolute Einheit, welche die Vernunft natürlicherweise in einen Widerstreit mit sich selbst bringt, gebietet nun eine Lösung zur Krise der Unentschiedenheit der Vernunft. Vom Standpunkt des Interesses der Vernunft hat der Dogmatismus einen gewissen Vorzug gegenüber dem Empirismus. Denn während die Thesen des Dogmatismus mit den größten Erwartungen und den Postulaten der praktischen Vernunft, welche die »Grundsteine der Moral und Religion« (B 494) sind, übereinstimmen, und so der Ehre und Sicherheit der Vernunft entgegenkommen, verneinen die Thesen des Empirismus hingegen explizit oder implizit die Grundbegriffe und Postulate der praktischen Vernunft. Darüber hinaus kann diese Verneinung des Empirismus, wie oben angeführt, dem praktischen Interesse der Vernunft einen uneinholbaren Nachteil verursachen. (B 499)

Im Dogmatismus zeigt sich, nach Kant, erst ein praktisches Interesse der Vernunft: Die Thesen des Dogmatismus stimmen mit den »Grundsteine[n] der Moral und Religion« (B 494) überein. Danach zeigt sich auch ein spekulatives Interesse, denn die Thesen des Dogmatismus bieten einen Anfang zur Ableitung des Bedingten und machen so die Kette der Bedingungen a priori fassbar. (ibid.) Dazu kommt als drittes Argument zur Kompatibilität der Thesen des Dogmatismus mit dem Interesse der Vernunft (aber auch mit der praktischen Bestimmung des Menschen) das Argument der Popularität der dogmatischen Thesen. (B 495)

Da der Vorteil der Popularität, dessen sich der Dogmatismus im Gegensatz zum Empirismus erfreuen kann, auf der These der natürlichen architektonischen Natur der menschlichen Vernunft basiert, ist dieses dritte Argument eigentlich eine Folge oder ein Beispiel des ersten Arguments über das praktische Interesse der Vernunft im Dogmatismus. Das im zweiten Argument angeführte spekulative Interesse ist aber auch eine Folge des ersten Arguments, denn das Bedürfnis einer Ableitung des Bedingten vom Unbedingten ist eigentlich eine andere Art des natürlichen (praktischen) Vernunftbedürfnisses nach architektonischem Wissen. Darüber hinaus ist die Setzung eines Unbedingten als Anfang jeder Reihe eigentlich von praktischer und nicht theoretischer (spekulativer) Natur. Darum macht die Einführung von ursprünglich praktischen Ideen (das Unbedingte in jeder Reihe der Synthesen: Welt, Seele, Freiheit und Gott) ins theoretische Gebiet eigentlich keinen Unterschied in dem, was erkannt oder erkennbar ist. Dass das hier behandelte spekulative Interesse der Vernunft eigentlich nicht spekulativ an sich ist, d. h. dass dieses nicht mit theoretischen Argumenten verteidigt werden kann, zeigt sich in Kants Beweis der Unmöglichkeit der dogmatischen Auflösung der Antinomien. (B 512) In diesem Sinne lassen sich die drei Argumente für die Kompatibilität des Dogmatismus mit dem Interesse der Vernunft als drei Argumente für das eine und eben dasselbe praktische Interesse der Vernunft erklären. Das Interesse der Vernunft überhaupt ist also, für Kant, wesentlich praktisch.

Dass das praktische Interesse der Vernunft auf der Seite des Dogmatismus »in Bestimmung der kosmologischen Vernunftideen« (B 494) gefunden werden kann, bedeutet aber nicht, dass der Dogmatismus vom Postulat der praktischen Vernunft

ausgeht. Denn der Dogmatismus hält seine Thesen für theoretisch objektive Wahrheit. Und dies ist so, weil der Dogmatismus die Krise (die Antinomien), die die angeblich theoretisch-objektive Notwendigkeit (Wissen) jeder Position entlarvt und zur Einführung des praktischen Interesses der Vernunft als Kriterium der Analyse zwingt, nicht erfahren hat. Ähnliches kann man über den Empirismus und die skeptische Methode (als selbständiges Verfahren betrachtet) behaupten. Beide sehen sich nicht genötigt, den Standpunkt des praktischen Interesses der Vernunft anzunehmen. Beide erfahren auch nicht die Krise als ihre eigene Krise. Die Kantische Kritik ist eigentlich die einzige philosophische Position in dieser Diskussion, die dies tut. Deshalb ist sie auch die einzige, die sich genötigt sieht, nach der Krise der Vernunft den Antinomien eine definitive Lösung zu geben, anstatt sich »einer skeptischen Hoffnungslosigkeit zu überlassen, oder einen dogmatischen Trotz anzunehmen und den Kopf steif auf gewisse Behauptungen zu setzen ohne den Gründen des Gegenteils Gehör und Gerechtigkeit widerfahren zu lassen«. (B 434)

Die Annahme des praktischen Interesses der Vernunft muss also als eine Folge der Anerkennung der Notwendigkeit der Krise der Vernunft gesehen werden. Diese Krise ist aber nicht prinzipiell die Antithetik an sich, sondern der Widerstreit zwischen der Anerkennung der theoretischen Unauflösbarkeit der Antithetik und der Anerkennung, dass die Vernunft ein praktisches Interesse an der Auflösung der Antithetik hat. Diese Anerkennung impliziert, dass die Ideen, denen die dogmatischen Thesen der Antinomien theoretische Objektivität zusprechen wollen, doch notwendig sind, insofern es in den transzendenten Grundsätzen der Vernunft um diese Ideen (Gott, Freiheit, Seele und Welt als Totalität) geht. Die Krise lässt das praktische Interesse der Vernunft in der Auflösung des Konflikts zum Vorschein kommen. (B 492) Kants Beweis der Unausweichlichkeit und Notwendigkeit des Vernunftwiderspruchs, der sich in den Antinomien offenbart, gilt daher nicht nur zur Rechtfertigung der Setzung und Anerkennung der Grenzen der spekulativen Vernunft, sondern auch zur Rechtfertigung des Übergangs zum Praktischen, wo die Hauptfrage die Frage nach »dem Interesse der Vernunft bei diesem ihrem Widerstreite« (B 490) ist. Die Krise der theoretischen Unentschiedenheit ist deshalb für die kritische Philosophie Kants letztendlich etwas Positives: »Unglücklicher Weise für die Spekulation (vielleicht aber zum Glück für die praktische Bestimmung des Menschen) sieht sich die Vernunft, mitten unter ihren größten Erwartungen, in einem Gedränge von Gründen und Gegengründen so befangen, dass, da es sowohl ihrer Ehre, als auch sogar ihrer Sicherheit wegen nicht tunlich ist, sich zurück zu ziehen, und diesem Zwist als einem bloßen Spielgefächte gleichgültig zuzusehen, noch weniger schlechthin Friede zu gebieten«. (B 492)

Kants *definitive* Lösung der Antinomien (B 505-B 595) besteht in der Postulierung eines dritten Wegs für jede Antinomie. In der Lösung der ersten zwei Antinomien, den mathematischen, werden Thesen und Antithesen für falsch erklärt und ein dritter Weg postuliert, der, einerseits, das theoretisch verifizierbare Faktum des unaufhörlichen *regressus*, das die Antithesen beider Antinomien für ein *regressus ad infinitum* halten, annimmt aber, andererseits, die Bedeutung dieses Faktums durch die Einführung der Unterscheidungen zwischen *regressus ad infinitum* und *regressus ad indefinitum* (B 549) und zwischen unorganischen und organischen Körpern beschränkt. (B 554 f.) Auf diese Weise wird die *Denkbarkeit* der Endlichkeit der Welt

und der Unteilbarkeit einer Substanz bewiesen. Die Lösung der dynamischen Antinomien geht von der Hypothese aus, dass These und Antithese jeder Antinomie in verschiedener Beziehung zugleich wahr sein können. (B 559 f.) Die Lösung besteht in beiden Fällen in einer Beschränkung der Gültigkeitsansprüche von Thesen und Antithesen, so dass der Inhalt beider Thesen (Freiheit und Gott) mit dem Inhalt der Antithesen (Naturnotwendigkeit und Erscheinungszufälligkeit) als kompatibel gedacht werden können. So wird deutlich, dass das wohl bekannte Diktum Kants »Ich musste also das *Wissen* aufheben, um zum *Glauben* Platz zu bekommen« (B XXX) das Resultat der kritischen Behandlung der Antinomien sehr trefflich zusammenfasst.

Die weitere Analyse der Antinomien bringt dann nicht nur die Gewissheit, dass alle spekulative (theoretische) Antwort auf die Fragen nach der Welt als Totalität, der Seele, der Freiheit und Gott nicht *theoretisch objektiv* wahr sein können, sondern auch die noch wichtigere Gewissheit (angesichts des praktischen Interesses der Vernunft und der praktischen Bestimmung des Menschen), dass, auch wenn eine theoretische Lösung der Krise (Unentschiedenheit) der Vernunft zwar unmöglich ist, eine Lösung im praktischen Gebiet *nicht unmöglich* ist. Diese letzte Gewissheit ist mit dem in der Vorrede zur zweiten Auflage der KrV erwähnten positiven Nutzen der Kritik verbunden. (B XXIVf.)

Zur Lösung der Antinomien werden Hauptbegriffe der transzendentalen Philosophie eingeführt, nämlich: praktisches Interesse der Vernunft (B 490 ff.), natürlich architektonischer Charakter der (menschlichen) Vernunft (B 502), transzendente Idealität von Raum und Zeit und Unterscheidung zwischen Erscheinung und Ding an sich, (B 518 ff.) Unterscheidung zwischen konstitutivem und regulativem Prinzip der reinen Vernunft, (B 536 ff.) Unterscheidung der Kausalität in Naturkausalität und Kausalität aus Freiheit, (B 560) und absolute Ausschließung der Idee eines intelligiblen Grunds der Sinnenwelt aus der Reihe der Phänomene. (B 591 f.) Die These des vorliegenden Aufsatzes ist, dass all diese Begriffe ihren letzten Grund in den Antinomien haben. »Die Einschränkung aller nur möglichen spekulativen Erkenntnis der Vernunft auf bloße Gegenstände der *Erfahrung*« (B XXVI) wird allerdings schon zu Beginn der *KrV* thematisiert und *teilweise* bewiesen. Die Definition des Erkenntnisobjekts als Erscheinung befindet sich in der Tat auf den ersten Seiten der Kantischen kritischen Abhandlung. (B 34) Der Unterschied zwischen Erscheinung und Noumena ist von Anfang an vorausgesetzt. Ähnliches geschieht mit anderen Thesen und Begriffen, die das Neue und Revolutionäre der *KrV* ausmachen, wie z. B. die These, »dass Raum und Zeit nur Formen der sinnlichen Anschauung, also nur Bedingungen der Existenz der Dinge als Erscheinungen sind«, und die Idee bzw. das Postulat des Dings an sich. (B XXV) Sie sind aber nur *teilweise* bewiesen, insofern die letzte Begründung ihrer *notwendigen* Einführung in ein philosophisches System und die Art dieser Notwendigkeit erst in der Dialektik gegeben ist.

In der Dialektik zeigt Kant, dass alle theoretische Erklärung der Realität, an sich betrachtet, (inklusive die der transzendentalen Philosophie) unselbständig ist. Das Gebiet des Theoretischen ist für Kant nichts als eine Insel: die »Insel der Wahrheit«. (B 294) Der letzte Grund dieser Insel ist der weite und stürmische Ozean, der der »eigentliche Sitz des Scheins« (Ibid.) ist. Und dieses Ozean ist,

nach dem in diesem Aufsatz schon Dargestellten, nichts als die reine bzw. reale Vernunft.

Kant beweist, dass alle theoretische Erklärung der Realität und mithin auch ihre entsprechenden konzeptuellen Apparate zwar explizit oder implizit auf Prinzipien beruhen, die nicht theoretisch, sondern praktisch sind und deshalb kein Objekt der entsprechenden theoretischen Untersuchung sein können. Die Antinomien können aber auf sehr verschiedene Weisen aufgelöst werden. Nämlich: Das Verhältnis des Theoretischen zum Praktischen kann auf verschiedene Weisen ausgelegt werden. Neben Kants Lösung sind Lösungen vom Standpunkt des Dogmatismus, des Empirismus und von dem des Skeptizismus auch *möglich*. Kant sagt aber, dass die Lösung, die seine Philosophie anbietet, »das Einzige [ist], was wir zur Hebung der scheinbaren Antinomie zu leisten hatten, und was sich nur auf diese Weise tun ließ.« (B 592)⁴ Für Kant gibt es keine andere Alternative zu seiner Lösung. Diese Notwendigkeit ist aber, wie schon gezeigt, nicht objektiv sondern subjektiv. Damit liegt Kants Lösung eine dreifaltige praktische Entscheidung zugrunde, nämlich: *Anerkennen*, (I) dass die widersprüchliche Natur der Vernunft, ihre Krise, notwendig ist; (II) dass die Lösung dieser Krise eine auf dem praktischen Interesse der Vernunft gegründete Forderung ist; und, zuletzt, (III) dass das Primat der praktischen Vernunft angenommen werden soll, um einen der Natur der Vernunft entsprechenden Zugang zum Problem und zur Auflösung der Antinomien zu gewinnen.

Um die Notwendigkeit der Einführung des konzeptuellen Apparats der Kantischen transzendentalen Philosophie zu erweisen, muss man dann erst die Notwendigkeit der Krise und ihre Voraussetzungen annehmen. Denn der transzendente Standpunkt entsteht erst aus der Krise der Vernunft. Man könnte dann sagen, dass die Erfahrung der *Krise* das ist, was eine Philosophie *kritisch* macht. Der einzige Weg, von dem Kant in der oben zitierten Stelle redet, ist als ein solcher ausschließlich für eine kritische Philosophie sichtbar, nämlich für eine Philosophie, die diese Krise als ihre eigene und konstitutive Krise anerkannt hat. In der Erfahrung der Krise und in ihren Folgen liegt dann der wesentliche Unterschied zwischen kritischer Philosophie und vorkritischen Philosophien.

Die These des fundamentalen Charakters der Antinomien für das transzendentalphilosophische Gebäude lässt einen hierarchischen Unterschied zwischen den drei Teilen der Dialektik erkennen, nach dem den Antinomien ein höherer Rang zuerkannt wird. Dies stimmt mit Kants Bekenntnis über den Ursprung seines Projekts einer Kritik überein. In einem Brief an Ch. Garve schreibt Kant: „Nicht die Untersuchung vom Dasein Gottes, der Unsterblichkeit etc. ist der Punkt gewesen, von dem ich ausgegangen bin, sondern die Antinomie der r. V. [sic]: »Die Welt hat einen Anfang – sie hat keinen Anfang etc. bis zur vierten: Es ist Freiheit im Menschen, – gegen den: es ist keine Freiheit, sondern alles ist ihm Naturnotwendigkeit«; diese war es, welche mich aus dem dogmatischen Schlummer zuerst

⁴ Obwohl sich Kant in der zitierten Stelle auf die vierte Antinomie bezieht, kann man das, was er sagt, auf die anderen drei Lösungen ohne weitere Schwierigkeiten anwenden.

aufweckte und zur Kritik der Vernunft selbst hintrieb, um das Skandal des scheinbaren Widerspruchs der Vernunft mit ihr selbst zu heben.»⁵

Fundamental ist die Funktion des Widerspruchs, weil dieser für das allgemeine Programm der Kritik der reinen Vernunft, nämlich einer vom Primat der praktischen Vernunft ausgehenden Philosophie, grundlegend ist. Die Kritik der reinen Vernunft ist allem zuvor «ein Traktat von der Methode». Ihr Hauptziel ist »das bisherige Verfahren der Metaphysik umzuändern«. (B XXII) Die Revolution (im Sinne einer radikalen Umänderung), die Kant verspricht, besteht hauptsächlich in der Annahme des transzendentalen Standpunkts, von dem aus die Notwendigkeit der Setzung der Grenzen der spekulativen Vernunft und die positiven und negativen Folgen davon für den Fortschritt der Metaphysik, insbesondere was ihre Hauptobjekte, Gott, Freiheit und Seele, (B XXVff. u. B 395Fn.) betrifft, sichtbar werden. Die Dialektik im Sinne der Untersuchung der widersprüchlichen Natur der Vernunft, (B 449) d. h. der *realen* Vernunft, ist eben der Platz, wo diese Revolution beginnt, denn da findet die Krise (Widerspruch-Widerstreit der Vernunft mit sich selbst) statt, welche die Revolution rechtfertigt.

4 Die existenzielle Frage

In dem oben zitierten Brief an Garve zeigt sich, dass für Kant die Krise und das entsprechende *Erwachen* allem voran eine persönliche Erfahrung gewesen ist. Die Vernunftkrise hat also ein Korrelat in der individuellen menschlichen Existenz. Dieses Korrelat wird in verschiedenen Stellen des Antinomie-Hauptstücks angedeutet. Die verschiedenen Erwähnungen der existentiellen Dimension der Vernunftkrise sind nicht marginale Bemerkungen zum Kapitel der Antinomien. Sie illustrieren vielmehr die intime Verbindung zwischen transzendentaler Philosophie und menschlicher Existenz. Nicht zuletzt, werfen sie Licht auf den Zusammenhang zwischen der *KrV* und Kants politische Schriften (1784–1795) und lassen so die sehr oft kritisierte Konsistenz der Systematizität der Kantischen Schriften sehen.

Für Kant ist das Problem der Antinomien und ihre Lösung eine Frage, »auf die jede menschliche Vernunft in ihrem Fortgange notwendig stoßen muss«. (B 449) Mit Fortgang meint Kant hier den Fortschritt sowohl des Individuums als auch der Gattung zu höheren Modi der Selbsterkenntnis und zu, nach dem Freiheitsideal der Vernunft, stets höheren Formen der Weltordnung. Dieser Fortschritt, dessen Beschreibung hauptsächlich in *Ideen zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784), *Antwort auf die Frage: Was ist Aufklärung?* (1784) und *Zum ewigen Frieden* (1795) zu finden ist, ist nichts als die historische Dimension der Idee der Aufklärung, nämlich das Programm ihrer Realisierung in Zeit und Raum. Für Kant hat die Aufklärung, als emanzipatorische Praxis, eine reale und

⁵ Brief an Ch. Garve vom 21. September 1798, in I. Kant, Briefwechsel, Hamburg: 1972, S. 779 f. Der Aufsatz von Elena Ficara »Contradictions and the Foundation of Logic in German Idealism (in: Guillaume Lejeune, *La question de la logique dans l'idéalisme allemand. Actes du colloque de Bruxelles*, 7–9 avril 2011, unveröffentlicht, S. 63) hat mich auf diesen Brief aufmerksam gemacht.

ideale Geschichte. Der ersten entsprechen die verschiedenen Revolutionen in der Denkungsart und ihre Folgen in der sinnlichen Welt. (AA 8 25, 28, 30 u 36) Der zweiten entspricht eine Zukunft, die jedem Emanzipationsakt Sinn gewährt. (AA 8 27, 386) Die persönliche Erfahrung der Antinomien kann dann als ein Geschehen der Geschichte des Fortschritts der Menschheit verstanden werden. Die Erfahrung der Krise der Vernunft in der eigenen Existenz ist demnach ein *historisches* Ereignis. Das Erwachen aus dem dogmatischen Schlummer ist ein anderer Name für Aufklärung.

In der existenziellen Erfahrung der Notwendigkeit der Krise und der damit verbundenden Anerkennung der widerstreitenden Natur der Vernunft besteht hauptsächlich das Erwachen des Individuums aus dem dogmatischen Schlummer. Dieses Erwachen ist eine existenzielle Krise, durch die die Prinzipien, die dem individuellen Leben einen Sinn gaben, einstürzen. Das Individuum hat dann keine feste Leitung mehr für seine Praxis in der Welt, wie auch keine Sicherheit mehr über seine Bestimmung (*destinatio*.) Die Unentschiedenheit der Vernunft manifestiert sich in der individuellen Existenz als ein unaufhörlich schwankender Zustand zwischen Dogmatismus und Skeptizismus. (B 503) Diese Unentschiedenheit lässt aber die Wahrheit der Krise sichtbar werden: Es ist sinnlos eine theoretisch objektiv notwendige Antwort zu erwarten, denn für die existenziellen Fragen gibt es eine solche Antwort nicht. Die Antwort auf solche Fragen entspringt hingegen einem persönlichen Entschluss, der auf praktischen Grundsätzen gegründet ist »Wenn es nun aber zum Tun und Handeln käme, so würde dieses Spiel der bloß spekulativen Vernunft, wie Schattenbilder eines Traums, verschwinden, und [jeder] würde seine Prinzipien bloß nach dem praktischen Interesse wählen«. (B 504)

Diese Passage zeigt eine der genialsten methodologischen Strategien von Kant. Er behandelt die Antinomien ständig vom Standpunkt eines unparteiischen Richters, und so tut es dann auch der Leser der *KrV*. Plötzlich aber befindet sich der Leser selbst in Frage gestellt, nämlich in die Diskussion verwickelt. Kant sagt dem Leser: Vergiss den unparteiischen Richter! Er existiert nicht! Hier geht es um Dich selbst. Du musst hierbei Entscheiden. Niemand darf das für Dich tun! Aufklärung bedeutet Emanzipation von jeder externen Autorität, die unser Leben führen will. Dogmatismus und Empirismus erscheinen hier als die Stimmen dieser Autorität. Der für die Aufklärungsphilosophien charakteristische Konflikt zwischen Autorität und Gewissen erscheint hier in seiner höchsten Intensität und existenziellen Tiefe.

Von der Perspektive der menschlichen Existenz aus zielt der theoretische Beweis der Unfähigkeit von Dogmatismus und Empirismus, eine Erklärung der ganzen Realität zu geben – die jeder als Leitung in seinem Leben gebrauchen könnte – darauf ab, dass jeder die Verantwortung über sein eigenes Leben übernimmt und dementsprechend sagen darf: »ich handle so, weil ich glauben will, dass die Welt, die Freiheit, die Seele und Gott so und so sind«. Für Kant handelt dann der Mensch nach subjektiv notwendigen Prinzipien. Die letzte Begründung der Existenz hat die propositionelle und epistemologische Form des »als ob«.

Im existentiellen Korrelat der Antinomien erscheint eine andere Hierarchie zwischen Glauben und Wissen. Während Wissen in der *KrV* eine höhere Form des Fürwahrhaltens als Glauben ist, hat der Glaube hier Vorrang vor Wissen. Diese

andere Hierarchie entspricht dem Verhältnis zwischen Glauben und Wissen in *Was heißt sich Im Denken orientieren?* (1786, AA 8 145 ff.)

Die letzte Entscheidung über die Prinzipien, die das individuelle Leben und die Praxis leiten, liegt beim Individuum selbst. Das durch die Erfahrung der Vernunftkrise veranlasste Erwachen besteht darin, für die eigene Existenz verantwortlich zu werden, mit anderen Worten: mündig zu werden. Das im Antinomie-Hauptstück behandelte Erwachen aus dem dogmatischen Schlummer illustriert dann das, worin »*der Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit*« (AA 8 35) besteht.

5 Zum Schluss

Absicht des vorliegenden Aufsatzes war die widersprüchliche Natur der Vernunft in der KrV und die fundamentale Rolle des Widerspruchs bzw. Widerstreits in der Philosophie von Kant zu zeigen. Es wurde gezeigt, dass für Kant die reale bzw. reine Vernunft *notwendigerweise* widersprüchlich ist und dass ihre Wirklichkeit die Form und Dynamik eines Konflikt von Grundsätzen (in) der Vernunft annimmt. Es hat sich auch gezeigt; dass die Rolle des Widerspruchs fundamental ist, insofern dieser den Anfang der transzendentalen Philosophie macht, indem dieser der Rechtfertigung des Primats der praktischen Vernunft dient. Damit ist auch gezeigt worden, worin die Krise, welche die Philosophie zur kritischen und transzendentalen Philosophie macht, besteht.

Das Hauptstück über die Antinomien zeigt die konzeptuellen Beschränkungen des Idealismus (oder was Kant Dogmatismus nennt) und des Empirismus in ihren entsprechenden Versuchen, eine totalisierende Erklärung der ganzen Realität anzubieten. (B 492 ff.) Dieses Hauptstück bietet aber auch eine Rekonstruktion der Krise der Vernunft in ihrem Versuch, das Unbedingte des Bedingten theoretisch objektiv zu bestimmen, die der Philosoph erfahren soll, um sich zum transzendentalphilosophischen Standpunkt zu erheben. Erst aus dieser Krise erfolgt eine Antwort auf die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit der für die KrV grundlegenden Unterscheidung zwischen Phänomena und Noumena. Darüber hinaus erhalten Grundbegriffe der transzendentalen Philosophie wie Interesse, Freiheit und Primat der praktischen Vernunft erst in der Analyse und Auflösung der Antinomien eine systematische Funktion innerhalb des Gebäudes der Kritik. Der Anfang der KrV ist mithin nicht der echte Anfang. Die Architektonik der Darstellung in der KrV lässt sich also nicht so einfach einsehen. Der Kern, d. h. die Krise, die dem ganzen Projekt Sinn und Bedeutung gewährt, befindet sich eher in der Mitte der Abhandlung. Die fundamentale Rolle der Antinomien zeigt sich auch in der Tatsache, dass sowohl der positive wie auch der negative Nutzen der Kritik, der in der Vorrede zur zweiten Auflage der KrV erwähnt wird, im Antinomie-Kapitel ihre letzte Begründung erhalten.

Darüber hinaus ist die existentielle Dimension der Krise der Vernunft erwiesen und der Zusammenhang der politischen Schriften von Kant zwischen 1784 und 1795 mit dem Antinomie-Kapitel und dem Programm einer Kritik der reinen Vernunft hergestellt worden.

Auch wenn einige Parallelen zwischen Kant und Hegel gefunden werden könnten, was ihre Konzeptionen der Verwandtschaft von Vernunft, Wirklichkeit und Widerspruch anbelangt, hat sich in diesem Aufsatz gezeigt, inwiefern Kants Konzeption dieser Verwandtschaft verschieden von der Hegels ist. Kants Krise der Vernunft rechtfertigt die Einführung des Primats der praktischen Vernunft, die Unterscheidung zwischen Phänomena und Noumena und den gesamten originellen und konzeptuellen Apparat der transzendentalen Philosophie. All dies ist aber in Hegels System nicht akzeptabel, wenn nicht sogar irreführend für das, was Hegel unbefangene Philosophie nennt. Darüber hinaus eröffnet die Kantische Konzeption der Krise der Vernunft eine Zukunft für den Fortschritt sowohl der Wissenschaften als auch der Metaphysik. Nicht zuletzt impliziert diese Krise eine existentielle Krise, die eine Zukunft für eine emanzipatorischen Praxis des Individuums und der Gattung denkbar macht. Diese Zukunft ist mit einem besonderen Verständnis der Wirklichkeit intim verbunden, was bei Hegel nicht zu finden ist. Während Hegels Anerkennung der Vernünftigkeit, und mithin des widersprüchlichen Charakters, der Wirklichkeit in der *Versöhnung* der Vernunft mit der Wirklichkeit der Welt konkretisiert, zeigt die durch die Vernunftkrise eröffnete Zukunft, dass die Versöhnung zwischen dieser Wirklichkeit und Vernunft Aufgabe bleiben soll.

Literaturverzeichnis

- Acosta, Emiliano: *Schiller versus Fichte*, Amsterdam/New York: 2011.
- Hegel, G. W. F.: *Werke in 20 Bänden*. Frankfurt a. M.: 1970.
- Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*, 1. Auflage (A), Riga: 1781; 2. Auflage (B), Riga: 1787.
- : *Gesammelte Schriften* Hrsg.: Bd. 1–22 Preußische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin: 1900 ff.
- : *Briefwechsel*. Hamburg: 1972.
- Krausser, Peter: »On the Antinomies and the Appendix to the Dialectic in Kant's Critique and Philosophy of Science«, in: *Synthese*, 77, 3, Luxemburg Berlin: 1988.
- Limnatis, Nectarios G.: »The canon and the organon of thought: Formal Logic and Contradiction in Kant's theoretical Philosophy«, in: *Idealistic Studies*, 36, 2, Worcester: 2006.
- Radner, Michael: »Unlocking the Second Antinomy: Kant and Wolff«, in: *Journal of the History of Philosophy*, 36, 3, Baltimore: 1998.
- Sorensen, Roy: *A brief History of the Paradox*. New York/Oxford: 2003.

Die Struktur des Werdens bei Schelling

Ana Carrasco Conde

I Einleitung

Laut einer älteren Interpretation ist Schellings Philosophie eine Philosophie »im Werden« (vgl. X. Tilliette: *Schelling. Une philosophie en devenir*. Paris: 1969).¹ Wollte man darunter eine Philosophie verstehen, die keine logische Entwicklung und keine innere Kohärenz hat, wäre es besser statt von einer »Philosophie im Werden«, von einer Philosophie zu sprechen, deren Thema »das Werden« ist. Konkret: das Werden des Absoluten. Das bedeutet, dass Schellings Philosophie geschichtliche Philosophie ist: der Kern des Schellingschen Systems und seine Entfaltung müssen immer ausgehend von der *Geschichtlichkeit* des Absoluten verstanden werden. Das Absolute *wird* durch eine Entfaltung, welche selbst noch die *Erzeugung der Zeit* mit sich bringt. Dies ist das System der Zeiten, das Schelling in den *Weltaltern* (1811–1815) darzustellen versucht; ein System, welches das Absolute als *Geschichtlichkeit* zeigt. Auf diese Weise stellt Schellings Philosophie das Werden als Entfaltung der Epochen des Absoluten dar: Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, denen die drei Bücher entsprechen sollten, in denen Schelling sein Projekt der Weltalter zunächst entwarf. Man sagt, dieses Projekt sei gescheitert und Schelling hätte es aufgeben müssen; in Wirklichkeit aber schlug dieses unvollendete Werk niemals fehl, weil der Grundgedanke, der die Basis dieses Projektes bildet (also: die Geschichtlichkeit des Absoluten), auch die Basis von Schellings Spätphilosophie bleibt. Im Hinblick darauf hat Aldo Lanfranconi in seinem Buch *Krisis. Eine Lektüre der »Weltalter«*² betont, dass Schelling im Jahr 1832 ein Seminar über das »System der Weltalter« hielt. In diesem Beitrag möchte ich diese Problematik ergründen, um das Werden als Kontinuität der Philosophie Schellings zu demonstrieren. Es gibt eine Entwicklung des Schellingschen Denkens, aber auch ein leitendes Prinzip: die Geschichtlichkeit. Dafür stütze ich mich auf die *Weltalter* (in ihren drei Fassungen:

¹ Für die Revision des Beitrages sagt die Autorin Alois Wieshuber herzlichen Dank

² Lanfranconi, A.: *Krisis. Eine Lektüre der »Weltalter« – Texte F. W. J. Schelling*. Stuttgart: 1992.

1811/1813/1815). Ich analysiere den Zusammenhang dieser Texte mit anderen früheren und späteren.³ Auf diese Weise können wir die Struktur des Werdens (als Entfaltung des Absoluten) entwerfen, eine Struktur, die durch die drei »Extasen der Zeit« (Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft) und durch die Potenzen des Absoluten verstanden werden kann. »Struktur« bedeutet hier die Anordnung der Teile eines Ganzen zueinander unter einem dynamischen System der Zusammenhänge. Auf diese Weise hat das Ganze einen gegliederten Aufbau oder eine innere Gliederung, die die verschiedenen Teile verbindet. Diese Teile sind hier als Momente des Werdens des Absoluten verstanden. Die beständige »Struktur« ermöglicht uns eine kohärente Entwicklung im schellingschen Denken zu finden. Und obwohl sich der Inhalt des Systems verändert, bleibt die Struktur immer dieselbe. Anders ausgedrückt, bei Schelling gibt es viele verschiedene Antworten aber nur eine grundlegende Frage: nach dem Übergang vom Endlichen zum Unendlichen. Aus dieser Perspektive kann die Philosophie Schellings als eine Philosophie der Geschichtlichkeit und der Zeitlichkeit verstanden werden. Diese Geschichtlichkeit verwickelt sich in die Selbstdarstellung des Absoluten: von der Unbewusstheit bis zum absoluten Selbstbewusstsein Gottes. Das Absolute kann nicht außer der Zeit verstanden werden – einerseits das Absolute, andererseits, das Werden – sondern nur engagiert mit diesem Werden. Andernteils ist es für die Entwicklung des Schellingschen Systems bezeichnend, dass sie sich durch eine dreigeteilte Struktur entfaltet: es gibt drei Ekstasen der Zeit aber auch drei Potenzen (in verschiedenen Reformulierungen: z. B. $A-A^2-A^3$, Seinkönnen-Seinmüssen-Seinsollen), drei – Heidegger *dixit* – »Weisen des Seins«:⁴ Möglichkeit, Wirklichkeit, Notwendigkeit. Denn der Name »Sein« nennt jenes, was wir meinen, wenn wir »ist« und »ist gewesen« und »ist im Kommen« sagen:⁵ d. h. wenn wir von Vergangenheit (»ist gewesen«), Gegenwart (»ist«) und Zukunft (»im Kommen«) sprechen.

2 Ausgangslage: Anfang der Problematik (System des transscendentalen Idealismus und Freiheitsschrift)

Schon im Jahr 1800 behauptete Schelling im *System des transscendentalen Idealismus*, dass die Geschichte »eine fortgehende, allmählich sich enthüllende Offenbarung des Absoluten« sei (SW I/3, 603), d. h. die Geschichte bezieht sich auf keinen bloßen Bericht der verschiedenen Stufen der fortgehenden Entfaltung des Absoluten. Die Geschichte ist noch nicht eine bloße Erzählung der Ereignisse oder der

³ Schellings Texte werden zitiert nach den *Sämtlichen Werke*, hrsg. v. K. F. A. Schelling, Stuttgart und Augsburg 1856 ff. Zitiert mit Reihen-, Band-, und Seitenangabe. Beispiel: SW I/7, 356. Die *Weltalter* werden zitiert nach: Schöter, M (Hrsg.): Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling: *Die Weltalter. Fragmente. In den Urfassungen von 1811 und 1813* (Schelling Werke, Münchener Jubiläumsdruck, Nachlaßband). München: 1946, (=WA).

⁴ Heidegger, Martin: »Kants These über das Sein«. *Wegmarken*. Vittorio Klostermann. Frankfurt a. M.: 2004. In *Gesamtausgabe* I. Abt.: Veröffentlichte Schriften 1910–1976. Band 9 (= GA 9): *Wegmarken*. Frankfurt a. M.: 2004. S. 450 ff.

⁵ Ibid. S. 445.

Begebenheiten, sondern die Geschichte ist selbst die Folge zweier Elemente (SW II/1, 235); eine Folge, in der das Absolute sich öffnet und sich selbst erzeugt und in der das Absolute sich selbst erzählt, bzw. die Geschichte des Absoluten ist keine äußerliche Erzählung, sondern die innerliche Tat des Erzählens, mit der das Absolute bewusst wird. Wenn Schelling 1800 sagt, dass man in der Natur »die Odyssee des Geistes [...] erkennen« könne (SW I/3, 628), so ist diese Odyssee der Weg einer Suche-nach-sich-Selbst des Geistes, der neun Jahre später in der *Freiheitsschrift* (1809) zum Kreuzweg des Absoluten wird, weil Gott, absolut betrachtet (vgl. I/7, 358), ein Leben ist und »Alles Leben [...] hat ein Schicksal, und ist dem Leiden und Werden untertan.«⁶ Leiden und Werden. Es ist klar, dass es zwischen den beiden Schriften (*System* und *Freiheitsschrift*) eine Entwicklung des Schellingschen Denkens gibt, und dass Schelling hier auf verschiedenen Feldern arbeitet. Wichtig ist jedoch diese Idee der Suche, die die »Bewegung« des Absoluten mit sich bringt. Ab 1809 können wir diese Suche als Entfaltung verstehen: für Schelling sind sowohl die Natur als auch die Geschichte Momente der Entfaltung Gottes, von der Unbewusstheit bis zum absoluten Selbstbewusstsein, von der Nacht der Vergangenheit bis zur Zukunft der Offenbarung.

Auch in der *Freiheitsschrift* tritt das große Thema der *Weltalter* (d. h. die Geschichtlichkeit des Absoluten) in den Vordergrund und sie gibt uns einen Schlüssel für dieses an die Hand: ich beziehe mich auf den Begriff »*Ungrund*«. Schon im Jahr 1795 in der Schrift *Vom Ich* benutzt Schelling zum ersten Mal diesen Begriff, aber hier wird er noch in einem anderen Kontext benutzt: Mit ihm meint Schelling den letzten Punkt der Realität an dem alles hängt und »in dem und durch welches alles, was da ist, zum Daseyn, alles, was gedacht wird, zur Realität, und das Denken selbst zur Form der Einheit und Unwandelbarkeit gelangt.«⁷ Dabei stellt sich der *Ungrund* als ursprünglicher Grund der Realität vor, bzw. kann der *Urgrund* als eine »erste Stufe« des Absoluten verstanden werden, eines Absoluten, das das Unbedingte ist. Wie Schelling in *Vom Ich* behauptet: »Unbedingt [...] ist das, was gar nicht zum Ding gemacht ist, gar nicht zum Ding werden kann«,⁸ d. h. man kann dem Unbedingten kein Prädikat geben, weil es kein Ding oder kein Objekt ist. Fast 15 Jahre später ist der *Ungrund* in der *Freiheitsschrift* die Prädikatlosigkeit,⁹ aber es gibt ein neues Element: *Ungrund* ist hier auch *Urgrund*: »Was wir in der ersten Beziehung annehmen, haben wir bereits erklärt: es muß vor allem Grund und vor allem Existirenden, also überhaupt vor aller Dualität, ein Wesen seyn; wie können wir es anders nennen als den *Urgrund* oder vielmehr *Ungrund*?«¹⁰ Dieses Präfix »Ur-« führt das Element der Geschichtlichkeit ins Innere des Absoluten ein.

⁶ SW I/, S. 403.

⁷ SW I/, S. 162.

⁸ SW I/, S. 166.

⁹ SW I/7, 406–407. Der *Ungrund* als Indifferenz ist »nicht ein Produkt der Gegensätze, noch sind sie implicite in ihr enthalten, sondern sie ist ein eignes von allem Gegensatz geschiedenes Wesen, an dem alle Gegensätze sich brechen, das nichts anderes ist als eben das Nicht- seyn derselben, und das darum auch kein Prädicat hat als eben das der Prädicatlosigkeit, ohne daß es deßwegen ein Nichts oder ein Unding wäre«.

¹⁰ Vgl. SW I/, S. 406.

»Ur« hat auf Althochdeutsch den Sinn von »Äußerlichkeit« («*aus*») aber auch von »Herkunft« («*von – her*»).¹¹ In der *Freiheitsschrift* hat es diese Bedeutung und der *Urgrund* kann als erste Stufe der Entfaltung Gottes verstanden werden. Urgrund ist das ursprüngliche Eine, das alles in sich hat. Er ist das Eingewickelte: *deus implicitus*. Als Antwort auf Jacobis Kritik behauptet Schelling, dass alle »Entwicklung Einwickelung voraussetzt«. ¹² Und auch in den *Stuttgarter Privatvorlesungen* behauptet Schelling: »Alles lebendige Daseyn fängt von Bewußtlosigkeit an, von einem Zustande, worin noch alles ungetrennt beisammen ist, was sich hernach einzeln aus ihm evolvirt; es ist noch kein Bewußtseyn mit Scheidung und Unterscheidung da. Ebenso fängt auch das göttliche Leben an. Es enthält alles in sich selbst«. ¹³ Mit dieser Bewegung kann Gott er selbst sein bzw. er kann die Einheit, die er in sich selbst hat, erreichen. Dafür teilt sich der Ungrund – das Eine – in die zwei gleichen ewigen Anfänge, um die Einheit zu erreichen; eine Einheit, die der Ungrund allein nicht sein konnte, d. h., ausgehend von einem ursprünglichen Einen (*Ungrund*) erhalten wir zwei (Grund der Existenz/ Existenz)¹⁴, damit am Ende des Prozesses die höchste Einheit stehen kann.

Der Grund in Gott ist das Dunkle, Begierde, Wille, Sehnsucht, aber das Wesen, sofern es existiert, ist das Licht, das expandieren möchte. Die ursprüngliche Gottheit biegt sich auf sich selbst zurück, sie macht eine reflexive Bewegung: auf diese Weise kann Er sich selbst sehen und Er kann sich selbst in seinem Ebenbilde erblicken. Diese Vorstellung ist das erste, worin Gott, absolut betrachtet, verwirklicht ist. ¹⁵ Das ist der Beginn der Entfaltung des Gottes. In dieser Entfaltung kämpfen zwei Kräfte: eine, die zusammenziehend ist, und eine andere, die expansiv ist. Auf diese Weise können wir die Entfaltung Gottes in der *Freiheitsschrift* finden. Hier haben wir diese dreigeteilte Struktur:

Erste Stufe	Urgrund (Eines)	Zusammenziehende (oder Contractive) Urkraft
Zweite Stufe	Fortgehende Entfaltung	Kampf der Kräfte (contractive und expansive)
Dritte Stufe	Liebe (Einheit) / Offenbarung Gottes	Die expansive Spende (Überwindung der Negativität und Sieg des Lichtes)

¹¹ Vgl. Grimm, J. – Grimm, W.: *Das deutsche Wörterbuch*. 16 Bde. [in 32 Teilbänden]. Leipzig: 1854–1960. <http://germazope.uni-trier.de/Projects/WBB/woerterbuecher>. Dieser Sinn erscheint zum Beispiel noch in »Ursprung«.

¹² SW I/8, 78 (*Schellings Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen*). Vgl. Schelling: *Die Weltalter. Fragmente. In der Urfassungen von 1811 und 1813*, op. cit. 23; 64.

¹³ SW I/, S. 432 ff.

¹⁴ SW I/7, 357: »Die Naturphilosophie unsrer Zeit hat zuerst in der Wissenschaft die Unterscheidung aufgestellt zwischen dem Wesen, sofern es existirt, und dem Wesen, sofern es bloß Grund von Existenz ist.«

¹⁵ SW I/, S. 361.

Am Anfang steht der Urgrund als Eines aber auch als eine Zeit außer der Zeit, d. h. als eine absolute Vergangenheit. Am Ende des Prozesses können wir die Vollendung des Werdens, d. h. die Offenbarung Gottes als Einheit finden (»mit Einem Wort die Liebe, die Alles in Allem ist«¹⁶): das ist die Zukunft. Und unterwegs zieht sich der Kreuzweg Gottes mit den verschiedenen Zeitaltern, die Schelling im Reich der Geschichte sieht: die Gegenwart.

3 Das Projekt der Weltalter und die drei »Extasen der Zeit«

Das Projekt der *Weltalter* hat auch diese Struktur aber die drei Stufen erscheinen explizit als »Extasen der Zeiten«. Bei Schelling ist die Zeit keine lineare Reihe. Die drei Epochen haben keine mechanische Verbindung weil sie in einer dynamischen Spannung der Kräfte stehen. »Ein Anfang der Zeit ist also undenkbar, wenn nicht gleich eine ganze Masse als Vergangenheit, eine andre als Zukunft gesetzt wird; denn nur in diesem polarischen Auseinanderhalten entsteht jeden Augenblick die Zeit«. ¹⁷ Das Problematische ist nicht das Absolute in sich selbst, in seiner Lauterkeit, sondern seine Äußerung, sein Werden selbst: in den *Weltaltern* erzählt Schelling die Geschichte eines Absoluten im Werden, die Geschichte eines Prozesses, der die Entfaltung eines Lebens erzählt. Die Vergangenheit – sagt Schelling – wird gewusst, das Gegenwärtige wird erkannt und die Zukunft wird geahndet. ¹⁸ Und nur »Das Gewußte wird erzählt«. Die Abfolge: das Gewusste, das Erkannte und das Geahndete, zeigt schon die grundsätzliche Polarität zwischen Vergangenheit und Zukunft.

Die Vergangenheit oder die Nacht der Unbewusstheit

Der Urgrund als zusammenziehende Kraft wird in den *Weltaltern* Vergangenheit. In der Hinsicht behauptet Schelling 1811: »Ein jeder erkennt an, daß die Kraft der Zusammenziehung der eigentlich wirkende Anfang jedes Dings ist.« ¹⁹ Schelling zeigt sich hier von Jakob Böhme beeinflusst. Der deutsche Theosoph sprach über einen *deus absconditus* oder *implicitus*, der *explicitus* werden muss. Schelling sagt: »Ich setze Gott als Erstes und als Letztes, als A und als Ω , aber als A ist er nicht, was er als das Ω ist, und inwiefern er nur als dieses – Gott sensu eminenti ist, kann er nicht auch als jenes Gott in dem nämlichen Sinne seyn, noch, aufs strengste genommen, Gott genannt werden, es wäre denn, man sagte ausdrücklich, der *unentfaltete* Gott, Deus implicitus, da er als Ω Deus explicitus ist.« ²⁰ Anders ausgedrückt: mit dieser Bewegung macht Gott sich selbst. ²¹ Auf diese Weise ist die Vergangenheit die ursprüngliche Dunkelheit, die Nacht der Unbewusstheit dieses

¹⁶ SW I/7, 408. Vgl. I, Cor. 15, 28: »Damit Gott alles in allem sei«.

¹⁷ Cf. Schelling: *Die Weltalter. Fragmente. In der Urfassungen von 1811 und 1813* (=W), S. 75.

¹⁸ SW I, S. 199.

¹⁹ W 50.

²⁰ SW I/8, 81

²¹ SW I/, S. 432 ff.

Gottes, der Kraft des Zurückziehens und deshalb kann die Vergangenheit als Erste Potenz oder als Kontraktion verstanden werden: »Dieß ist die ewige Kraft und Stärke Gottes, daß er sich selbst verneint, sein Wesen verschließt und in sich selbst zurücknimmt. In diesem Akt ist die verneinende Kraft das einzige Offenbare von Gott, das eigentliche Wesen aber das Verborgene; das Ganze verhält sich daher als A, das auch außen B ist = (A=B) [...] So ist nach den ältesten Lehren allgemein die Nacht nicht das oberste Wesen, sondern das erste.«²² Die Vergangenheit ist der Anfang der Entfaltung Gottes und die fortgehende Entfaltung ist der Prozess seiner Äußerung, seiner Offenbarung.

Die Vergangenheit hat einen ontologischen und wesentlichen Sinn: sie ist immer da, sie ist das ewige *potentia: tò tì ên êtnai (quod quid erat esse*. In den *Weltaltern* sagt Schelling: »Alles, was uns umgibt, weist an eine unglaublich hohe Vergangenheit zurück [...] Wir sehen eine Reihe von Zeiten, von denen je eine der andern folgte und immer die folgende die vorhergehende zudeckte; nirgends zeigt sich etwas Urprüngliches, eine Menge nach und nach angelegter Schichten, die Arbeit von Jahrtausenden muß hinweggenommen werden, um endlich auf den Grund zu kommen.«²³ D. h. die Vergangenheit ist die Basis des ganzen Prozesses, bzw. Sie ist die nie aufgehende Latenz: »Das Tiefste und Unterste also – sagt Schelling in 1815 –, das aus jener Unaussprechlichkeit herausgesetzt und offenbar wird, ist jene Kraft des Anfangs, die das Wesen an- oder in sich zieht und ins Verborgene zurückdrängt. Der Grundtext der Schrift nennt Himmel und Erde die Ausbreitung der göttlichen Stärke, andeutend damit, die ganze sichtbare Welt habe einst in jener Verneinung gelegen, und sey nur durch eine spätere Entfaltung aus ihr hervorgehoben worden. Aber eben darum liegt sie noch immer in ihr, noch jetzt ist jene ursprüngliche Verneinung die Mutter und Säugamme der ganzen uns sichtbaren Welt [...] Jene Kraft des Anfangs also ins Aussprechliche und Aeussere gesetzt, ist der Urkeim der sichtbaren Natur, aus dem sie in der Folge der Zeiten entfaltet worden.«²⁴

Die Gegenwart oder der Weg der Bewusstseinsbildung

Das Werden bringt ein »woher« und ein »wohin« mit sich: d. h. eine Herkunft, die auf die Vergangenheit weist und ein Ziel, das auf die Zukunft zeigt. Das Resultat dieser Spannung und dieser Polarität ist die Gegenwart. Dabei ist die Gegenwart der Kampf zwischen zwei Epochen, die Folge eines immer unauslöschlichen Gegensatzes, der zeitliche Ereignisse erzeugt. Die Gegenwart ist keine »Masse« der Zeit, sondern der Weg der Bewusstseinsbildung von der Nacht der Vergangenheit bis zur Zukunft der absoluten Bewußtheit, die Zeit der Dialektik. Auf diese Weise ist die Gegenwart die Zeit der Erwartung. Die Vergangenheit liegt noch im Grunde: »Darum hat alles Bewußtseyn das Bewußtlose zum Grund, und eben im Bewußt-

²² SW I/, S. 223.

²³ W 11–12.

²⁴ SW I/, S. 243.

werden selbst wird es von dem, das sich bewußt wird, als Vergangenheit gesetzt«. ²⁵ Deshalb bezeichnet die Gegenwart keinen »Jetzt-Punkt«.

Die zweite Potenz ist hier das Licht: die expansive Kraft, die gegen die Kontraktion kämpft. Als Resultat dieses Kampfes finden wir die dialektische Entfaltung des Systems. Diese Zeit ist die Bewusstseinsbildung.

Die Zukunft oder die absolute Bewusstheit: die Philosophie der Offenbarung

Die Zukunft ist die Zeit der Offenbarung Gottes: das Kommende, das wir nur ahnen können. Für Schelling hat die Zukunft in sich das Rätsel einer Ankunft. *Finitis viarum Dei*. Alles in allem. Von der absoluten Vergangenheit (Unbewußtheit) bis zur Zukunft der Offenbarung (absolute Bewußtheit) macht Gott sich selbst. Diese Zeit ist die Zeit der Wiederherstellung, die Zeit des Geistes, die Zeit der Offenbarung. Das Absolute ist kein Anfangspunkt, sondern die Vollendung der Entfaltung. Das Werden des Absoluten ist der Weg Gottes – bzw. der Kreuzweg – bis zu seinem absoluten Bewusstsein: »weil Gott – sagt Schelling im Jahr 1809 – ein Leben ist, nicht bloß ein Seyn. Alles Leben aber hat ein Schicksal, und ist dem Leiden und Werden unterthan. Auch diesem also hat sich Gott freiwillig unterworfen, schon da er zuerst, um persönlich zu werden, das Licht und die finstre Welt schied. Das Seyn wird sich nur im Werden empfindlich. Im Seyn freilich ist kein Werden; in diesem vielmehr ist es selber wieder als Ewigkeit gesetzt; aber in der Verwirklichung durch Gegensatz ist nothwendig ein Werden«. ²⁶ *Revelatio sub contrario*. Hier erscheint die dritte Potenz: ob die erste Potenz die Schwere oder die Kontraktion ist und zweite das Licht, ist die dritte Potenz der Organismus, die Vollendung der Entfaltung. Auf diese Weise sagt Schelling in der Philosophie der Mythologie über dieser Vollendung: »[...] es ist ein Organismus, es ist ein System von Zeiten, in das sich uns die Geschichte unseres Geschlechtes einschließt; jedes Glied dieses Ganzen ist eine eigene selbständige Zeit, die durch eine nicht bloß vorhergegangene, sondern eine von ihr abgesetzte und wesentlich verschiedene begrenzt ist, bis auf die letzte, welche keiner Begrenzung mehr bedarf, weil in ihr keine Zeit (nämlich keine Folge von Zeiten) mehr weil sie eine relative Ewigkeit ist«. ²⁷ Am Ende der Entfaltung ist Gott offenbar und die ganze Entfaltung vollendet. Dabei hat die Struktur in den Weltaltern drei Teilen:

²⁵ SW I/8, 262. Vgl. SW I/7, 359–360 »Nach der ewigen That der Selbstoffenbarung ist nämlich in der Welt, wie wir sie jetzt erblicken, alles Regel, Ordnung und Form; aber immer liegt noch im Grunde das Regellose, als könnte es einmal wieder durchbrechen, und nirgends scheint es, als wären Ordnung und Form das Ursprüngliche, sondern als wäre ein anfänglich Regelloses zur Ordnung gebracht worden. Dieses ist an den Dingen die unergreifliche Basis der Realität, der nie aufgehende Rest, das, was sich mit der größten Anstrengung nicht in Verstand auflösen läßt, sondern ewig im Grunde bleibt«.

²⁶ SW I, S. 403.

²⁷ SW II/1, 235. *Einleitung in die Philosophie der Mythologie*. Zehnte Vorlesung.

Erste Stufe	Vergangenheit	Erste Potenz
Zweite Stufe	Gegenwart	Zweite Potenz
Dritte Stufe	Zukunft/Offenbarung Gottes	Dritte Potenz

Mit dieser Perspektive können wir die Entwicklungslinie des Schellingschen Denkens finden, und wir können auch behaupten, dass seine Philosophie keine »Philosophie im Werden« ist, sondern vielmehr eine Philosophie, deren Thema »das Werden« ist. Und dessen Struktur der Form einer Dreiheit folgt.

Literaturverzeichnis

- Grimm, J. – Grimm, W.: *Das deutsche Wörterbuch*. 16 Bde. [in 32 Teilbänden]. Leipzig: 1854–1960. <http://germazope.uni-trier.de/Projects/WBB/woerterbuecher>
- Heidegger, Martin: »Kants These über das Sein«. *Wegmarken*. Frankfurt a. M.: 2004. In *Gesamtausgabe* I. Abt.: Veröffentlichte Schriften 1910–1976. Band 9 (= GA 9): *Wegmarken*. Frankfurt a. M.: 2004.
- Lanfranconi, A.: *Krisis. Eine Lektüre der »Weltalter« – Texte F. W. J. Schelling*. Stuttgart: 1992.
- Schelling, F. W. J.: *Sämmtliche Werke*, hrsg. v. K. F. A. Schelling. Stuttgart und Augsburg: 1856 ff.
- Schöter, M (Hrsg.): Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling: *Die Weltalter. Fragmente. In den Urfassungen von 1811 und 1813* (Schelling Werke, Münchener Jubiläumsdruck, Nachlaßband). München: 1946.
- Carrasco-Conde, Ana: *La limpidez del mal. El mal y la historia en la filosofía de F. W. J. Schelling*. Madrid: 2013.

Putnams anticartesianischer Schritt in die Paradoxie

Warum Gehirne im Tank mit »Ich bin kein Gehirn im Tank« etwas Wahres sagen

Matthias Wunsch

Der Untertitel meines Vortrags weist darauf hin, dass die Gehirne im Tank, von denen Hilary Putnams berühmtes Gedankenexperiment handelt, mit »Ich bin kein Gehirn im Tank« etwas Wahres sagen. Das ist offenbar paradox. Im Folgenden werde ich die Bedeutung dieser Paradoxie für das erkenntnistheoretische Problem des epistemologischen Skeptizismus herausstellen. Mein Ziel dabei ist nicht, eine definitive Entscheidung über die Frage herbeizuführen, ob wir Gehirne im Tank sind; vielmehr geht es mir darum, die mögliche Produktivität von Paradoxien am Beispiel von Putnams Argumentation zu exemplifizieren. Ich werde so vorgehen, dass ich in einem ersten Schritt Putnams Konzeption der Gehirne im Tank mit Descartes' Täuschergott-Szenario vergleiche. Putnam, so wird sich zeigen, deutet die epistemischen Eckdaten seiner Geschichte auf ganz andere Weise, als es Descartes tun würde. Das liegt an seiner, von Saul Kripke inspirierten, kausalen Theorie der Referenz, die ich im zweiten Schritt vorstellen werde. Auf dieser Grundlage lässt sich dann drittens erläutern, warum Gehirne im Tank mit »Ich bin kein Gehirn im Tank« etwas Wahres sagen. Welche Konsequenzen sich aus dieser Paradoxie für den epistemologischen Skeptizismus ziehen lassen, werde ich dann im vierten und letzten Schritt zeigen.

I Descartes' Täuschergott-Szenario und Putnams »Gehirne im Tank«

Sie alle kennen die Geschichte vom *genius malignus*, vom bösen Täuschergott, die Descartes uns in seinen *Meditationen über die Erste Philosophie* am Ende der »Ersten Meditation« erzählt. »Ich will also annehmen, daß nicht der allgütige Gott, der die Quelle der Wahrheit ist, sondern ein ebenso böser wie mächtiger und listiger Geist all sein Bestreben darauf richtet, mich zu täuschen; ich will glauben, daß der Himmel, die Luft, die Erde, die Farben, die Gestalten, die Töne und alles

außerhalb von uns nur das Spiel von Träumen sei, durch die er meiner Leichtgläubigkeit nachstellt. Mich selbst will ich so ansehen, als hätte ich keine Hände, keine Augen, kein Fleisch, kein Blut noch irgendeinen Sinn, sondern daß ich mir dies bloß einbildete.«¹

Descartes wird von dieser Vorstellung auch noch am nächsten Tag verfolgt. Denn zu Beginn der »Zweiten Meditation« heißt es: »Die gestrige Meditation hat mich in so mächtige Zweifel gestürzt, daß ich sie nicht mehr loswerden kann [...]. Ich nehme also an, alles, was ich wahrnehme, sei falsch; ich glaube, daß nichts von alledem jemals existiert habe, was mir mein trügerisches Gedächtnis vorführt. Ich habe überhaupt keine Sinne; Körper, Gestalt, Ausdehnung, Bewegung und Ort sind Chimären.«² Aus Descartes' Sicht würde also jemand, der in der beschriebenen Weise systematisch getäuscht wird, beispielsweise behaupten »Der Himmel ist bewölkt« oder »Vor mir steht ein Baum«. Er würde damit genau die Überzeugungen ausdrücken, die auch ich (sofern ich keinerlei systematischer Täuschung unterworfen bin) mit diesen Sätzen ausdrücke. Seine und meine Behauptungen hätten auch dieselben Wahrheitsbedingungen; der Unterschied bestünde jedoch darin, dass diese Bedingungen in seinem Fall *nicht* erfüllt wären. Denn in der Welt, von der das Täuschergott-Szenario handelt, gibt es anders als in meiner Welt keinen Himmel, und keine Bäume. Seine Überzeugungen wären daher falsch, während sie in meinem Fall wahr sind. Ihre Dramatik erhält die Situation offenbar dadurch, dass *ich* jetzt und mein ganzes Leben lang in seiner Situation, also Opfer des *genius malignus* sein könnte, ohne es zu merken. Ich würde meine Überzeugungen mit genau denselben Gründen rechtfertigen, wie jemand, der keinerlei systematischer Täuschung unterworfen ist. Aber diese Gründe wären genauso falsch wie meine sonstigen Überzeugungen.

Möglichkeiten wie die, dass ich durchgehend und systematisch Opfer eines bösen Täuschergottes sein könnte, werden manchmal als *skeptische Hypothesen* bezeichnet. Allgemein gesagt, stehen skeptische Hypothesen für hypothetische Erkenntnissituationen, die sich durch drei Merkmale beschreiben lassen:³

- Die Überzeugungen, die eine Person in ihrer wirklichen Erkenntnissituation hat, sind mit denen identisch, die sie in der hypothetischen Erkenntnissituation hätte.
- In der hypothetischen Erkenntnissituation würde die Person ihre Überzeugungen auf dieselbe Weise rechtfertigen (d. h. mit denselben »Äußerungen«) wie in der wirklichen Erkenntnissituation.
- Alle Überzeugungen dieser Person – zumindest diejenigen, die sich auf die äußere Welt beziehen sollen – wären in der hypothetischen Erkenntnissituation falsch.

¹ René Descartes, *Meditationes de Prima Philosophia/ Meditationen über die Erste Philosophie*. Lateinisch/ Deutsch. Übersetzt und herausgegeben von Gerhard Schmidt. Stuttgart: 1986, S. 73.

² *Ibid.*, S. 77.

³ Vgl. Marcus Willaschek, *Der mentale Zugang zur Welt. Realismus, Skeptizismus und Intentionalität*. Frankfurt a. M.: 2003, S. 98.

In Descartes' Geschichte des bösen Täuschergottes lassen sich die drei genannten Merkmale einer skeptischen Hypothese offenbar ohne weiteres wiederfinden.

Das Täuschergott-Szenario ist eines der philosophischen Vorbilder für das von Hilary Putnam stammende Gedankenexperiment der Gehirne im Tank.⁴ Putnam erzählt diese Geschichte, die ich hier zitieren möchte, im ersten Kapitel seines Buchs *Vernunft, Wahrheit und Geschichte*: »Man stelle sich vor, ein Mensch (du kannst dir auch ausmalen, daß du selbst es bist) sei von einem bösen Wissenschaftler operiert worden. Das Gehirn dieser Person (dein Gehirn) ist aus dem Körper entfernt worden und in einen Tank mit einer Nährlösung, die das Gehirn am Leben erhält, gesteckt worden. Die Nervenenden sind mit einem superwissenschaftlichen Computer verbunden worden, der bewirkt, daß die Person, deren Gehirn es ist, der Täuschung unterliegt, alles verhalte sich völlig normal. Da scheinen Leute, Gegenstände, der Himmel usw. zu sein, doch in Wirklichkeit ist alles, was diese Person (du) erlebt, das Resultat elektronischer Impulse, die vom Computer in die Nervenenden übergehen. Der Computer ist so gescheit, daß, wenn diese Person ihre Hand zu heben versucht, die Rückkopplung vom Computer her bewirkt, daß sie ›sieht‹ und ›fühlt‹, wie die Hand gehoben wird. Darüber hinaus kann der böse Wissenschaftler durch Wechsel des Programms dafür sorgen, daß sein Opfer jede Situation oder Umgebung nach dem Willen des bösen Wissenschaftlers ›erlebt‹ (bzw. halluziniert). Er kann auch die Erinnerung an die Gehirnoperation auslöschen, so daß das Opfer den Eindruck hat, immer schon in dieser Umwelt gelebt zu haben. Dem Opfer kann es sogar so scheinen, daß es dasitzt und diese Worte hier liest, die von der amüsanten, doch ganz absurden Annahme handeln, es gebe einen bösen Wissenschaftler, der den Leuten die Gehirne herausoperiert und sie in einen Tank mit einer Nährlösung steckt, durch die die Gehirne am Leben erhalten werden. Die Nervenenden sollen mit einem superwissenschaftlichen Computer verbunden sein, der bewirkt, daß die Person« ... usw.⁵

Putnam erweitert diese Erzählung in der Folge noch um die Annahme, dass alle Menschen Gehirne in einem Tank sind. »Der böse Wissenschaftler müsste freilich draußen sein – oder etwa nicht? Vielleicht gibt es keinen bösen Wissenschaftler«,⁶ vielleicht besteht das Universum bloß aus automatischen Apparaturen, die Tanks mit Gehirnen in ihrer Obhut haben. – Mit dieser Erweiterung der Erzählung ist man ungefähr bei dem Szenario des Spielfilms »Matrix«.⁷ Die letzte Ausbaustufe der Geschichte, von der ich hier auch ausgehen möchte, besteht darin, dass wir uns vorstellen sollen, »daß die automatischen Apparate durch so etwas wie einen kosmischen Zufall entstanden sein sollen (oder vielleicht auch, daß sie immer schon existiert haben).«⁸

⁴ Ich sage: *eines* der philosophischen Vorbilder, weil sich auch in Platons Höhlengleichnis Elemente ausmachen lassen, an die Putnams Geschichte der Gehirne im Tank anknüpft.

⁵ Hilary Putnam, *Vernunft, Wahrheit und Geschichte* (1981), Frankfurt a. M.: 1982, S. 21.

⁶ *Ibid.*, S. 22.

⁷ Bei »Matrix« sind es nicht Gehirne, sondern Menschen, die eingetankt sind; und es gibt einige Menschen, die nicht eingetankt sind. Diese beiden Abweichungen ermöglichen die Dynamik, die der Film entfaltet.

⁸ Putnam, *Vernunft, Wahrheit und Geschichte*, S. 29.

Die Möglichkeit, die durch diese Geschichte sinnfällig wird, ist, dass wir Gehirne im Tank sein könnten, das heißt, eine Welt bewohnen, deren einzige Gegenstände Gehirne im Tank und Laboratorien mit Computern sind, die so programmiert sind, dass sie die Gehirne auf die eben beschriebene Weise stimulieren. Putnam *scheint* mit seinem Szenario also eine skeptische Hypothese in dem genannten Sinn darstellen zu wollen. Die Betonung liegt auf ›scheint‹; denn ich denke, er selbst würde bestreiten, dass das von ihm skizzierte Szenario die drei genannten Charakteristika erfüllt. Wie wir sehen werden, ergibt sich daraus ein diametraler Gegensatz zwischen Putnams Position und derjenigen Descartes'. Aus Descartes' Sicht würde jemand, der systematisch und universell getäuscht wird, mit dem Satz ›Vor mir steht ein Baum‹ *dieselbe* Überzeugung formulieren, wie jemand, der keiner solchen Täuschung ausgesetzt ist. Denn aus der Innenperspektive, so würde hier das Argument lauten, besteht kein Unterschied zwischen beiden. Putnam zufolge aber formulieren ein universell Getäuschter und ich (sofern ich nicht in dieser Situation bin) mit ›Vor mir steht ein Baum‹ *verschiedene* Überzeugungen. Unsere ›Äußerungen‹ hätten daher auch verschiedene Wahrheitsbedingungen. Ihre Wahrheitswerte allerdings wären Putnam zufolge in der Regel identisch. Das heißt, ein Gehirn im Tank würde mit ›Vor mir steht ein Baum‹ meist etwas Wahres ›sagen‹, während es aus Descartes' Sicht ganz falsch liegen würde.⁹

Ich denke, dass Putnams Sichtweise in weit größerem Maße erläuterungsbedürftig ist als die Cartesische. Meines Erachtens liegt das daran, dass unser alltägliches Bild von uns als Wissenssubjekten stärker durch cartesianische Merkmale geprägt ist, als uns klar ist. Diese Prägung ist so stark, dass die Auffassung, dass ein Gehirn im Tank mit seiner Äußerung ›Vor mir steht ein Baum‹ etwas Wahres sagt, geradezu paradox anmutet. Wie ich noch zeigen werde, liegt noch eine größere Paradoxie in der Linie von Putnams Überlegungen – eine Paradoxie, auf die der Untertitel meines Vortrags hinweist: Gehirne im Tank sagen mit ›Ich bin kein Gehirn im Tank‹ etwas Wahres.

Diese Paradoxie – das scheint mir hier der für das Tagungsthema ›Paradoxien im Denken des Selbst‹ zentrale Punkt zu sein –, ist nicht einfach nur eine verstörende Merkwürdigkeit, sondern *produktiver* Art. Denn dem Anspruch nach verheißt sie eine philosophische Zurückweisung des epistemologischen Skeptizismus, an der Descartes offenkundig gescheitert war.

2 Putnams kausale Theorie der Referenz

Im Hintergrund der genannten Paradoxien steht bei Putnam eine bestimmte Konzeption der Bezugnahme, die meist als ›Kausale Theorie der Referenz‹ (KTR) be-

⁹ Der Ausdruck ›sagen‹ ist oben in Anführungszeichen gesetzt, weil einem Gehirn im Tank die Mittel fehlen, um etwas zu sagen. Seine Aktivität würde zum Sagen (ohne Anführungszeichen) des genannten Satzes führen, wenn das Gehirn auf normale Weise Organ eines normalen Menschen wäre. Im Folgenden werde ich jedoch wie schon im Untertitel des Aufsatzes der Einfachheit halber auf die Anführungszeichen bei ›sagen‹, ›Äußerung‹ etc. verzichten.

zeichnet wird. Es wird daher erforderlich sein, diesen Hintergrund etwas aufzuklären.

Die Grundzüge einer KTR wurden von Saul Kripke in *Name und Notwendigkeit* entwickelt, und zwar für Eigennamen.¹⁰ Der *kritische* Grundgedanke der Konzeption ist, dass Eigennamen nicht aufgrund des deskriptiven Gehalts, den ich mit ihnen verknüpfe, Bezug nehmen. Denn mit dem Namen »Albert Einstein« nehme ich auch dann eindeutig auf Einstein Bezug, wenn ich lediglich weiß, dass er ein Physiker war, oder irrtümlich glaube, dass er die Atombombe erfunden hat. In der Fassung Putnams, der an Kripke anschließt, lautet die zentrale Überlegung, dass das Wissen eines Individuums, das einen Eigennamen verwendet, keineswegs die Referenz dieses Namens festzulegen braucht. Die Referenz wird vielmehr durch die Tatsache festgelegt, dass der individuelle Zeichenverwender mit anderen »kausal verbunden« ist, das heißt mit anderen in Kooperation steht oder stand, die den Namensträger identifizieren konnten. In diesem Sinn schließt ein referierender Gebrauch des Eigennamens »die Existenz einer Kausalkette bestimmter Art ein, die denjenigen, der Namen verwendet (und das bestimmte Ereignis der Verwendung des Namens) mit dem Träger des Namens verbindet.«¹¹

Putnam hat Kripkes KTR auch auf andere Ausdrücke als Eigennamen ausgeweitet. Seine ursprüngliche Motivation dafür war wissenschaftstheoretischer Art. Aus Sicht einer nicht-revisionären Wissenschaftstheorie liegt es Putnam zufolge auf der Hand, dass es in der Wissenschaftsentwicklung »aufeinanderfolgende Theorien über *dieselben* Dinge gibt: über Wärme, über Elektrizität, über Elektronen und so fort; und das schließt ein, Ausdrücke wie ›Elektrizität‹ als *trans-theoretische* Termini zu behandeln [...], das heißt als Termini, die in verschiedenen Theorien dieselbe Referenz haben.«¹² Wäre es so, dass die Referenz eines solchen Ausdrucks durch den deskriptiven Gehalt, der ihm in einer bestimmten Theorie zukommt, festgelegt wird, dann würde sich regelmäßig die Situation ergeben, dass wir aus der Sicht einer neueren Theorie sagen müssten, dass der Ausdruck der älteren Theorie gar nichts bezeichnet. Unsere heutige Theorie von Elektronen, so ein Beispiel Putnams, wäre dann keine bessere oder auch nur eine andere Theorie von Elektronen als jene, die Bohr 1911 vertreten hat, sondern seine Theorie wäre *gar keine* Theorie von Elektronen gewesen. Doch mit einer Theorie der Referenz, die eine solche Konsequenz hat, kann etwas nicht stimmen. Anders gesagt, eine akzeptable Konzeption der Referenz muss Raum dafür lassen, dass (um im Beispiel zu bleiben) »Bohr auf Elektronen referiert [hat], als er das Wort ›Elektron‹ benutzte, ungeachtet der Tatsache, daß einige seiner Überzeugungen über Elektronen falsch waren.«¹³

¹⁰ Saul A. Kripke, *Name und Notwendigkeit* (1972, 1980), Frankfurt a. M.: 1981.

¹¹ Hilary Putnam, »Erklärung und Referenz« (1973), in: ders., *Von einem realistischen Standpunkt. Schriften zu Sprache und Wirklichkeit*, herausgegeben, eingeleitet und übersetzt von Vincent C. Müller. Reinbek bei Hamburg: 1993, S. 36 (beide Zitate).

¹² Putnam, »Erklärung und Referenz«, S. 28; vgl. Hilary Putnam, »Die Bedeutung von ›Bedeutung‹« (1975), Frankfurt a. M.: ³2004, S. 50.

¹³ Putnam, »Erklärung und Referenz«, S. 29. Für unsere gegenwärtige Theorie von Elektronen gilt selbstverständlich dasselbe. Dass sie »sich sehr wahrscheinlich als ebenso ver-

Diese Überlegung hat genau die Grundrichtung, die schon mit Blick auf Eigennamen sichtbar wurde. Das im Rahmen einer bestimmten wissenschaftlichen Theorie verfügbare Wissen braucht den Bezug der Ausdrücke dieser Theorie ebenso wenig festzulegen wie vorher das individuelle Sprecherwissen den Bezug von Eigennamen.¹⁴ Aber wodurch wird der Bezug nun positiv festgelegt? Kripke hat darauf für Eigennamen die Antwort gegeben, dass deren Referenz in einer Art Taufsituation (durch eine hinweisende Benennung oder eine Beschreibung) festgelegt wird und anschließend kommunikativ von Sprecher zu Sprecher weitergegeben wird.¹⁵ Putnam zufolge bedeutet dies, dass »der Gebrauch von Eigennamen *gemeinschaftlich* ist. Jeder, der einen Eigennamen zur Referenz gebraucht, gehört in gewissem Sinn zu einer Gemeinschaft, die mit dem Träger des Namens ›Kontakt hatte«,¹⁶ das heißt dass zwischen dem Gebrauch des Namens und der Taufsituation bzw. dem Namensträger eine kausale Verbindung besteht.

Der für unseren Zusammenhang wichtige Punkt ist, dass Putnam eine KTR auch im Falle von *natural kind terms*, von natürlichen Prädikaten, für erforderlich hält. Grob gesagt, sind das Ausdrücke für Dinge, die man in der Natur findet, wie ›Wasser‹, ›Tiger‹, ›Luft‹ oder ›Baum‹. Natürliche Arten gelten näherhin als solche, die jeweils durch eine zugrundeliegende Struktur ausgezeichnet sind, wobei es als Sache der Naturwissenschaften angesehen wird, diese Strukturen zu identifizieren (und die Oberflächeneigenschaften der natürlichen Arten in Begriffen dieser Struktur zu erklären). Die interne Struktur von Wasser beispielsweise ist H₂O. Auch Putnam sieht in seiner Übertragung der Sichtweise Kripkes von Eigennamen auf natürliche Prädikate Einführungsereignisse vor. In diesen wird die Referenz eines natürlichen Prädikats angesichts einer Probe oder eines Beispiels festgelegt (einer Probe von Wasser etwa). Zur Extension des Ausdrucks, so die Idee, soll dann alles gehören, was dieselbe interne Struktur wie die Probe bzw. das Beispiel hat. Putnam nimmt auch Kripkes Gedanken auf, dass ein erfolgreicher referierender Gebrauch eines *natural kind terms* eine »kausale[] Verbindung meines Gebrauchs mit einem Einführungsereignis« einschließt.¹⁷

Um eine halbwegs umfassende KTR zu entwickeln, wäre sicher eine Reihe von Spezifikationen erforderlich. Für die Zwecke der Beurteilung des Szenarios der Gehirne im Tank kann darauf jedoch verzichtet werden. Aus der Gesamtheit der Überlegungen, die zu Putnams KTR gehören, kommt es in diesem Kontext nur auf einen einzigen Punkt an: Das Bestehen einer kausalen Verbindung zwischen der Verwendung eines natürlichen Prädikats wie ›Baum‹ und tatsächlichen Bäumen ist eine notwendige Bedingung dafür, dass das Prädikat Bäume bezeichnet. Dieser Punkt ist deshalb so wichtig, weil sich aus ihm unmittelbar ergibt, dass sich der

fehlt herausstellen« und durch eine neue Theorie von Elektronen ersetzt werden wird, bedeutet nicht, dass sie sich nicht auf Elektronen bezieht.

¹⁴ Allgemein gesagt: Es geht Putnam um einen trans-theoretischen und insofern theorieunabhängigen Referenzbegriff und damit um einen ebensolchen Wahrheitsbegriff (vgl. Putnam, »Erklärung und Referenz«, 30).

¹⁵ Kripke, *Name und Notwendigkeit*, S. 100 f.

¹⁶ Putnam, »Erklärung und Referenz«, S. 36.

¹⁷ *Ibid.*, S. 38.

Gedanke, den ein Gehirn im Tank mit »Vor mir steht ein Baum« zum Ausdruck bringt, *nicht* auf Bäume bezieht. Denn zwischen der Verwendung des Ausdrucks ›Baum‹ im Tank-Deutschen (d. h. der Sprache, die ein Gehirn im Tank spricht) und tatsächlichen Bäumen gibt es keinerlei kausale Verbindung.¹⁸ Das bedeutet zugleich, dass ein Gehirn im Tank mit »Vor mir steht ein Baum« *nicht dasselbe* denken würde wie ich (sofern ich kein Gehirn im Tank bin). Anders als durch das cartesianische Bild, mit dem ich begonnen habe, nahegelegt, würden wir – das Gehirn im Tank und ich – mit »Vor mir steht ein Baum« also *verschiedene* Überzeugungen zum Ausdruck bringen.

Doch worauf bezieht sich ein Gehirn im Tank mit »Vor mir steht ein Baum«, wenn nicht auf tatsächliche Bäume? Putnam erwägt drei Möglichkeiten, die mit einer KTR vereinbar wären. Es könnte sein, so Putnam, dass es »sich

- auf Bäume im Vorstellungsbild bezieht oder
- auf die elektronischen Impulse, die Baum-Erlebnisse verursachen, oder
- auf die Merkmale des Programms, die für diese elektronischen Impulse verantwortlich sind.«¹⁹

Jede dieser Antworten (und vielleicht noch einige andere, die man sich ausdenken könnte) wäre durch Putnams KTR gedeckt, weil es »einen engen kausalen Zusammenhang zwischen dem Gebrauch des Wortes ›Baum‹ im Tank-Deutschen« und jedem der genannten Punkte gibt.²⁰ Für unsere Zwecke wird es nicht erforderlich sein, eine bestimmte von diesen Antworten auszuwählen. Wir können die Entscheidung offenlassen und einfach eine neue Redeweise einführen, indem wir sagen: Im Tank-Deutschen bezieht sich »Vor mir steht ein Baum« auf Bäume*.²¹ Der Ausdruck ›Bäume*‹ soll dabei für die Entitäten stehen, auf die sich der Ausdruck ›Baum‹ im Tank-Deutschen nach einer gut ausdifferenzierten KTR bezieht. Je nach konkreter Ausgestaltung dieser KTR mag es sich bei Bäumen* also um irgendwelche Vorstellungsbilder, elektronische Impulse, Programmmerkmale oder was auch immer handeln. In keinem dieser Fälle, nur darauf kommt es an, sind Bäume* Bäume.

3 Warum Gehirne im Tank mit »Ich bin kein Gehirn im Tank« etwas Wahres sagen

Ein wichtiger Punkt ist nun, dass ein Gehirn im Tank der KTR zufolge »recht [hat] – nicht *unrecht* –, indem es denkt ›Vor mir steht ein Baum«,²² zumindest in der

¹⁸ An dieser Stelle wird Putnams Motiv dafür deutlich, das Szenario der Gehirne im Tank (wie oben schon zitiert) so zu konzipieren, »daß die automatischen Apparate durch so etwas wie einen kosmischen Zufall entstanden sein sollen« (*Vernunft, Wahrheit und Geschichte*, S. 29).

¹⁹ Putnam, *Vernunft, Wahrheit und Geschichte*, S. 31.

²⁰ Ibid.

²¹ Ich übernehme diese Redeweise von Anthony Brueckner, »Brains in a Vat«, in: Edward N. Zalta (Hrsg.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2008 Edition), URL= <http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/brain-vat/>.

²² Putnam, *Vernunft, Wahrheit und Geschichte*, S. 32.

Regel. Das heißt, nach jeder Ausgestaltung der KTR entlang der drei skizzierten Linien werden die Wahrheitsbedingungen für die tank-deutsche Äußerung von »Vor mir steht ein Baum« immer genauso gut erfüllt sein wie die für die entsprechende deutsche Äußerung.

- Wenn das Merkmal der automatischen Apparatur, das der Erzeugung des Erlebnisses ›Baum-steht-vor-mir‹ dient, seine Wirkung ausgeübt hat,
- wenn von der Apparatur ein elektronischer Impuls herkommt, der normalerweise dieses Erlebnis hervorruft, oder
- wenn das Gehirn im Tank auf eine Weise stimuliert wird, dass es Vorstellungen hat, die denen gleichen, die ein nicht-eingetanktes Gehirn hat, wenn es die Vorstellung eines vor ihm stehenden Baumes hat,

dann wird seine Äußerung von »Vor mir steht ein Baum« in der Regel wahr sein. Der Zusatz ›in der Regel‹ ist deshalb erforderlich, weil es auch innerhalb des Szenarios von den Gehirnen im Tank Raum für einzelne Täuschungen geben muss; auch Gehirne im Tank werden hin und wieder Täuschungserfahrungen machen, die in phänomenologischer Hinsicht denen entsprechen, die jemand macht, der kein Gehirn im Tank ist. Ich denke dabei etwa an weiße Wände, die aufgrund bestimmter Lichtverhältnisse irrtümlich für grün gehalten werden etc. Für die Formulierung der Wahrheitsbedingungen der Äußerungen des Tank-Deutschen spielt das aber keine Rolle. Denn dabei geht es ja nicht darum, ob ein bestimmtes Urteil *wahr* ist oder *falsch* ist, sondern um die Frage, welches die notwendigen und hinreichenden *Bedingungen* der Wahrheit oder Falschheit des Urteils sind. Um diese Frage zu beantworten, kann man sich der ›*-Schreibweise bedienen. Wie man das macht, möchte ich kurz mit Blick auf einzelne Urteile, also Urteile der Form »a ist F« zeigen. Wir behaupten mit solchen Urteilen, dass das Prädikat ›F‹ auf ein Individuum ›a‹ zutrifft. Welches sind die Wahrheitsbedingungen solcher Urteile im Tank-Deutschen? Das von einem Gehirn im Tank geäußerte Urteil »a ist F« ist genau dann wahr, wenn F* auf a* zutrifft. Beispiel: »Dies ist ein Tiger«, geäußert von einem Gehirn im Tank, ist genau dann wahr, wenn das, worauf sich ›dies‹ in der Sprechsituation des Gehirns im Tank bezieht, ein Tiger* ist.

Was für Tiger und Bäume gilt – und damit komme ich zur Beantwortung meiner Titelfrage –, gilt sicher auch für Gehirne. Angenommen Brainhild ist ein Gehirn im Tank. Ihre Äußerung »Ich bin ein Gehirn im Tank« handelt dann nicht von Gehirnen, sondern von Gehirnen*, und zwar aus demselben Grund aus dem sich ihre Rede von ›Tigern‹ nicht auf Tiger, sondern auf Tiger* bezieht. Das bedeutet, Brainhilds Äußerung »Ich bin ein Gehirn im Tank« wird genau dann wahr sein, wenn Brainhild ein Gehirn* im* Tank* ist. Allerdings ist Brainhild kein Gehirn* im* Tank*, sondern der Annahme zufolge einfach ein Gehirn im Tank. Daraus folgt dann aber, dass Brainhilds Äußerung falsch ist,²³ oder anders gesagt, dass sie mit »Ich bin kein Gehirn im Tank« etwas Wahres sagt.

²³ »Falls wir also Gehirne in einem Tank sind, besagt der Satz ›Wir sind Gehirne in einem Tank‹ etwas Falsches [...]« (ibid.).

4 Konsequenzen für den epistemologischen Skeptizismus

Dieses Resultat ist überraschend und sein paradoxer Charakter liegt auf der Hand. Im Kontext des Tagungsthemas ist nun aber entscheidend, dass diese Paradoxie nicht einfach den Endpunkt eines Nachdenkens über eine ohnehin schon seltsame skeptische Hypothese markiert, sondern dass sie in philosophischer Hinsicht fruchtbar ist und sich gerade mit ihr die Aussicht eröffnet, etwas gegen den Skeptizismus auszurichten. Ich möchte daher abschließend auf Konsequenzen der bisherigen Überlegungen für die Frage des Skeptizismus eingehen. Dabei geht es mir näherhin um den epistemologischen Skeptizismus, der sich durch die These kennzeichnen lässt, dass wir über kein Wissen, zumindest über kein Wissen von der äußeren Welt, verfügen.

Der epistemologische Skeptizismus ergibt sich beispielsweise auf die folgende Weise relativ zwanglos aus Putnams Szenario: Ich weiß nicht, dass ich kein Gehirn im Tank bin. Wenn ich aber nicht weiß, dass ich kein Gehirn im Tank bin, dann weiß ich auch nicht, dass ich zwei Hände habe. *Conclusio*: Ich weiß nicht, dass ich zwei Hände habe. Auf dieselbe Weise ließe sich auch zeigen, dass ich nicht weiß, dass dort ein Tisch steht, dass ich gerade auf einem Stuhl sitze etc. Um nun die Folgerbarkeit dieser skeptischen Konsequenzen zu blockieren, gilt es ein Wissen darüber zu gewinnen bzw. ein schlüssiges Argument dafür, dass ich kein Gehirn im Tank bin. Ein solches Argument lässt sich nun im Ausgang von den bisherigen Überlegungen auf folgende Weise entwickeln:²⁴

1. Entweder bin ich ein Gehirn im Tank oder ich bin kein Gehirn im Tank.
2. Wenn ich ein Gehirn im Tank bin, dann ist meine Äußerung von »Ich bin ein Gehirn im Tank« falsch (siehe den vorigen Abschnitt).
3. Wenn ich kein Gehirn im Tank bin, dann ist meine Äußerung von »Ich bin ein Gehirn im Tank« genau dann wahr, wenn ich ein Gehirn im Tank bin.
4. Wenn ich kein Gehirn im Tank bin, dann ist meine Äußerung von »Ich bin ein Gehirn im Tank« falsch (wegen (3)).
5. Meine Äußerung von »Ich bin ein Gehirn im Tank« ist falsch (wegen (1), (2) und (4)).

Man kann Satz (5) so verstehen, dass meine Äußerung von »Ich bin ein Gehirn im Tank« ganz unabhängig davon falsch ist, ob ich ein Gehirn im Tank bin oder nicht. Aber welche dieser beiden Möglichkeiten ist nun die tatsächlich realisierte? Darüber gibt das Argument in der vorliegenden Form noch keine Auskunft. Seine bisherige Konklusion handelt nur von einer meiner Äußerungen; es sollte aber nachweisen, dass ich kein Gehirn im Tank bin. Es kann daher allenfalls als ein erster Teil des gesuchten schlüssigen Arguments dafür gelten, dass ich kein Gehirn im Tank bin.

Die Aufgabe, einen komplettierenden zweiten Teil zu finden, scheint jedoch nicht sehr schwer zu sein. Denn geht man davon aus, dass die logischen Junktoren, z. B. die Negation, in allen möglichen Welten dieselbe Bedeutung haben, folgt aus dem bisherigen Zwischenresultat, Satz (5):

²⁴ Das Argument orientiert sich an der Rekonstruktion von Anthony Brueckner, »Brains in a Vat«, in: *The Journal of Philosophy* 83, 1986, S. 148–167.

6. Meine Äußerung von »Ich bin kein Gehirn im Tank« ist wahr (wegen (5)). Nimmt man nun noch die gängige Zitattilgungsregel der Wahrheit als zusätzliche Prämisse hinzu:

7. Meine Äußerung von »Ich bin kein Gehirn im Tank« ist genau dann wahr, wenn ich kein Gehirn im Tank bin;

dann erhält man das gewünschte Resultat:

8. Ich bin kein Gehirn im Tank (wegen (6) und (7)).

Das heißt, wir haben ein robustes antiskeptisches Argument gewonnen.

Ich möchte nicht behaupten, dass sich dieses Argument nicht anfechten lässt.²⁵ Angesichts der umfangreichen und weit verzweigten Debatte, die seit dem Erscheinen von Putnams *Vernunft, Wahrheit und Geschichte* im Jahr 1981 um die Sache geführt wird, wäre das nur naiv – zumal die Stimmen, die bestreiten, dass wir zeigen können, dass wir keine Gehirne im Tank sind, deutlich in der Überzahl sind.²⁶ Allerdings kommt die umfassendste Untersuchung zum Thema – Olaf L. Müllers zweibändige Arbeit *Wirklichkeit ohne Illusionen*²⁷ – zu einem anderen Resultat: Müller meint zeigen zu können, dass sich Putnams Beweis dafür, dass wir keine Gehirne im Tank sind, in eine hieb- und stichfeste Fassung bringen lässt.²⁸ – Mein Hauptpunkt hier war die mögliche Produktivität von Paradoxien. An Putnams Argumentation zu den Gehirnen im Tank ließ sich exemplarisch verdeutlichen, wie der Schritt in das nach herhömmlichen Maßstäben Paradoxe, einen neuartigen Ausweg aus einem tiefliegenden Problem eröffnen kann.

Literaturverzeichnis

Brueckner, Anthony »Brains in a Vat«, in: Edward N. Zalta (Hrsg.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2008 Edition), URL= <http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/brain-vat/>

Brueckner, Anthony: »Brains in a Vat«, in: *The Journal of Philosophy* 83, 1986.

Descartes, René: *Meditationes de Prima Philosophia/ Meditationen über die Erste Philosophie*. Lateinisch/ Deutsch. Übersetzt und herausgegeben von Gerhard Schmidt. Stuttgart: 1986.

²⁵ Angriffe auf das Argument könnten sich beispielsweise gegen den Grundgedanken der KTR richten; behaupten, dass Satz (7) bereits voraussetzt, dass ich kein Gehirn im Tank bin; oder darauf hinweisen, dass die Äußerungen von Gehirnen im Tank überhaupt nichts bedeuten und daher auch keine Wahrheitsbedingungen haben.

²⁶ Vgl. dazu Keith DeRose, »How Can We Know that We're Not Brains In Vats?«, in: *The Southern Journal of Philosophy* 38, 2000, 121–148.

²⁷ Die Titel der beiden Bände von Olaf L. Müllers *Wirklichkeit ohne Illusionen*, Paderborn: 2003, lauten: *Hilary Putnam und der Abschied vom Skeptizismus. Warum die Welt keine Computersimulation sein kann* (Bd. 1) und *Metaphysik und semantische Stabilität. Was es heißt, nach höheren Wirklichkeiten zu fragen* (Bd. 2).

²⁸ Siehe Müller, *Putnam und der Abschied vom Skeptizismus*, S. 181 bzw. 214, für die Kurzfassung des Beweises.

- DeRose, Keith: »How Can We Know that We're Not Brains In Vats?«, in: *The Southern Journal of Philosophy* 38, 2000.
- Kripke, Saul A.: *Name und Notwendigkeit* (1972, 1980), Frankfurt a. M.: 1981.
- Müller, Olaf L.: *Wirklichkeit ohne Illusionen*, 2 Bde. Paderborn: 2003.
- Putnam, Hilary: »Erklärung und Referenz« (1973), in: ders.: *Von einem realistischen Standpunkt. Schriften zu Sprache und Wirklichkeit*, herausgegeben, eingeleitet und übersetzt von Vincent C. Müller. Reinbek bei Hamburg: 1993.
- : »Die Bedeutung von ›Bedeutung« (1975), Frankfurt a. M.: ³2004.
- : *Vernunft, Wahrheit und Geschichte* (1981), Frankfurt a. M.: 1982.
- Willaschek, Marcus: *Der mentale Zugang zur Welt. Realismus, Skeptizismus und Intentionalität*. Frankfurt a. M.: 2003.

Nietzsches Kritik des Subjektbegriffs und deren Bedeutung für die Transzendentalphilosophie

Nico Nuyens

I Einführung

Der Grund dafür, dass Nietzsche bis heute eine so wichtige Position in unserer Geschichte des Denkens einnimmt, ist wohl der, dass er eine ungemein tief einschneidende intellektuelle Zäsur zwischen der idealistischen Philosophie des 19. Jahrhunderts einerseits und der Philosophie des 20. Jahrhunderts andererseits, die sich ausdrücklich von dieser Tradition distanziert, verursacht hat. Der Kern des Unterschieds zwischen dem »Vorher« und dem »Nachher« Nietzsches besteht in seiner Kritik des herkömmlichen Subjektbegriffs. Die wichtigste Konsequenz der Nietzsche'schen Umwertung aller Werte ist nämlich, dass dem Subjekt seine Stellung als Polarstern am Firmament der Begriffe entzogen wurde. Nach Nietzsche war die Philosophie einfach nicht mehr die Alte. Im Allgemeinen gilt für die Philosophie, und insbesondere für Nietzsche, dass es nicht auf das Wort ankommt, um einen Begriff zu thematisieren. Der so genannte ›Subjektbegriff‹ schwingt beispielsweise immer mit, wenn Nietzsche vom »Bewusstsein«, vom »Individuum«, vom »Intellekt«, oder von der »Seele« spricht. Scharfe Grenzen zwischen diesen Begriffen zieht er absichtlich nicht, denn für ihn gibt es nur historisch gewachsene Farbschattierungen, welche sie von einander unterscheiden. In der Wissenschaft scheint das alles freilich ganz anders zu sein: dort muss man, allein schon aus praktischen Gründen, die Prostata vom Pankreas begrifflich sauber und innerhalb einer bestimmten Taxonomie unterscheiden. Die Philosophie im eigentlichen Sinne beschäftigt sich dagegen mit der Taxonomie selbst. Sie überprüft den Zusammenhang der Begrifflichkeit und passt diese, wenn dadurch erkenntnistheoretische Vorteile erzielt werden können, entsprechend an. So muss auch die Bedeutung der Philosophie Nietzsches gewertet werden: als ein Versuch, den alten, versteinerten Zusammenhang der Begrifflichkeit bezüglich der Subjektivität, der Objektivität, der Kausalität und der Moralität umzuwerfen, um damit einen neuen Zusammenhang an seiner Stelle inauguriert zu können. Mein Vortrag gliedert sich in drei Teile. Im ersten Teil stelle ich Nietzsches Kritik am herkömmlichen Subjektbegriff dar. Der

zweite Teil versucht Nietzsches Denken als Metaphorologie zu verstehen, während der dritte Teil auf Nietzsches Auseinandersetzung mit der Transzendentalphilosophie – insbesondere mit dem neukantischen Denker Afrikan Spir – eingeht. Dies alles soll dazu beitragen, die Frage nach der Bedeutung der Kritik Nietzsches am Subjektbegriff für die Transzendentalphilosophie zu beantworten. Die Perspektive, die ich dabei eröffnen möchte, zielt darauf hin, das Denken Nietzsches als eine »Radikalisierung der kantischen Vernunftkritik« zu verstehen.¹

2 Nietzsches Kritik des Subjektbegriffs: Das Dividuum

Nietzsche betrachtet das Bewusstsein auf entwicklungsgeschichtliche Weise. Das Bewusstsein sei »die letzte und späteste Entwicklung des Organischen und folglich auch das Unfertigste und Unkräftigste daran« (3, 382; FW). Als viel kräftiger und vor allem auch als zuverlässiger gilt dafür der viel ältere »Verband der Instinkte«. Ohne die Instinkte wäre der Mensch schon längst zu Grunde gegangen, so meint er. Dagegen ist das Bewusstsein der Ursprung »unzähliger Fehlgriffe« und die Ursache dafür, dass der menschliche Organismus früher als notwendig untergeht. Hier finden wir also eine radikale Abwendung von der modernen kantischen Tradition, welche das Subjekt als glänzendes Zentrum des Universums feiert. Aus Nietzsches Perspektive ist der Gedanke, das Bewusstsein sei dasjenige, was den Kern, das *Wesen* des Menschen ausmacht, eine völlige Verkehrung. Es als das Bleibende, Ewige, ja als eine feste gegebene Größe darzustellen, ist nach Nietzsche eine »lächerliche Überschätzung und Verkennung« (3, 382; FW).

Das Subjekt wird, in der Auffassung der sich auf Kant berufenden Tradition, nicht nur durch Bewusstheit, sondern vor allem auch durch Individualität bestimmt. Es ist individuell, weil es von anderen unterschieden und mit sich selbst identisch ist. Dasjenige, was alle Veränderungen eines Menschen überdauert, sei sein unteilbarer Kern, sein *Atom*. Doch Nietzsche zufolge handelt es sich beim Menschen vielmehr um ein Dividuum, um ein grundsätzlich gespaltenes Wesen.² Wichtig zu bemerken ist hier, erstens, dass die Zerspaltung des Ich nicht in einer Polarität im Sinne einer *Dualität* besteht, bei der man eindeutig zwischen dem einen und dem anderen hin- und hergerissen wird. Wie Nietzsche selbst sagt, sind »alle Dinge nicht nur zwei-, sondern drei- und vierseitig« (MA §417), also auch

¹ Vgl. Tebartz-van Elst 1994, S. 30, die bemerkt: »Nietzsches Verdächtigung des transzendentalphilosophischen Ansatzes als Metaphysik führt zu einer Methode, die als Radikalisierung der kantischen Vernunftkritik zu betrachten ist«.

² Natürlich spielen hier auch biographische Elemente mit hinein. Ohne die Position mit der Person verwechseln zu wollen, kann man doch feststellen, dass Nietzsche seit früher Jugend mit der Selbstwerdung seiner Person beschäftigt war und aus diesem Grund während seiner Schul- und Studentenzeit immer wieder autobiographische Entwürfe verfasst hat. Immer geht es um die Frage: wie bin ich geworden was ich bin? Die Zerrissenheit bezieht sich zuerst auf den Tod seines Vaters und seines kleinen Bruders, und auf das Verhältnis zum christlichen Glauben, später auch auf die Abneigung gegen den akademischen Betrieb, das Verhältnis zu Freunden und Familie, und die Hoffnung auf Erlösung durch die Lehre des Übermenschen.

das Ich. Zweitens, wäre es irreführend die Zerspaltung des Ich als eine (Multi-) *Polarität* zu bezeichnen, weil sie die Struktur des Ich zu sehr als eine Substanz auffasst, während diese doch eigentlich nur in einem funktionellen Zusammenhang besteht. In den Schriften nach 1880 wird Nietzsche diesen Gedanken immer deutlicher als »Perspektivismus« bezeichnen. Allerdings fasst Nietzsche diese nukleare Spaltung des Ich nicht als Mangel oder sogar als eine psychische Krankheit, eine Schizophrenie auf. Im Gegenteil meint er, sie sei notwendig, wenn man über sich selbst reflektieren will: Man braucht die Distanz zwischen dem »Ich« und dem »Selbst« sozusagen, um sich selbst erkennen zu können. Ein unmittelbarer Bezug zu sich selbst, wie durch eine Cartesianische Introspektion, ist ein Unding des Denkens, eine grobe Selbsttäuschung. Nur über den Umweg einer Distanzierung des Ich von dem Selbst kann man sich finden. Doch diese Selbstfindung ist keineswegs selbstverständlich. Wie Rüdiger Safranski in seinem bekanntem Nietzsche-Buch treffend sagt: »Es muss Neugier mit im Spiel sein, ein Überfluss an Denken, Selbsteingekommenheit und Feindschaft gegenüber sich selbst, es müssen Brüche stattgefunden haben, Euphorie und Verzweiflung, welche die Selbstspaltung des Unteilbaren, die Dividualisierung des Individuums begünstigen oder fordern.«³ Gegenüber der Idee einer ruhenden, mit sich selbst identischen Substanz des Ich wird bei Nietzsche das Bild eines Ich geschaffen, das dieser Ruhe völlig entbehrt, das aus den unterschiedlichsten, miteinander widerstreitenden Geistesverfassungen besteht und sich, sozusagen, in einem ständigen Kampf mit dem Selbst befindet. Doch dieser Kampf ist kein gewissenloser Krieg gegen sich selbst, z. B. gegen die »niederen Triebe«, zugunsten der so genannten »Tugenden«. Dieser Kampf ist vielmehr ein Wettkampf im Sinne des griechischen *αγών*: eine Kraftmessung, deren Auseinandersetzung in einem spielerisch-schaffenden Raum stattfindet; die Schaubühne des Subjekts. Durch diese Auseinandersetzung der verschiedenen Kräfte im Ich kann es eine gewisse Distanz zu sich selbst gewinnen, welche eine Voraussetzung für die Selbstfindung ist. An einer Analyse des Geistes um des Wissens selbst willen war Nietzsche nicht interessiert. Immer geht es um die Frage: Wer bin ich? In der Vorrede zur *Genealogie der Moral* bringt er die Unfähigkeit des Menschen, diese Frage zu beantworten, dramatisch zum Ausdruck: »Wir sind uns unbekannt, wir Erkennenden, wir selbst uns selbst: das hat einen guten Grund. Wir haben nie nach uns gesucht, – wie sollte es geschehen, dass wir eines Tags uns *fänden*? Mit Recht hat man uns gesagt: ›wo euer Schatz ist, da ist auch euer Herz;‹ unser Schatz ist, wo die Bienenkörbe der Erkenntnis stehn. Wir sind immer dazu unterwegs, als geborne Flügeltiere und Honigsammler des Geistes, wir kümmern uns von Herzen eigentlich nur um Eins – Etwas ›heimzubringen‹. [...] Wir bleiben uns eben nothwendig fremd, wir verstehn uns nicht, wir *müssen* uns verwechseln, für uns heisst der Satz in alle Ewigkeit ›Jeder ist sich selbst der Fernste‹, – für uns sind wir keine ›Erkennenden‹.« (KSA 5, S. 247f; GM) Nietzsche will hier sagen: hinsichtlich des Erkenntniserwerbs sind wir zwar fleißige Tiere, doch unsere Augen sind ›nach außen‹ gerichtet. Uns selbst können wir nicht wahrnehmen. Wir denken, dass wir uns selbst der Nächste sind, doch hierin liegt ein grundsätzlicher Fehler. Gerade uns selbst sind wir der Fernste. Weiter in der *Genealogie* versucht

³ Safranski 2002, S. 16.

Nietzsche zu zeigen, zu welchen Verirrungen dieser Mangel an Selbsterkenntnis führen kann. Er führt das berühmte Bild der Lämmer an, welche sich einbilden, die großen Raubvögel wären böse, weil sie sich die kleinen Lämmer holen. Selbst halten sie sich für gut, weil eben das Gegenteil der Räuber. Doch aus der Perspektive der Raubvögel erscheint diese Bewertung völlig bedeutungslos. Sie lieben diese guten Lämmer und halten sie für besonders schmackhaft. Die Pointe dieser Vorführung ist, dass die Lämmer zu Unrecht glauben, dass es hinter der Tat noch so etwas wie ein Subjekt gebe, welches in Freiheit entscheidet etwas zu tun oder zu lassen. Die Täuschung entsteht sobald man das Wirken mit einem Wirkenden verwechselt und dieses als ein indifferentes Substrat, als ein an sich Existierendes auffasst. Nietzsche zufolge gibt es gar kein solches Substrat; kein Sein hinter dem Tun, sondern eben nur dieses Wirken. Die Ursache dieser Verirrung findet er zum Teil in der Sprache. Er meint, dass in der Sprache gewisse »Grundirrtümer der Vernunft« sich »versteinert« haben, und uns dazu veranlassen, zu glauben, dass die Worte auf etwas Reales verweisen (KSA 5, S. 279; GM). Grundlegender jedoch als der bloße Einfluss der Sprache scheint wohl die Motivation des schwachen Menschen zu sein, das Nicht-Wirken als eine freiwillige Handlung, ja sogar als *Verdienst* aufzufassen. Um diese Ansicht glaubwürdig zu machen, braucht man aber ein Etwas (das Subjekt), das theoretisch die Möglichkeit hat, etwas zu tun oder zu unterlassen. Der schwache Mensch, so meint Nietzsche, »hat den Glauben an das indifferente wahlfreie »Subjekt« *nötig* aus einem Instinkte der Selbsterhaltung, Selbstbejahung heraus, in dem jede Lüge sich zu heiligen pflegt. Das Subjekt (oder, dass wir populärer reden, die *Seele*) ist vielleicht deshalb bis jetzt auf Erden der beste Glaubenssatz gewesen, weil er der Überzahl der Sterblichen, den Schwachen und Niedergedrückten jeder Art, jene sublimen Selbstbetrügerei ermöglichte, sie Schwäche als Freiheit, ihr So- und So-sein als *Verdienst* auszulegen.« (KSA 5, S. 280f; GM).

3 Nietzsches metaphorisches Universum

Wollen wir nun näher zum Kern der Kritik Nietzsches am Subjektbegriff vordringen, so müssen wir einen Sprung in seine Gedankenwelt wagen. In Bezug auf Nietzsches Lehre sollte man lieber Begriffe wie »Epistemologie« oder »System« vermeiden, weil sie zu stark den Geist der traditionellen, kantischen Philosophie atmen. Doch ganz ohne Begrifflichkeit werden wir auch nicht auskommen, denn wir brauchen nun mal Begriffe um etwas für uns verständlich zu machen, in gewisser Weise zu *erklären*. Nietzsches Denken würde sonst als ein singuläres, unerklärliches Problem vor uns hingestellt bleiben, welches wir zwar psychologisch nachvollziehen, doch in einer gemeinsamen Sprache nicht ausdrücken könnten. Man muss also, kurz gesagt, einen begrifflichen Weg, und damit auch einen Zugang zum Denken Nietzsches finden. Der Weg, den ich wähle, besteht darin, Nietzsches Denken als *metaphorologisches Denken* zu charakterisieren. Was heißt metaphorologisches Denken? Im Grunde bedeutet es den Versuch außerhalb des philosophischen Diskurses zu treten. Dieser Diskurs wird durch eine begriffliche Fachsprache charakterisiert, in der die Worte, wie in einer Wissenschaft, eine eindeutige Bedeutung zu haben

scheinen, und dementsprechend mit einem bestimmten Anspruch auf Gültigkeit benutzt werden. Ziel der Metaphorologie ist es dagegen, die Selbstverständlichkeit der Korrespondenz zwischen einem Wort und seiner Bedeutung zu durchbrechen, um einen freien Spielraum zu gewähren, in dem eine neue Begrifflichkeit Platz nehmen kann. Dazu müssen die dem Begriff zugrunde liegenden Strukturen bloßgelegt werden. In dem kurzen, aber dichten und inhaltsreichen Aufsatz *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* finden wir wichtige systematische Hinweise, die uns in Nietzsches metaphorisches Universum einführen können.⁴ Die These, die in dieser Schrift aufgestellt wird (selbst übrigens mit Metaphern umwoben), ist, dass alle Sprache letztendlich metaphorischer Natur ist. Nietzsche geht damit erstmal einem destruktiven Ziel nach, indem er der Wahrheit im erkenntnistheoretischen Sinne den Boden entziehen will. Anstelle des so genannten »Triebes zur Wahrheit« setzt er den viel weniger noblen »Selbsterhaltungstrieb« ein, um zu zeigen, dass der Intellekt nur als Mittel zur Erhaltung des Individuums dient, und dadurch, so sagt Nietzsche, sind die Menschen »tief eingetaucht in Illusionen und Traumbilder, ihr Auge gleitet nur auf der Oberfläche der Dinge herum und sieht »Formen«, ihre Empfindung führt nirgends in die Wahrheit, sondern begnügt sich Reize zu empfangen und gleichsam ein tastendes Spiel auf dem Rücken der Dinge zu spielen.« (WL, S. 370). Hier, wie auch später in *Jenseits von Gut und Böse* und *Zur Genealogie der Moral* ruft er aus: »Was weiß der Mensch eigentlich von sich selbst!« (WL, S. 371). Von allen Dingen kennt er sich selbst noch am wenigsten. So glaubt der Mensch dazu berechtigt zu sein, von einem Nervenreiz auf eine Ursache außer sich selbst zu schließen. Nach Nietzsche ist ein solcher Schluss das Resultat einer falschen und unberechtigten Anwendung des Satzes vom Grunde. In Wirklichkeit sind die Reizungen, die wir haben, zutiefst subjektiv und werden

⁴ Ich bin mir dessen bewusst, dass die Zentralstellung der Wahrheitsschrift nicht ohne historiographische Schwierigkeiten ist. Zum einen geht es hier um eine Schrift aus dem Nachlass; Nietzsche hat sie zu seinen Lebzeiten nicht publiziert. Zum anderen, fällt die Schrift in die frühe Phase seines Schaffens, und kann also – in Anbetracht der Entwicklung von Nietzsches Denken – nicht ohne weiteres als Schlüssel zum Verständnis des ganzen Nietzsche verstanden werden. Doch beide Einwände können mit dem Argument widerlegt werden, dass die Kontinuität in Nietzsches Korpus größer ist, als die äußerlichen Risse und Brüche vermuten lassen. Mit unter anderen Tim Murphy, Paul de Man, Gary Shapiro, und Allen Schrift (Murphy 2001, S. 7; Man 1978, S. 15; Shapiro 1989, 28ff; Schrift, 1990, S. 123) bin ich der Meinung, dass Nietzsches frühe Ansicht über Sprache, obwohl ihr danach nicht mehr als spezieller Gegenstand der Untersuchung nachgegangen wird, in seinen späteren Werken immer wieder auftaucht. Darüber hinaus verdeutlicht die in der Wahrheitsschrift entwickelte Theorie viele seiner späteren Positionen insofern, dass ein wichtiger Teil seiner Kritik der traditionellen Probleme der Metaphysik und Epistemologie als Folge seiner frühesten Einsicht in das Wesen der Sprache und der Metapher erscheint. Eine andere Meinung indes wird von Maudemarie Clark vertreten (Clark, Maudemarie, *Nietzsche on Truth and Philosophy*. Cambridge University Press, Cambridge: 1990; and Clark, Maudemarie, »Language and Deconstruction: Nietzsche, de Man, and Postmodernism«, in: Koelb, Clayton, *Nietzsche as Postmodernist: Essays Pro and Contra*. State University of New York Press, Albany: 1990).

sie durch willkürliche Konventionen der Sprache zu Unrecht als real außer uns existierende Entitäten verstanden. In einer oft zitierten Passage der Wahrheitsschrift bekennt sich Nietzsche zu einer äußerst kritischen Position bezüglich der Existenz einer absoluten Wirklichkeit und skizziert die Grundzüge seiner metaphorologischen Lehre: »Das ›Ding an sich‹ ist auch dem Sprachbildner ganz unfasslich und ganz und gar nicht erstrebenswerth. Er bezeichnet nur die Relationen der Dinge zu den Menschen und nimmt zu deren Ausdrücken die kühnsten Metaphern zu Hülfe. Ein Nervenreiz zuerst übertragen in ein Bild! Erste Metapher. Das Bild wieder nachgeformt in einem Laut! Zweite Metapher. Und jedes Mal vollständiges Ueberspringen der Sphäre, mitten hinein in eine ganz andere und neue. [...] Wir glauben etwas von den Dingen selbst zu wissen, wenn wir von Bäumen, Farben, Schnee und Blumen reden und besitzen doch nichts als Metaphern der Dinge, die den ursprünglichen Wesenheiten ganz und gar nicht entsprechen.« (WL, S. 373)

Der Kritiker Nietzsche zieht hier eine scharfe Grenze zwischen der Sphäre der »Dinge an sich«, die angeblich »ursprüngliche(n) Wesenheiten«, einerseits, und die Welt der Metaphern andererseits. Im weiten Sinne des Wortes bedeutet die Metapher für ihn einfach eine *Übertragung* (*μεταφορά*).⁵ Die erste Übertragung findet zwischen der Sphäre der Dinge und der der Einbildungskraft statt, während die zweite Übertragung das geistige Bild in einen sprachlichen Laut übersetzt. Worauf es hier ankommt, ist, dass die verschiedenen Sphären durch Nietzsche als diskrete, also als eigenständige Bereiche der Wirklichkeit aufgefasst werden. Als solche, und dass ist der Kernpunkt seiner Argumentation, sind sie miteinander inkomensurabel. Die Idee, dass wir etwas über die Dinge selbst wissen könnten, dass es Wahrheit im Sinne einer ›wahren Erkenntnis der Wirklichkeit‹ gebe, ist aus diesem Grund völlig illusorisch geworden. Nietzsche sagt dazu: »Was ist also Wahrheit? Ein bewegliches Heer von Metaphern, Metonymien, Anthropomorphismen kurz eine Summe von menschlichen Relationen, die, poetisch und rhetorisch gesteigert, übertragen, geschmückt wurden, und die nach langem Gebrauche einem Volke fest, canonisch und verbindlich dünken: Die Wahrheiten sind Illusionen, von denen man vergessen hat, dass sie welche sind, Metaphern, die abgenutzt und sinnlich kraftlos geworden sind, Münzen, die ihr Bild verloren haben und nun als Metall, nicht mehr als Münzen in Betracht kommen.« (WL, S. 375)

Mit dieser Bemerkung spricht er auch den Unterschied zwischen dem Begriff und der Metapher an, oder, anders gesagt, zwischen Abstraktion und Intuition. Der Begriff, so Nietzsche, entsteht durch das »Gleichsetzen des Nicht-Gleichen«; durch das Fallenlassen von gewissen individuellen Unterschieden, während die anschauliche Metapher »individuell und ohne ihres Gleichen ist und deshalb allem

⁵ Allerdings soll der Begriff der Metapher hier in einem ganz bestimmten Sinn verstanden werden. Nicht im Sinne der traditionellen, durch Aristoteles gestifteten Rhetorik, wo die Metapher ausschließlich als Schmuck einer Rede dient. Die Metapher soll auch nicht entwicklungsgeschichtlich aufgefasst werden als ungenauer Vorbegriff oder unklare Denkform, welche sich prinzipiell in theoretischer Sprache deutlicher und präziser formulieren ließe. Ein solches Ideal der Sprache wird z. B. von Descartes vertreten. Bei Nietzsche sieht das ganz anders aus. Er versteht die Metapher als irreduzible Denkform, welche die Dinge in einem konkreten und individuellen Anschauungsbild darstellt.

Rubriciren immer zu entfliehen weiss«. (WL, S. 376). Begriffe entstehen aus Metaphern, wenn diese ihren individuellen Anschauungsgehalt verlieren, wenn sie, wie Münzen, ihr Bild verlieren, und nur noch aufgrund des Metallwerts benutzt werden. Für die Ökonomie der Wissenschaft scheint das vorteilhaft zu sein, doch nach Nietzsche kommen wir damit der Wirklichkeit keinen Schritt näher. Die Natur kennt keine Formen und Begriffe, keinen Gegensatz zwischen Individuum und Gattung, – und kein Subjekt. Der Glaube an ein Subjekt ist ein Anthropomorphismus, eine Selbsttäuschung des Menschen. Nietzsche sagt: »nur dadurch, dass der Mensch sich als Subjekt und zwar als künstlerisch schaffendes Subjekt vergisst, lebt er mit einiger Ruhe, Sicherheit und Consequenz; wenn er einen Augenblick nur aus den Gefängniswänden dieses Glaubens heraus könnte, so wäre es sofort mit seinem »Selbstbewusstsein« vorbei« (WL, S. 377 f.). Bis jetzt habe ich über Nietzsches Kritik des Subjekts gesprochen und gezeigt, dass die substantialistische Auffassung des Ich als ein unteilbares Ding nicht haltbar ist. Aufgrund der Wahrheitsschrift kann gezeigt werden, dass diese Kritik auf ganz bestimmten Ansichten bezüglich dem Verhältnis von Sein, Denken und Sprache beruht. Was auffällt, ist, dass diese Bereiche als absolut von einander getrennt aufgefasst werden und dass also die Voraussetzung einer möglichen Kausalität zwischen ihnen im Keime erstickt wird. Damit zeigt Nietzsche sich als Kritiker der Metaphysik. Doch auch die Transzendentalphilosophie, mit ihrem Hang zu Apriorizität und Vernunftdenken ist von seiner Kritik betroffen. Im nächsten und zugleich letzten Teil meines Vortrags möchte ich auf Nietzsches Bezug zur Transzendentalphilosophie eingehen und anschließend die Frage nach der Bedeutung seiner Subjektkritik für die Transzendentalphilosophie beantworten.

4 Nietzsche und die Transzendentalphilosophie: Afrikan Spir

Es gibt eine lange Liste von Denkern, die für Nietzsches eigene Entwicklung von Bedeutung gewesen sind. Aus der kantischen Tradition sind u. a. zu erwähnen: Schopenhauer, Friedrich Albert Lange⁶ und Gustav Teichmüller.⁷ Auf einen Denker möchte ich jedoch in diesem Vortrag etwas tiefer eingehen, weil er die Bedeutung von Nietzsches Kritik des Subjektbegriffs in Bezug auf die Transzendentalphilosophie um einiges erhellen kann: Afrikan Spir (1837–1890). Dieser ziemlich exotisch klingende Namen gehört einem ukrainischen Philosophen, der in neukantischer Schultradition steht. Sein Hauptwerk *Denken und Wirklichkeit: Ein Versuch zur Erneuerung der kritischen Philosophie* erschien 1873. Nietzsche hat es zwischen 1873 und 1877 intensiv studiert. Im ersten Teil von *Menschliches, Allzumenschliches* lobt er Spir für seine logische Strenge und argumentiert mit ihm gegen die Metaphysiker. Michael Green, dem Autor des Buches *Nietzsche and the Trans-*

⁶ Langes Einfluss auf Nietzsche ist in der Nietzsche-Rezeption immer wieder diskutiert worden. Vgl. z. B. Stack 1983 und in Bezug auf Nietzsches Sprachauffassung vor allem Crawford 1988, chap. VI: »Lange's: History of Materialism«.

⁷ Green 2002, S. 3. Vgl. auch Simon 1989, der auf die Gemeinsamkeiten zwischen der kantischen Philosophie und dem Denken Nietzsches hinweist.

cidental Tradition zufolge, war Spirs Werk von außerordentlicher Bedeutung für Nietzsches gedankliche Entwicklung und kann sogar als »Brücke« zwischen Kant und Nietzsche aufgefasst werden (Green 2002, S. 3). Nach Arnout Hostens ist es »undenkbar«, dass Nietzsche von Spir keinen Einfluss genommen hat (Hostens 1998, S. 68). Was genau an diesem Denker hat Nietzsche angesprochen? Und wie weit reicht der Einfluss, den er auf Nietzsche hatte?

In *Denken und Wirklichkeit* präsentiert Spir ein Denksystem, das von einer scharfen Trennung zwischen der Welt der Erscheinung und einer absoluten Realität ausgeht. Diese Stellungnahme hat Nietzsche sehr beeindruckt. Er nennt Spir – ohne sein Namen zu nennen – in *Menschliches, Allzumenschliches* der »strenge«, »ausgezeichnete« und »beste« Logiker (KSA 2, S. 36ff; MA). Im 16. Aphorismus bezieht sich Nietzsche auf Spir, indem er die Annahme, man könne von der Erscheinung auf das Ding an sich schließen, für unzulässig erklärt. Er tadelt die Ansicht, dass man die Welt der Erscheinung als ein Gemälde auffassen kann, welches als feste Größe vor uns steht und dessen Ursache in einem Urheber zu suchen ist. Ganz gegenteilig will Nietzsche die Welt eben als Gewordenes und noch immer Werdendes verstehen. Den Satz vom Grund will er als Irrtum der Vernunft entlarven und Spir hilft ihm dabei. Denn nach Spir ist die empirische Wirklichkeit grundsätzlich »zusammengesetzt, relativ, und veränderlich« (Spir I, S. 224), sie befindet sich im permanenten Fluss des Werdens. Die Idee, dass unsere Vorstellungen auf irgendwelche Weise doch auf eine außerhalb unseres Denkens existierende Welt zurückzuführen seien, bezeichnet er als »Glaube« (Spir I, S. 37). Wir glauben an die Existenz der Dinge und in jedem Urteil ist dieser Glaube verfasst. Vorstellen, glauben und urteilen gehen also Hand in Hand. Doch wie die Dinge in Wirklichkeit sind, können wir nicht wissen. Denn alles verändert sich ständig und außer seiner Relationen mit anderen Dingen ist ein Ding nichts. Auch der Mensch ist ein Produkt von allerlei Faktoren, ohne festen Kern oder Wesen. Die phänomenale Wirklichkeit wird nach Spir noch am besten als heraklitischer Fluss umschrieben: Ein Kontinuum von Ursachen und Folgen, die selbst, je nach Perspektive, jeweils als Folge oder als Ursache aufgefasst werden können. Der Begriff der Kausalität hat in der phänomenalen Wirklichkeit keine objektive Bedeutung, und so ist es auch für die Begriffe der Substanz und des Subjekts. Alle Wahrnehmungen, Erfahrungen und Vorstellungen hängen, nach Spir, von der physiologischen Disposition des Subjektes ab. Schopenhauers Grundgedanke, dass der Mensch seinen Körper nicht nur als Objekt unter anderen Objekten versteht, sondern auch als Objektivation des Willens, ist dadurch unhaltbar geworden. Auch dieser Punkt hat Nietzsche sicherlich begeistert, denn in der Periode, in der er sich mit *Denken und Wirklichkeit* beschäftigt, wird seine Kritik an Schopenhauer immer schärfer und es kommt letztendlich zu einem Bruch. Spir hält Schopenhauers Willensmetaphysik für einen Unding, weil dieser damit den von Kant als unmöglich erklärten Übergang von der Erscheinung zum Ding an sich trotzdem vollzieht. Schopenhauer ist somit ein perfektes Beispiel eines Denkers, der unser eigenes, menschliches Wesen als Modell der Wirklichkeit betrachtet. Nach Spirs Geschmack ist Schopenhauers Metaphysik also *allzu* anthropomorph. In Wirklichkeit hat der Mensch keine Sonderstellung in der Natur; er steht nicht mit einem Bein im Dies-, mit dem anderen im Jenseits. Bezüglich dieses Punkts stimmt Nietzsche völlig mit Spir überein, doch Spirs

apriorische Denknorm löst bei ihm deutlich weniger Begeisterung aus. Spir kennt, wie auch sein geistiger Vater Kant, das Werk David Humes, und scheut sich vor dem vollkommenen Skeptizismus, zu welchem eine solche Position, konsequent durchgezogen, führt. Aus diesem Grund postuliert er eine apriorische Denknorm: den Begriff des Unbedingten oder die Substanz, d. h. den Begriff eines Gegenstandes, der sein eigenes Wesen hat und mit sich selbst identisch ist, ausgedrückt im Prinzip der Identität $A=A$. Dieser Begriff (des Dinges an sich) ist streng apriori und kann nicht von der Wahrnehmung abgeleitet werden (Spir I, S. 16 f.). Als solches, so meint Spir, steht dieses Apriori außerhalb der kausalen Ordnung des Werdens: Es wirkt auf nichts ein, ist selbst nicht verursacht und hat immer schon existiert (Spir I, S. 339). Merkwürdigerweise ist Spir davon überzeugt, dass dieses ›Ding an sich‹ real existiert, obwohl er früher noch die vollkommene Trennung der beiden Seiten der Wirklichkeit behauptet hat, welche bedeutet, dass wir über die Existenz der Dinge kein Wissen haben können. Im 18. Aphorismus geht Nietzsche auf diese Stellungnahme ein und kommentiert sie mit der Bemerkung: »Auch dieses Gesetz, welches hier »ursprünglich« genannt wird, ist geworden« (KSA 2, S. 39). Die Identitätsthese ist nach Nietzsche gar keine apriorische Einsicht, sondern ein uralter Irrtum aus einer Zeit, in der der Mensch mit Maulwurfsaugen nichts als immer die gleichen Dinge wahrnehmen konnte, und so, durch eine Täuschung des Intellekts, sich der Glaube an Substanzen in seinem Geist eingenistet hat. Nietzsche macht also einen dankbaren Gebrauch von Spirs kritischem Vermögen und folgt ihm, hinsichtlich seiner Analyse des Verhältnisses zwischen der Welt der Erscheinung und der Welt an sich, sehr weit: sogar weiter als Spir selbst, der die äußerste Konsequenz seines eigenen Denkens nicht ziehen will. Denn, wenn die apriorischen Denknormen, gleichgültig ob sie real existieren oder nicht, tatsächlich in keiner Weise mit der Welt der Erscheinungen in Zusammenhang stehen, dann brauchen wir sie auch nicht zu berücksichtigen; Man kann sie einfach aus dem philosophischen Vokabular wegstreichen. Spir ist jedoch zu einer solchen Radikalität nicht bereit. Sobald er auf das Gute, das Schöne und das Wahre zu sprechen kommt, dann scheint es zwischen der noumenalen und der phänomenalen Welt auf einmal doch eine »supra-physische« Verbindung zwischen den beiden Welten zu geben (Spir I, S. 377 f.). Dieses Thema wurde auch bereits in *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne* angesprochen, wo Nietzsche bemerkt: »denn zwischen zwei absolut verschiedenen Sphären wie zwischen Subjekt und Objekt giebt es keine Causalität, keine Richtigkeit, keinen Ausdruck, sondern höchstens ein ästhetisches Verhalten, ich meine eine andeutende Uebertragung, eine nachstammelnde Uebersetzung in eine ganz fremde Sprache« (WL, S. 378). Und noch deutlicher sagt er es im 10. Aphorismus von *Menschliches, Allzumenschliches*: »mit Religion, Kunst und Moral rühren wir nicht an das »Wesen der Welt an sich«. Wir sind im Bereiche der Vorstellung. Keine »Ahnung« kann uns weiter tragen« (KSA 2, S. 30).

5 Beschluss

Wie wir gesehen haben, hat Nietzsche nicht viel mehr von dem Subjekt übrig gelassen als ein gespaltenes, uneinheitliches Wesen, das sich mitten in einem beweglichem Heer von Metaphern zurecht finden muss. Im Grunde genommen ist das Subjekt selbst eine Metapher, von der wir vergessen haben, dass sie ursprünglich nur ein Vorstellungsbild ohne objektive Referenz war. Für die cartesisch-kantische Tradition bedeutet das einen Schlag, von dem man sich kaum noch erholen kann. Denn jede Philosophie, die das Subjekt, das Ich, oder das Bewusstsein als Grundstein jeglicher Erkenntnis anerkennt, weiß sich seit Nietzsche mit dem Einwand konfrontiert, dass die Annahme eines monolithischen Ichs seine Selbstverständlichkeit verloren hat. Doch die Lage ist nicht hoffnungslos. Auch nach Nietzsche kann es Transzendentalphilosophie geben. Nietzsche bekämpft zwar die Begriffssprache, welche von der philosophischen Überlieferung geschaffen wurde, aber er setzt an ihre Stelle ein »bildhaftes« Sprechen und Denken. Diese Haltung ist mit seiner erkenntnistheoretischen Position konsistent und bietet ein sprachliches Instrumentarium dar, welche für die Transzendentalphilosophie neue Anknüpfungspunkte bietet. Die so genannte »moderne Metaphertheorie« (u. a. Max Black und Lakoff & Johnson) hat jenseits des Atlantiks seit Anfang der 1980ern bereits viele Anhänger bekommen. Diesseits des Ozeans haben vor allem Ernst Cassirer, Paul Ricoeur und Hans Blumenberg zum metaphorologischen Ansatz beigetragen. Nietzsches Spruch »Gott ist tot! Es lebe der Übermensch!« sollte daher eigentlich in der folgenden Parole umformuliert werden: »Das Subjekt ist tot! Es lebe die Metapher!«

Literaturverzeichnis

- Crawford, Claudia: *The Beginnings of Nietzsche's Theory of Language (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, Bd. 19)*, Berlin/New York: 1988.
- Green, Michael S.: *Nietzsche and the Transcendental Tradition*. Urbana/Chicago: 2002.
- Haverkamp, Anselm, und Mende, Dirk (Hrsg.): *Metaphorologie. Zur Praxis von Theorie*, Frankfurt a. M.: 2009.
- Hostens, Arnout: *Friedrich Nietzsche kind van zijn tijd*, Baarn: 1998.
- Kofman, Sarah: *Nietzsche and Metaphor*, Stanford: 1993.
- Man, Paul de: *Allegories of Reading. Figural Language in Rousseau, Nietzsche, Rilke and Proust*, New Haven: 1979.
- Murphy, Tim: *Nietzsche, Metaphor, Religion*, Albany: 2001.
- Nietzsche, Friedrich: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Berlin/New York: 1980.
- Safranski, Rüdiger: *Nietzsche: Biographie seines Denkens*, Frankfurt a. M.: 2002.
- Schrift, Allen: *Nietzsche and the Question of Interpretation. Between Hermeneutics and Deconstruction*, New York: 1990.
- Shapiro, Gary: *Nietzschean Narratives*, Indiana: 1989.

- Simon, Josef: »Die Krise des Wahrheitsbegriffs als Krise der Metaphysik. Nietzsches Alethiologie auf dem Hintergrund der kantischen Kritik«, in: *Nietzsche-Studien 18 (1989)*, Berlin/New York, S. 242-259.
- Small, Robin: »Nietzsche, Spir, and Time«, in: *Journal of the History of Philosophy, vol. 32 (1994)*, Baltimore, S. 85-102.
- Spir, Afrikan: *Denken und Wirklichkeit, Versuch einer Erneuerung der kritischen Philosophie*, Stuttgart: 1929.
- Stack, George J.: *Lange and Nietzsche (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, Bd. 10)*, Berlin/New York: 1983.
- Tebartz-van Elst, Anne: *Ästhetik der Metapher. Zum Streit zwischen Philosophie und Rhetorik bei Friedrich Nietzsche*, Freiburg/München: 1994.

Einheit im Menschen

Überlegungen zu den Transformationen
transzendentalphilosophischer Elemente bei Helmuth Plessner und
Ernst Cassirer

Henrike Lerch

I Einleitung

Die Philosophie der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts wird gerne unter das Schlagwort der »anthropologischen Wende« gebracht. Im Zentrum des Philosophierens, als Ausgangs- und Bezugspunkt steht der Mensch. Vom Menschen (bei Heidegger auch als Dasein getitelt) ist die Rede, nicht mehr in erster Linie vom Subjekt, weshalb man sagen kann, dass *der ganze Mensch* (Dilthey) und der *existierende Mensch* an die Stelle des transzendentalen Erkenntnissubjekts rückt. Die Frage ist, ob es sich hierbei nur um die Ersetzung eines Wortes durch ein anderes handelt oder ob mit der begrifflichen Veränderung auch eine Verschiebung und Transformation der Philosophie und ihrer Methodik einhergeht. Im Folgenden soll begründet werden, dass es zu einer solchen Verschiebung kommt, um abschließend zu fragen, was sich daraus für Veränderungen für die Philosophie ergeben. Es geht also um die Frage, was die Transformation vom Subjekt auf den Menschen bedeutet, vor dem Hintergrund, wie sich diese Transformation überhaupt gestaltet.

Hierfür wird nur punktuell auf einige zentrale Figuren der transzendentalen Subjektphilosophie zurückgegriffen, um zu zeigen, in welcher Weise sich eine Transformation vom Subjekt auf den Menschen gestaltet.¹ Auch bei den Positionen des 20. Jahrhunderts wird nur punktuell auf zwei Figuren – Helmuth Plessner und Ernst Cassirer – Bezug genommen. Das begründet sich aus der besonderen

¹ Die vorgenommene Charakterisierung soll als Folie dienen, vor der diese Veränderungen sichtbar werden. Es gibt natürlich innerhalb dessen, was als Subjektphilosophie bezeichnet werden kann, schon divergierende Positionen und Verschiebungen. Die Philosophie der Neuzeit bis zum 20. Jahrhundert ist sehr viel komplexer als hier dargestellt. Gleichzeitig gibt es auch im Bereich dessen, was unter anthropologische Wende fällt sehr viel mehr Unterschiede, als hier aufgenommen werden können und auch sehr viel mehr Kontinuitäten – insbesondere beim Problembewusstsein und der methodischen Reflexion – zu vorherigen Positionen.

Rolle, die der Mensch in der Philosophie Cassirers und Plessners einnimmt: Helmuth Plessner ist neben Max Scheler und Arnold Gehlen einer der Hauptvertreter der Philosophischen Anthropologie (derzeit gilt er als *der* Hauptvertreter und fast jeglicher Bezug auf die Philosophische Anthropologie im engeren konzentriert sich auf ihn) und setzt als solcher natürlich den Menschen ins Zentrum seiner Philosophie. Ernst Cassirer gilt als der Begründer der Kulturphilosophie oder zumindest einer ihrer zentralen Richtungen, wobei er vor allem gegen Ende seines Schaffens seine *Philosophie der symbolischen Formen* in den Kontext der philosophischen Anthropologie stellt und auch selbst eine philosophischen Anthropologie zu entwickeln versucht.²

- ² Es hat in den letzten Jahren verschiedene Versuche gegeben Ernst Cassirer und Helmuth Plessner mit Bezug auf die Anthropologie zu vergleichen. Hierbei zeigt sich jeweils eine Präferenz, welche aus der einen Position heraus Kritik an der anderen Position übt. Exemplarisch wird dies beispielsweise schon im Buchtitel bei Hartung deutlich. (Hartung, Gerald: *Das Maß des Menschen. Aporien der philosophischen Anthropologie und ihre Auflösung in der Kulturphilosophie Ernst Cassirers*, Weilerswist: 2003.) Klar positioniert sich Paetzold, der bei Cassirer im Gegensatz zur Philosophischen Anthropologie den doppelten Anspruch der transzendentalen Erkenntniskritik fortgeführt sieht. (Paetzold, Heinz: *Die Realität der symbolischen Formen. Die Kulturphilosophie Ernst Cassirers im Kontext*, Darmstadt: 1994, S. 66–78). Anders gewichten Meuter und Möckel ihre Argumente, sie versuchen vor allem zu zeigen, dass die Fortführung des anthropologischen Ansatzes Cassirers über das Ausdrucksphänomen Plessner in die kulturelle Dimension erweitert und als gleichberechtigte Anthropologie neben Plessner zu sehen sei. (Meuter, Norbert, *Anthropologie des Ausdrucks. Die Expressivität des Menschen zwischen Natur und Kultur*, München: 2006, S. 131; Möckel, Christian: »Kulturelle Existenz und anthropologische Konstanten. Zur philosophischen Anthropologie Ernst Cassirers.« In: *Zeitschrift für Kulturphilosophie* Bd. 3, H. 1, 2009.) Von anderer Seite wird eine klare Unterscheidung zwischen Philosophischer Anthropologie als »Denkansatz« (Fischer) und philosophischer Anthropologie als Disziplin bzw. anthropologischer Philosophie unternommen, wobei sich die Ausbuchstabierung der Philosophischen Anthropologie im engeren Sinne zunehmend am Forschungsprogramm Plessners orientiert. Cassirer kann diesem Programm schon aus methodischen Gründen nicht zugeordnet werden. So vor allem bei Fischer (z. B.: Fischer, Joachim: *Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts*, München: 2008, S. 479–594) Krüger zeigt vor allem, dass sich Plessners Vorwurf, es handle sich bei Cassirer um anthropologische Philosophie und nicht um Philosophische Anthropologie berechtigt ist. (Vgl. z. B.: Krüger, Hans-Peter: »Philosophical Anthropologies in Comparison: The Approaches of Ernst Cassirer and Helmuth Plessner«, in: *Papers of the Swedish Ernst Cassirer Society*, 3, Göteborg: 2007. Für die hier skizzierte Problemstellung interessant ist vor allem der Versuch von Schürmann, Volker: »Anthropologie als Naturphilosophie. Ein Vergleich zwischen Helmuth Plessner und Ernst Cassirer«, in: Rudolph, Enno; Stamtescu, Ion O. (Hrsg.): *Von der Philosophie zur Wissenschaft. Cassirers Dialog mit der Naturwissenschaft*, (Cassirer-Forschungen Band 3) Hamburg: 1997, S. 133–170. Schürmann geht vor allem von »dem Problem des Verhältnisses von *Einheit und Vielheit* der symbolischen Formen« aus (S. 133) und vergleicht Cassirers Versuch diese Frage zu beantworten mit Plessners Anthropologie, doch obwohl Schürmann sehr viele abwägende Einsichten gibt, wird auch bei ihm nur Plessner einer philosophischen Problemstellung gerecht, die er von

Worum es also auch geht, ist eine gewisse strukturelle Ähnlichkeit zwischen Plessner und Cassirer zu zeigen, die sich daraus ergibt, dass der Mensch sich in vielfältiger Weise in verschiedenen kulturellen Formen selbst bestimmt und dass er in einzelnen Wissenschaften unter einzelnen Aspekten behandelt wird, der Philosophie aber immer noch die Aufgabe zukommt *einen* Begriff vom Menschen zu finden und zu formulieren. Denn so lässt sich sagen, die Einheit der verschiedenen Formen und Aspekte liegt im Menschen. Eine Gemeinsamkeit zumindest dieser beiden Philosophen liegt auch darin, dass sie versuchen einen Begriff vom Menschen zu bilden, der eine letzte Einheit in einer Mannigfaltigkeit von Kulturen bildet.³ Um sich der leitenden Frage, was die Verschiebung vom Subjekt auf den Menschen für die Philosophie bedeutet, zu stellen, werden zunächst skizzenhaft einige Grundmerkmale eines transzendentalen Erkenntnissubjekts entwickelt. Hierzu wird eine Linie von Descartes über Kant zu Hegel entwickelt, die sich auf zwei Momente konzentriert, die Selbstreflexion als bestimmendes Moment und die Vernunft als Aufgabe und Ziel. Anschließend werden einige Gründe und Möglichkeiten für eine Transformation der Philosophie genannt, bevor es zu einer konkreten Thematisierung des Menschen bei Ernst Cassirer und Helmuth Plessner kommt. Abschließend werden einige Überlegungen angestellt, inwiefern von einer Transformation der transzendentalen Subjektphilosophie gesprochen werden kann und was diese bedeutet.

2 Skizze zur Subjektphilosophie

Der zentrale Begriff der Subjektphilosophie ist *Vernunft*.⁴ Der Mensch zeichnet sich durch seine *Vernunft* aus, Vernunft ist die letzte Einheit und letzte Instanz, auf die sich der Mensch berufen kann.⁵ Sie wird als bestimmendes Moment des Menschen auch zu dessen Aufgabe. Denn die Vernunft hat sich gegen alle Widerstände zu verwirklichen, insofern ist Vernunft etwas allgemeines, an dem der individuelle Mensch teilhat, das sich in ihm und durch ihn zeigt.⁶ Zugang zu dieser Vernunft findet das Subjekt durch *Selbstreflexion*, was als methodisches Prinzip einen weiteren wichtigen Bestandteil der Subjektphilosophie ausmacht. Doch es ist die allgemeine Vernunft, welche sich in der Selbstreflexion zeigt, weshalb die Ver-

Feuerbach her nimmt. Im folgenden werden die Differenzen zwischen Plessner und Cassirer jedoch zugunsten gemeinsamer Tendenzen der Philosophie zurückgestellt.

³ Es kann hier nicht gezeigt werden, inwiefern sich diese Eigentümlichkeit von anderen Denkern des 20. Jahrhunderts unterscheidet. Ebenso wenig kann geklärt werden, inwiefern diese besondere Art der Thematisierung des Menschen philosophische Anthropologie im engeren Sinne charakterisieren könnte.

⁴ Vgl.: Plessner, Helmuth: *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, (Ders.: Gesammelte Schriften IV, hrsg. von Dux, Günter; u. a.), Frankfurt a. M.: 1981, S. 37.

⁵ Insofern steht die Transzendentalphilosophie in einer Tradition mit der antiken Philosophie und kann als eine Ausbuchstabierung von Aristoteles Bestimmung des Menschen als *animal rationale* gesehen werden.

⁶ Vgl.: Schulz, Walter: *Philosophie in der veränderten Welt*, Pfullingen: 1972, S. 339.

nunft als letzter universeller Einheitsbegriff allen Menschen zukommt und so eine einheitliche Struktur bietet, über die sich alle Menschen verstehen können. Angelegt und als Ausgangspunkt transzendentalphilosophischer Ausdifferenzierungen finden sich die beiden Elemente – Vernunft als bestimmendes Prinzip und Aufgabe, sowie die Selbstvergewisserung als Selbstreflexion – bei Descartes: Descartes beginnt bekanntlich mit einem methodischen Zweifel, welcher seinen letzten Angelpunkt im zweifelnden Subjekt findet, denn der Zweifler könne nicht sinnvoll bezweifeln, dass er es ist, der zweifelt. »Der Denkkakt des Zweifels ist demnach ein fundamentaler Ausweis des menschlichen Selbst.«⁷ Damit sind aber zugleich zwei Momente in einem methodischen Prinzip festgelegt. Zum einen bleibt als Moment der Selbstvergewisserung nur das denkende (oder zweifelnde) Subjekt, welches einen besonderen Zugang zum eigenen Zweifel besitzt. Zum zweiten lässt sich dieses Denken als eine eigene Substanz von der Materie trennen. In der Folge Descartes' hat der Cartesianismus aus Aufspaltung des Menschen in die *res extensa* und die *res cogitans* einen Substanzdualismus formuliert, welcher den Menschen als Bürger zweier Welten erscheinen lässt.⁸

Legt man nun das Fundament der Selbstvergewisserung in die denkende, geistige Substanz, so geht diese der körperlichen insofern voraus, als erst durch das Denken Sicherheit über alle andere Erkenntnis, also Erkenntnisse empirischer Art, gewonnen werden kann. Dass der Geist nur auf dem Wege einer Selbstbesinnung erkannt und der Mensch nur durch Selbstbesinnung auf sein eigenes Ich inne werden kann, er also nicht wie andere Körper von außen erkannt werden kann, heißt, dass es einen wesenhaften Unterschied zwischen der Erkenntnis des Geistes und der von Körpern gibt, was zum Problem der Vermittlung von *res extensa* und *res cogitans* führt, wodurch auch die Einheit von Körper und Geist im Menschen rätselhaft wird.⁹ Descartes gewinnt die Gewissheit der Existenz von körperlichen Dingen und der Außenwelt nur über den Beweis, dass Gott in Form eines gütigen, das heißt, nicht täuschenden Gottes existiert. Gott tritt somit als vermittelndes Prinzip auf, welches die Existenz der Außenwelt garantiert. Auch wenn die Wahrheit ihrer Erscheinung nicht gesichert ist, so ist doch gesichert, dass eine materielle Außenwelt existiert. Da sich der Beweis Gottes in formaler Selbstreflexion auf die *res cogitans* stützt, kommt es zu einem Primat des Denkens gegenüber anderer sinnlicher Wahrnehmung.¹⁰

Bei Kant finden wir diese Frage als Problem des Zusammenhangs von Sinnlichkeit und Verstand wieder: Kant versteht den Menschen als ein Wesen, das sowohl zur Sinnenwelt als auch zur Verstandeswelt gehört, wobei die Sinnenwelt zwar gesetzlich, aber nicht als umfassende Einheit gedacht werden kann, hingegen die

⁷ Hartung, Gerald: *Philosophische Anthropologie*, S. 36.

⁸ Vgl.: Hackenesch, Christa, *Selbst und Welt. Zur Metaphysik des Selbst bei Heidegger und Cassirer*, Hamburg: 2001, S. 5.

⁹ Die Wechselwirkung von Körper und Geist findet sich bei Descartes nur indirekt: Zum einen erfahre ich meinen eigenen Körper als meinen Körper, habe also ein besonderes Verhältnis zu ihm und erfahre meinen Geist als an diesen Körper gebunden. Zum anderen soll auch der eigene Wille, der bei Vernunftwesen von der Vernunft geleitet wird, Herrschaft über den Körper erlangen.

¹⁰ Vgl.: Schulz, *Philosophie in der veränderten Welt*, S. 348 f.

intelligible Welt sich auf der *einen* Vernunft gründet. Sinnlichkeit und Verstand in Beziehung zu setzen und die Möglichkeiten und Grenzen des menschlichen Vernunftgebrauchs aufzuzeigen ist Aufgabe der drei Kritiken Kants. Gerade bei Kant zeigt sich, dass die Bestimmung des Menschen letztlich auf die richtige Bestimmung des Vernunftgebrauchs hinaus läuft. Das lässt sich beispielhaft durch die bekannte Passage in der Logik zeigen, in der die Frage nach dem Menschen bei Kant zur zentralen Frage der Philosophie wird: So ließen sich nach Kant die drei Fragen »(1) Was kann ich wissen? – (2) Was soll ich tun? (3) Was darf ich hoffen?« auf die Frage »Was ist der Mensch?« beziehen. In seiner *Anthropologie in pragmatischer Absicht* erklärt Kant dann, dass sich Anthropologie in zwei Weisen betreiben lasse, als *physiologische* und als *pragmatische*. »Die physiologische Menschenkenntnis geht auf die Erforschung dessen, was die Natur aus dem Menschen macht, die pragmatische auf das, was er, als freihandelndes Wesen, aus sich selbst macht, oder machen kann und soll.«¹¹ Während die physiologische Anthropologie für die Philosophie völlig irrelevant ist, unterscheidet sich aber auch die pragmatische Anthropologie von den philosophischen Grundfragen des Menschen, denn sie bezieht sich auf den Menschen in seinem Weltbezug, also auf den Menschen, »insofern er von der Welt her affiziert wird und auf die Welt hin handelt.«¹² Philosophie sei aber, so heißt es in der Logik, »die Wissenschaft der Beziehung alles Erkenntnisses und Vernunftgebrauchs auf den Endzweck der menschlichen Vernunft, dem, als obersten, alle andern Zwecke subordiniert sind und sich in ihm zur Einheit vereinigen müssen.«¹³ Und somit liegt die Einheit aller Erkenntnisse in der Vernunft und diese gelte es in der Philosophie zu bestimmen. Die Einheit der Person in Raum und Zeit wird auch durch die Vernunft gewährt: »Das: Ich denke, muß alle meine Vorstellungen begleiten können.«¹⁴

Einen Abschluss findet diese Vorstellung durch Hegel. Bei ihm wird die Vernunft zu einer historischen, sie durchläuft einzelne Stufen, und muss eine notwendige Entwicklung durchlaufen. Doch dieser Prozess hat ein Telos, ein Ziel, zu dem alles hinstrebt, in dem alles aufgehoben ist und durch das sich eine Gliederung ergibt. Die Vernunft vollendet sich somit im Gang der Geschichte und die Geschichte selbst ist vernünftig. Die einzelnen historischen Gestalten werden zu Momenten des Weltgeistes und des Ganzen, sie finden ihre Einheit und Synthese, die Einheit aus Einheit und Mannigfaltigkeit, aus Subjekt und Objekt, im Weltgeist aufgehoben. Der einzelne Mensch, so schon die existenzielle Kritik Kierkegaards, geht dabei verloren. Die philosophische Anthropologie in der Folge Diltheys will nun den endlichen Menschen thematisieren, denn »[i]n den Adern des erkennenden

¹¹ Kant, Immanuel: »Anthropologie in pragmatischer Hinsicht«, in: Ders.: *Werke in sechs Bänden. Bd. 6: Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik*. Hrsg. von Wilhelm Weischedel. Darmstadt: ⁵1983. BA IV.

¹² Schulz, Philosophie in der veränderten Welt, S. 358

¹³ Kant, Immanuel: »Immanuel Kants Logik ein Handbuch zu Vorlesungen«, in: Ders. *Werke in sechs Bänden. Bd 3: Schriften zur Metaphysik und Logik*, hrsg. von Wilhelm Weischedel. Darmstadt: ⁵1983, A 25.

¹⁴ Kant, Immanuel: »Kritik der reinen Vernunft«, in: Ders. *Werke in sechs Bänden. Bd 2*, hrsg. von Wilhelm Weischedel. Darmstadt: ⁵1983, B 131.

Subjekts, das Locke, Hume und Kant konstruierten, rinnt nicht wirkliches Blut, sondern der verdünnte Saft von Vernunft als bloßer Denktätigkeit.«¹⁵

3 Herausforderungen der Moderne

In seinem Buch *Philosophie in Deutschland 1831–1933* zeigt Herbert Schnädelbach eindrucksvoll das Ringen der deutschen Philosophie nach Hegels Tod. Der Zusammenbruch des Idealismus geht einher mit einer Zunahme einzelwissenschaftlicher Erkenntnisse und ihrem Anspruch auf Welterklärung. Die Philosophische Anthropologie, hier im engeren Sinne verstanden, wird von ihm als Schlusspunkt dieser Entwicklung gesehen, die, wie alle vorherigen Strömungen, eine Antwort auf die Krise der Philosophie suchte: »Die Philosophische Anthropologie gehört zur Geschichte der *Krise, in die der ›Zusammenbruch des Idealismus‹ die traditionelle Selbstinterpretation des Menschen stürzte*, und sie bildet in einem gewissen Sinne den *Endpunkt* dieser Geschichte.«¹⁶

Die Zunahme an positiven Wissenschaften und der zunehmende Anspruch dieser Wissenschaften auf Welterklärung haben dazu geführt, dass sich die Philosophie in irgendeiner Weise zu diesen Wissenschaften und ihrem Anspruch zu verhalten habe. Doch will die Philosophie einerseits den Erkenntnissen der empirischen Wissenschaften ein Recht zusprechen, andererseits sich nicht auf die reinen Wissenschaftstheorien einzelner Wissenschaften reduzieren lassen, muss sie einen Weg finden, diese Wissenschaften und ihre Ergebnisse in ihre eigene Methodik einzubauen. Sie muss also auch eine Methodik finden, die in irgendeiner Weise diese Wissenschaften ernst nimmt, auf ihre Ergebnisse und ihre Methodik reflektiert oder erkenntniskritisch nach den Möglichkeitsbedingungen all dieser Wissenschaften fragt. Ein solches Vorgehen wird zu Beginn des 20. Jahrhunderts aber nicht nur durch eine Ausdifferenzierung der positiven Wissenschaften gefordert, sondern auch durch Kultur- und Geschichtswissenschaften, Völkerkunde und Psychologie. Vor allem ethnologische bzw. völkerkundliche Studien zeigen die eigene Kultur mit den entsprechenden Erkenntnisprinzipien und Wahrheitsansprüchen als eine relative Form zu anderen Kulturen. Zugleich betont der Historismus eine Relativität der eigenen geschichtlichen Epoche in Bezug auf andere Epochen. Somit gilt es die eigene Selbst- und Welterklärung in Relation zu anderen Erklärungsweisen zu sehen. Eine absolute Vernunft, die alle Positionen und Möglichkeiten ordnend strukturiert und sich selbst als Endpunkt einer Entwicklung sieht wird damit fragwürdig. Ebenso die Bestimmung des Menschen reduktionistisch ausschließlich aus dieser einen Vernunft heraus.

Philosophische Anthropologie und Kulturphilosophie können als integrative Ansätze verstanden werden, die Ergebnisse einzelwissenschaftlicher Untersuchun-

¹⁵ Dilthey, Wilhelm: »Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte.« In: Ders. *Gesammelte Schriften I. Band*, hrsg. von Bernhard Groethuysen, Leipzig/Berlin: 1922, S. XVIII.

¹⁶ Schnädelbach, Herbert: *Philosophie in Deutschland 1831–1933*, Frankfurt a. M.: 1999, S. 264.

gen aufnehmen und ihnen zusprechen berechtigterweise etwas über die Welt und den Menschen auszusagen, ein Wissensgebiet mit spezifischer Methodik zu erschließen und darin zu Erkenntnisfortschritten zu gelangen. Eine *integrative Philosophie* heißt aber sowohl bei Cassirer als auch bei Plessner der Philosophie einen eigenen Anspruch zukommen zu lassen, der jenseits der reinen Rezeption von Ergebnissen und Fragen ihrer Grundlegung geht. Nicht einfach ein Zusammentragen einzelwissenschaftlicher Ergebnisse oder gar der einfache Aufbau eines philosophischen Systems auf empirischen Studien will eine integrative Philosophie leisten, sondern der Philosophie kommt immer noch eine eigene reflektierende und strukturierende Aufgabe zu, die sich an der Frage der Einheit all dieser Wissensergebnisse orientiert und gerade deshalb nicht einfach diese Ergebnisse aufnehmen und verknüpfen kann, sondern durch sie hindurch eine grundsätzlichere Fragestellung betrachtet. Einzelne Ergebnisse und Methoden werden so kritisch gewürdigt, bleiben aber in ihrem genuinen Rahmen beheimatet. Als philosophische Frage bleibt das Problem eines einheitlichen Bezugspunktes hinter den verschiedenen Wissensformen und kulturellen Variationen.

Cassirer nimmt diese Frage auf, indem er vom »Faktum der Kultur«¹⁷ ausgehend eine Pluralität der Formen der Erkenntnis anerkennt und »rückschließend« auf das Erkenntnissubjekt kommen will, das als letzte Einheit die Ermöglichungsbedingung der kulturellen Pluralität darstellt.¹⁸ Trotz der Perspektive auf das Erkenntnissubjekt hinter den verschiedenen Formen des Weltverstehens orientiert sich Cassirer dabei nicht mehr an Vernunft und Selbstreflexion als letzte Grundlage, sondern, die Erkenntnis wird in den Menschen gelegt und gewonnen durch eine Analyse verschiedener Formen der Erkenntnis. Diese Abwendung von der Vernunft zeigt sich vor allem in der Zuwendung zum Mythos, dessen Bedeutung für die menschliche Erkenntnis und prinzipielle Grundstruktur der menschlichen Wahrnehmung Cassirer immer wieder betont. Plessner spricht von Anfang an vom Menschen als einer Einheit und zwar in Form von »einer, d. h. der menschlichen Existenz entsprechenden Erfahrungsstellung, welche ›Natur‹ und ›Geist‹ umspannt«. ¹⁹ Der Mensch kommt als letzte Einheit in den Blick nicht allein, weil er Erkenntnissubjekt ist, sondern weil wissenschaftliche Ergebnisse auch etwas über den Menschen selbst aussagen, er also auch Erkenntnisobjekt ist und beides in der menschlichen Existenzweise miteinander verschränkt ist. Es ist also die Verklammerung der natürlich-organischen mit der geistig-kulturellen Seite, die Plessner in der einen Erfahrungsstelle Mensch thematisiert, was er auch methodisch einzuholen versucht. Kurz, sowohl Plessner als auch Cassirer nehmen reflektierend Bezug

¹⁷ Cassirer, Ernst: »Zur Logik der Kulturwissenschaften. Fünf Studien.«, in: *Ernst Cassirer Werke Bd. 24. Aufsätze und kleine Schriften 1941–1946*, hrsg. von Birgit Recke, Hamburg: 2007, S. 407.

¹⁸ »Der Weg unserer Untersuchung führt uns [...] durch die Welt der Formen, durch die Regionen des ›objektiven Geistes‹. Von ihr aus suchen wir, durch eine rückschließende und ›rekonstruktive‹ Betrachtung, den Zugang zum Bereich der ›Subjektivität‹ zu gewinnen.« (Cassirer, Ernst: »Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil: Phänomenologie der Erkenntnis.« in: *Ernst Cassirer Werke Bd. 13*, hrsg. von Birgit Recki, Hamburg: 2002. Im folgenden als PSF III abgekürzt, S. 74.)

¹⁹ Plessner, *Stufen*, S. 58.

auf die verschiedenen Wissenschaften und Wissensformen und rücken von einer alles umschließenden Vernunft eines Erkenntnissubjektes ab. Stattdessen wird der endliche, existierende und ganze Mensch als letzte Einheit und Möglichkeitsbedingung von Geschichte und kulturellen Formen zu einem wesentlichen Bezugspunkt.

4 Cassirer – animal symbolicum als Funktionsbegriff des Menschen

Cassirer bestimmt in seiner späten Schrift *Essay on Man* den Menschen als *animal symbolicum*.²⁰ Mit dieser Bestimmung will er sich von der Tradition, die Aristoteles folgend den Menschen als *animal rationale* definierte, abgrenzen, da ihm die Vernunft als höchst ungeeignet erscheint, um »die Formen der Kultur in ihrer Fülle und Mannigfaltigkeit zu erfassen«. ²¹ Animal Symbolicum soll der Mensch nun heißen, weil alle Formen der Kultur *symbolische Formen* seien und der Mensch sich durch das Symbolisieren (verstanden als eine unmittelbare Tätigkeit und freie Weltbildung)²² schon im einfachen Ausdrucksverstehen von den Tieren, die so gesehen kulturlos leben, unterscheidet. Diese Definition des Menschen will Cassirer explizit als eine funktionale Bestimmung des Menschen verstanden wissen. Eine substantiale Bestimmung als metaphysische Wesensbestimmung des Menschen, durch das Aufzeigen eines inneren Prinzips, könne nicht mehr das Anliegen der Philosophie sein. Ebenso wenig sei es möglich durch empirische Beobachtung eine angeborene Anlage oder einen Instinkt als Natur des Menschen auszumachen, worüber er sich definieren kann.²³

Was aber heißt es nun eine *funktionale Bestimmung* des Menschen zu geben? Eine funktionale Bestimmung des Menschen erfolgt über das Wirken des Menschen, über seine Tätigkeiten. »Eine ›Philosophie des Menschen‹ wäre daher eine Philosophie, die uns Einblick in die Grundstruktur jeder dieser verschiedenen Tätigkeiten gibt und uns zugleich in die Lage versetzt, sie als ein organisches Ganzes zu verstehen.«²⁴ Die gemeinsame Grundfunktion, welche sich in Mythos, Sprache, Kunst, Religion und Wissenschaft zeigen, ist das funktionale Band, welches die einzelnen Sphären und Aspekte der menschlichen Tätigkeiten verbindet. Um sie zu erforschen sei ein Rückgang auf den gemeinsamen Ursprung all dieser Ele-

²⁰ Cassirer, Ernst: *Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur*. Hamburg: 1996, S. 51, Vgl. auch die Definition des Menschen als *homo symbolicus*. In: Cassirer, Ernst: »Vorlesungen und Studien zur philosophischen Anthropologie«, in: *Ernst Cassirer Nachgelassene Manuskripte und Texte*, hrsg. von Gerald Hartung und Herbert Kopp-Oberstebrink, Hamburg: 2005, S. 261.

²¹ Cassirer, *Versuch über den Menschen*, S. 51.

²² Vgl.: Schwemmer, Oswald: *Ernst Cassirer. Ein Philosoph der europäischen Moderne*, Berlin: 1997, S. 46 f.

²³ Vgl.: Cassirer, *Versuch über den Menschen*, vor allem S. 47–71, 102–115. Ders., PSF III, S. 84–86. Ders.: *Logik der Kulturwissenschaften*, S. 391–413.

²⁴ Cassirer, *Versuch über den Menschen*, S. 110.

mente notwendig. Die *philosophische* Aufgabe bestehe also nicht darin, die Gliederung der menschlichen Kultur aufzuzeigen oder ihrer historischen Genese nachzuspüren, sondern in einer Synthese. Die Philosophie müsse die Einheit einer übergreifenden »Funktion, durch die alle diese Hervorbringungen zusammengehalten werden«,²⁵ leisten. »Hier suchen wir nicht nach der Einheit der Wirkungen, sondern nach der Einheit des Handelns; nicht nach der Einheit der Erzeugnisse, sondern nach der Einheit des schöpferischen Prozesses. Wenn der Begriff ›Menschheit‹ überhaupt etwas bedeutet, dann dies: daß trotz aller Unterschiede und Gegensätze zwischen den verschiedenen Formen von ›Menschsein‹ allen diese Formen auf eine gemeinsames Ziel hinarbeiten.«²⁶ Philosophische Anthropologie fragt also nach der gemeinsamen Wurzel, nach den Möglichkeitsbedingungen einer kulturellen Vielfalt und versucht einen Begriff vom Menschen zu entwickeln, der einerseits die Pluralität der Kultur zulässt, andererseits aber an einem Wesensbegriff des Menschen festhält. Dieser Wesensbegriff ist aber als *Funktionsbegriff* zu denken und nicht mehr als Substanzbegriff. Mit dieser Unterscheidung geht Cassirer zum einen auf seine *Philosophie der symbolischen Formen*, und zum anderen auf sein 1910 erschienenes Buch *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* zurück, dessen Ergebnisse ihn schon zu den ersten Entwürfen der *Philosophie der symbolischen Formen* anregte und die er versuchte dort fruchtbar zu machen. Diese Ergebnisse besagen, dass die Entwicklungen der Naturwissenschaften (vor allem Mathematik und Physik, aber auch Chemie und Biologie) und die damit verbundenen Herausforderungen der naturwissenschaftlichen Methodik für die Erkenntnistheorie zeigen, dass eine »Einheit des Wissens«²⁷ nicht mehr durch einen gemeinsamen einfachen Objektbezug sicher gestellt werden könne, sondern nur dadurch, dass alle Wissensformen in einen funktionalen Zusammenhang gestellt werden. Mit der Mannigfaltigkeit der Wissensmethoden gehe eine Mannigfaltigkeit der Wissensgegenständen einher, eine Vielheit an Erscheinungen und eine Relativität und Bedingtheit der Welt. Cassirer erweitert diese Wissensformen auch indem er weitere »Weisen der ›Objektivierung‹«²⁸ einbezieht. Für ihn stellt jedes »Mittel, ein Individuelles zu einem Allgemeingültigen zu erheben« eine »geistige Grundfunktion« dar, die »mit der Erkenntnis den einen entscheidenden Zug gemeinsam [hat], daß ihr eine ursprünglich bildende, nicht bloß eine nachbildende Kraft innewohnt.«²⁹

²⁵ Cassirer, *Versuch über den Menschen*, S. 115.

²⁶ Cassirer, *Versuch über den Menschen*, S. 114.

²⁷ Cassirer, Ernst: »Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil: Die Sprache.« in: *Ernst Cassirer Werke Bd. 11*, hrsg. von Birgit Recki. Hamburg: 2001. (Im folgenden als PSF I abgekürzt.) S. 5.

²⁸ Cassirer, PSF I, S. 6, »Die Einheit des Wissens kann jetzt allerdings nicht mehr dadurch verbürgt und sichergestellt werden, daß es in all seinen Formen auf ein gemeinsames ›einfaches‹ Objekt bezogen wird, das sich zu diesen Formen wie das transzendente Urbild zu den empirischen Abbildern verhält – aber statt dessen ergibt sich jetzt die andere Forderung, die verschiedenen methodischen Richtungen des Wissens bei all ihrer anerkannten Eigenart und Selbständigkeit in einem *System* zu begreifen, dessen einzelne Glieder, gerade in ihrer notwendigen Verschiedenheit, sich wechselseitig bedingen und fordern.« (PSF I, S. 5)

²⁹ Cassirer, PSF I, S. 7.

Was bedeutet, dass für Cassirer jede Form, in welcher eine Erscheinung nicht nur passiv etwas empfangen wird, sondern bei der durch eine »selbständige Energie des Geistes« eine Bedeutung entsteht, eine geistige Leistung ist, welche mit modernen naturwissenschaftlicher Erkenntnis den gleichen Ursprung teilt und ihr insofern ebenbürtig ist.

Insofern ergibt sich ein funktionaler Zusammenhang und eine funktionale Einheit durch die gemeinsame geistige Leistung der Weltbildung. Eine substantielle Einheit hingegen würde von einem gemeinsamen Objekt ausgehen, auf welches sich alle Formen der Welterkenntnis beziehen. Daraus ergibt sich jedoch die Frage, ob sich alle Formen der Welterkenntnis »als verschiedene Äußerungen ein und derselben geistigen Grundfunktion verstehen lassen. Und wenn diese letztere Voraussetzung sich bewähren sollte, so entsteht weiter die Aufgabe die allgemeinen Bedingungen der Funktion aufzustellen und das Prinzip von dem sie beherrscht wird, klarzulegen.«³⁰ An die Stelle einer absoluten Einheit der Substanz tritt ein einheitliches Tun, welches eine geistige Aktion zusammenfasst und zum letzten Bestimmungsmerkmal des Menschen wird.

5 Plessner – Der Mensch als Subjekt und Objekt von Natur und Kultur

Plessner bezieht sich bei der Forderung der Integration direkt auf den Menschen, die Herausforderung bestehe darin den Menschen in einer Einheit begrifflich machen zu können und weniger darin ein Grundprinzip verschiedener Erkenntnisweisen ausfindig zu machen. Er hält sich in seiner Darstellung und Gliederung der einzelnen Wissenschaften stark an die Differenz von Geistes-/bzw. Kultur- und Naturwissenschaften, also an Diltheys Prinzip von *Verstehen und Erklären*, und hält somit an einer dualistischen Perspektive fest. Doch besteht die letzte Konsequenz dieser Darstellungen immer in der Feststellung, dass jede Wissenschaft und auch die bisherigen philosophischen Reflexionen immer nur einen Aspekt des Menschen betont haben. Dieser eine Aspekt sei dann als Prinzip gesetzt worden, dem sich alle anderen unterzuordnen hätten. Die Aufgabe einer Philosophischen Anthropologie bestünde nun darin, alle Aspekte unter denen der Mensch betrachtet werden kann, in gleicher Weise gelten zu lassen, somit auf eine Grunddimension, welche den Menschen in erster Linie und primär bestimmt, zu verzichten und jeder Dimension, in der der Mensch betrachtet werden kann, ihr eigenes Recht zuzusprechen. Die Wesenserkenntnis des Menschen geht dann zurück auf die »Einheit, welche den Aspekten zugrunde liegt und den Übergang vom einen zum anderen«³¹ ermöglicht. Sie wird durch ein methodisches Gleichgewicht »aller

³⁰ PSF I, S. 6.

³¹ Plessner, Helmuth: »Die Aufgabe der Philosophischen Anthropologie«, in: Ders. *Condition humana. Gesammelte Schriften VIII*, hrsg. von Günter Dux u. a., Frankfurt a. M.: 2003, S. 38. Vgl.: »den Menschen als geistig sittliche und als natürliche Existenz auf Grund einer Erfahrungsstellung zu begreifen« (Plessner, *Stufen*, S. 49).

Aspekte, in denen menschliches Sein und Tun sich offenbart,«³² gewährt. Die Forderung, »den Menschen so wie er lebt und sich versteht, als sinnlich-sittliches Wesen in einer, d. h. der menschlichen Existenz entsprechenden Erfahrungsstellung, welche ›Natur‹ und ›Geist‹ umspannt, [zu] begreifen,«³³ erfordere auch die Schaffung der eigenen Mittel, da weder geistes- noch naturwissenschaftliche Einzelwissenschaften dieses Ziel erreichen. Ausgangspunkt für Plessner bildet die »Stellung des Menschen ›im Ganzen der Natur‹,«³⁴ eine spezifische Naturphilosophie, welche vor allem biologische und hermeneutische Aspekte zu einer Hermeneutik der Natur und Philosophie des Lebendigen verbindet, auf welcher die Philosophische Anthropologie aufbaut.³⁵

³² Plessner, *Aufgabe*, S. 39.

³³ Plessner, *Stufen*, S. 60.

³⁴ Plessner, *Stufen*, S. 63.

³⁵ So stellt Plessner zumindest in den *Stufen des Organischen* sein Programm dar, mit dem Ziel die Neuschöpfung der Philosophie unter dem Anspruch eine Grundlegung der Geisteswissenschaften zu gewinnen. (Vgl.: Plessner, *Stufen des Organischen*, S. 59–61, 68–70). Einige Seiten weiter formuliert Plessner auch die Möglichkeit neben der hier beschriebenen »vertikalen« Richtung auch »horizontal vorzugehen, wobei die Kultur dabei in den Mittelpunkt rückt und eine Analyse der kulturellen Objektivationen Auskunft über die spezifischen Lebensäußerungen des Menschen zu geben habe. Plessner sieht selbst sein früheres Werk *Die Einheit der Sinne. Grundlinien einer Ästhesiologie des Geistes*, (in: ders.: *Anthropologie der Sinne. Gesammelte Schriften III*, hrsg. von Günter Dux u. a. Frankfurt a. M.: 2003.) als einen solchen horizontalen Lösungsansatz. Um ihn von dem explizit als Naturphilosophie bezeichneten Ansatz der *Stufen* zu unterscheiden, wird die *Einheit der Sinne* heute oft auch als kulturphilosophisches Projekt Cassirers eingeordnet. (So etwa von Delitz, Heike: »Spannweiten des Symbolischen. Helmuth Plessners Ästhesiologie des Geistes und Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen«, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 54/6, S. 917–936). Schürmann sieht in Plessners Ausführungen zur horizontalen Richtung sogar Cassirer im Wortlaut wiedergegeben. (Vgl.: Schürmann, *Anthropologie als Naturphilosophie*, S. 149). Auf der anderen Seite wird heute aber vor allem Plessners späteres Werk *Macht und menschliche Natur. Ein Versuch zur Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht*, (in: Plessner, Helmuth: *Macht und Menschliche Natur. Gesammelte Schriften V*, hrsg. von Günter Dux u. a., Frankfurt a. M.: 2003, S. 135–234) als Versuch einer Anthropologie in horizontaler Richtung gelesen. (Vor allem: Mitscherlich, Olivia: *Natur und Geschichte. Helmuth Plessners in sich gebrochene Lebensphilosophie*, Berlin: 2007). Hier wird nur der in den *Stufen* angelegte Weg nachgezeichnet, aus der angeführten Problemlage, den Menschen als Subjekt und Objekt von Natur und Kultur gleichermaßen zu betrachten, ergibt sich jedoch, dass auch methodisch die Forderung gestellt werden muss, sowohl einen Weg von der Kultur als auch von der Naturseite her zu bahnen und diese nach Möglichkeit zu verschränken. Wie dies jedoch in den einzelnen Schriften geleistet werden kann oder inwiefern erst eine Betrachtung mehrerer Schriften von Plessner dazu beitragen kann, kann hier nicht gezeigt werden. Es soll aber betont werden, dass die Möglichkeit einer kulturphilosophischen Anthropologie bei Plessner in jedem Fall anders aussieht, als Cassirers kulturphilosophische Thematisierung der Anthropologie, eine vergleichende Perspektive von Plessner und Cassirer diesbezüglich eröffnet sicherlich auch einen verbesserten Zugriff auf Plessners Verschränkung von Natur und Kultur unter verschiedenen Aspekten, muss aber an anderer Stelle geleistet werden.

Plessners leitende Frage ist: Was ist Lebendiges?, bzw.: Wie können wir Lebendiges erkennen? Zur Bestimmung des Lebendigen führt Plessner den Begriff der Doppelaspektivität ein, mit dem er versucht die Aspektendifferenz zwischen dem räumlichen Erscheinen eines Dings und seinem Wesenskern zu fassen. Lebendiges unterscheidet sich von Nichtlebendigem durch ein unterschiedliches Verhältnis zur eigenen Grenze, was sich auch phänomenologisch aufweisen lasse. Jeder Gegenstand – lebendig oder nicht – hat eine räumliche Grenze, eine Begrenzung, die Plessner als Kontur bezeichnet, um den Grenzbegriff für die spezifische Bestimmung des Lebendigen offen zu halten. Die Grenze von Lebendigem ist nun dadurch bestimmt, dass sie Begrenzung und Übergang zugleich ist. Lebendiges zeichnet sich also durch einen Übergang an der Grenze aus, durch den ein Austausch des inneren, des eingegrenzten mit seiner Umgebung stattfindet. Somit steht etwas Lebendiges in seiner Umgebung und in einem Verhältnis zu dieser Umgebung, weshalb Plessner diese Struktur auch Positionalität nennt. Plessner macht nun drei logische Möglichkeiten aus, in welcher Weise sich eine solche Grenzbeziehung realisieren, bzw. wie sich das Lebendige zu seiner Positionalität verhalten kann: Es kann Positionalität haben, es kann sich zu dieser Positionalität verhalten und es kann von ihr wissen. Diese drei logischen Möglichkeiten mit all ihren Ausbuchstabierungen finden sich in den Formen Pflanze, Tier und Mensch wieder.

Der Mensch hat den Charakter der *exzentrischen Positionalität*, exzentrisch bedeutet, dass der Mensch nicht nur eine Positionalität hat, also ein Verhältnis zu seiner Grenze, sich auch zu dieser Positionalität selbst verhalten kann, sich beispielsweise im Raum Positionieren kann, sondern auch noch einen Blick von außen auf sich selbst hat, also von seiner eigenen Positionalität weiß. Durch diese Struktur, ein exzentrisch positioniertes Wesen zu sein, das als Positionalität lebt, zugleich diese Lebensform aber durch einen Blick von außen auf sich selbst durchbricht, erklärt, warum der Mensch in einer Doppelaspektivität lebt, sich also sowohl selbst erfährt - Plessner nennt diese Erfahrung *Leib sein*, als auch sich selbst als einen Körper unter anderen sieht - was er mit *Körper haben* bezeichnet. Der Mensch erfährt sich als die Einheit von Körper und Leib, weshalb eine philosophische Reflexion auch beide Elemente aufnehmen und in einem einheitlichen Gesichtspunkt verwirklichen müsse und den Menschen nicht auf eine dieser Erfahrungen reduzieren dürfe.

Für Plessner bleibt nur die Natur, die organisch-biologische Natur, als Basis, »die allem, was Menschenantlitz trägt, Einheit«³⁶ gewähren kann, weil im Zuge der Aufklärung alle anderen Instanzen, wie Gott, Vernunft und selbst die Humanität in Frage gestellt und damit unverbindlich wurden und der Mensch zunächst immer ein Lebewesen ist. Die Philosophische Anthropologie wird für Plessner, wie er bekennt, zur »Gegenspielerin und Erbe aller offenen und camouffierten Theologie«.³⁷ Doch die Thematisierung des Menschen als Lebewesen heißt für Plessner eben eine spezifische Naturphilosophie zu entwickeln. Indem er den Lebensbegriff ins Zentrum rückt, kann Plessner gleichzeitig die geisteswissenschaftliche Problemlage aufnehmen, hier schließt er an Dilthey an und erweitert dessen Lebensbegriff

³⁶ Plessner, *Aufgabe*, S. 39.

³⁷ Plessner, *Aufgabe*, S. 34.

um die organische Dimension, und kann damit an den Streit zwischen Vitalisten (Driesch) und Mechanisten (Köhler) in der Biologie anknüpfen. Er kann sowohl für die Geisteswissenschaften wie für die Biologie erkenntniskritisch nach ihren Möglichkeitsbedingungen fragen. Dadurch überschreitet er in ähnlicher Weise wie Cassirer das kantische Projekt, der an Stelle der »Kritik der Vernunft« eine »Kritik der Kultur« stellt.³⁸

Plessner sieht »Bemühungen, für die organisch-übergreifende Begriffsbildung einen Maßstab zu finden«³⁹ als philosophische Aufgabe der Anthropologie. Das bedeutet konkret, dass es der philosophischen Anthropologie nicht, wie einzelnen naturwissenschaftlichen oder empirischen Anthropologien einzig um einzelne Aspekte des Menschen geht, bei denen der Mensch als ein Ding unter Dingen verstanden wird. Und auch Cassirer genügt es nicht, »die Fakten, die zur Kultur gehören, zu sammeln«, wie es einer »empirischen oder historischen Betrachtung [...] vielleicht genügen« würde. »Die philosophische Analyse jedoch stellt sich eine andere Aufgabe. Ihr Ausgangspunkt und ihre Arbeitshypothese ergeben sich aus der Überzeugung, daß sich die vielfältigen, scheinbar zerstreuten Strahlen zusammenbringen und in einen gemeinsamen Brennpunkt lenken lassen.«⁴⁰

6 Transformationen

Kant kann als gemeinsamer Bezugspunkt von Plessner und Cassirer gesehen werden. Das Verhältnis zu ihm ist bei beiden ambivalent und besteht in einer neukantianisch anmutenden Forderung »zurück zu Kant«,⁴¹ aber bei gleichzeitiger Erweiterung der Erkenntniskritik etwa um Mythos und Biologie. Cassirer will beispielsweise, wenn er Kants Rede von einer Kritik der Vernunft aufnimmt und demgegenüber seine *Philosophie der symbolischen Formen* als eine *Kritik der Kultur* verstanden wissen will, alle »Formen des Weltverstehens« in die Philosophie einbeziehen und sich nicht ausschließlich auf die Mathematik stützen, um die Funktionsleistungen des menschlichen Geistes aufzudecken. Eine ähnliche Transformation fordert auch Plessner, der in Kant zwar einen Vorläufer der Philosophischen Anthropologie sieht, dessen Blickpunkt aber zu generell und formal sei, »um sie als eine Philosophische Anthropologie explizit auszusprechen«.⁴² Kant betrachte nur eine Hinsicht, einen Aspekt des Menschen, eine Philosophische Anthropologie müsse aber »auf die Wurzel des Menschseins als solches zurück« gehen und jeder Hinsicht auf den Menschen »den gleichen Ernst, die gleiche Bedeutung für eine Erkenntnis menschlichen Wesens sichern«.⁴³ Die kritische Methodik Kants müsse erweitert werden um die Pluralität der Wissenschaften und der Erkenntnisweisen.

³⁸ Cassirer, PSFI, S. 9.

³⁹ Plessner, *Aufgabe*, S. 33.

⁴⁰ Cassirer, *Versuch über den Menschen*, S. 336.

⁴¹ Das ist vor allem historisch bedingt, bis etwa 1920 dominierte in der deutschen Philosophie der Neukantianismus, von dem sowohl Plessner als auch Cassirer geprägt sind, beide haben sich auch direkt mit der Philosophie Kants auseinandergesetzt.

⁴² Plessner, *Aufgabe*, S. 34

⁴³ Plessner, *Aufgabe*, S. 38

Eine Pluralität, die sich schon bei Hegel zeigt, doch während sich bei Hegel alle Formen der Kultur und der Wissenschaften in einem teleologischen System gliedern, an dessen Spitze die Vernunft steht, die es ordnet, dient bei Cassirer die menschliche Erkenntnis, bzw. das Symbolisieren als strukturell und funktionell einheitliches Tun als vermittelndes Band. Bei Plessner wird der Mensch zum gemeinsamen Bezugspunkt und gleichzeitigem Ermöglichungsgrund der verschiedenen Objektivationen und Wissenschaften. Damit werden kulturelle Objektivationen nicht mehr über eine Funktion gerechtfertigt, welche sie in einem System der Philosophie haben, sie sind also keine Etappen auf dem Wege der Selbsterkenntnis der Vernunft, sondern sie erhalten ihre Legitimität durch ihre Existenz, durch ihr Auftreten. Die Welt erhält, wie Plessner sagt, einen *offenen Horizont*, unter dem sich durchaus auch neue Formen und Objektivierungen bilden können. Und Cassirer beschreibt die symbolischen Formen als in sich gegliederte, voneinander unabhängige Weisen des Weltverstehens, die Veränderungen unterliegen und deren Anzahl unbegrenzt ist.⁴⁴ In dem Moment, in dem der offene Horizont an die Stelle der ordnenden Vernunft tritt, verliert sich mit dem Telos auch die Aufgabe, die Vernunft in der Welt zu verwirklichen. Der Mensch wird in seiner Existenz zu einem endlichen Wesen, das in einer geschichtlich-kulturell geprägten Welt lebt und diese gestaltet.

Eine Selbsterkenntnis des Menschen über eine Selbstreflexion wird damit auch über den Umweg der symbolischen Formen oder Objektivationen nicht mehr zum zentralen methodischen Prinzip, also weder die Selbstreflexion als Prozess einer inneren Selbstbezüglichkeit, noch über den Ausdruck des Inneren in kulturellen Leistungen. Zwar kann man dieses Prinzip des Selbstverstehens über Objektivationen, wie es als hermeneutisches Prinzip vor allem von Dilthey ausbuchstabiert wurde, in gewissem Sinne auch bei Cassirer finden. So bezeichnet Cassirer sein eigenes Prinzip als eine rückschließende und rekonstruktive Methode, die von den symbolischen Formen auf den Prozess des Formbildens und damit auf den Formbildner zurück schließt. Doch was sich nicht findet, ist der Anspruch des Selbstverstehens des Menschens durch seine Objektivationen und durch die Geschichte. Durch die Verlagerung des Interesses auf den Prozess des Objektivierens wird diese Methode vielmehr zu einer Betrachtung der Kultur und seines Schöpfers, also eine Betrachtung von einem äußeren Standpunkt, einem philosophischen Standpunkt aus. Plessners dualistisch angelegtes Denken stellt dem Problem der Innerlichkeit, auf das eine reine Selbstreflexion für ihn letztlich hinaus läuft, das Problem der äußeren Betrachtung gegenüber und kommt zu dem Schluss, dass die Philosophie beide Blickrichtungen aufnehmen müsse, was sich dann in einer recht komplex angelegten Methodik findet. Die vereinfacht so aussieht, dass Plessner mit der Frage nach dem Lebendigen auch die Frage nach der Erkenntnismöglichkeit des Lebendigen stellt. Von dort ausgehend verknüpft er dann die theoretische Möglichkeit des Lebendigen mit einer Phänomenologie der Natur, welche die einzelnen Stufen veranschaulicht und damit die logischen Möglichkeiten in der Wirklichkeit aufweist und in der Deutung des Verhaltens bei allen Formen des Lebendigen gründet. Auf diese Weise wird der äußere Blick als deutender und reflektierender

⁴⁴ Vgl.: Cassirer, *Logik der Kulturwissenschaften*, S. 76.

legitimiert und gleichzeitig die Erfahrung der Innerlichkeit aufgenommen, was sich aber erst in der Ausbuchstabierung der exzentrischen Position zeigt.

Die Einheit in den Menschen zu legen, löst allein weder bei Plessner noch bei Cassirer das Problem der Entgegensetzung von Subjekt und Objekt, von Sinnlichkeit und Verstand, oder der Erkenntnis des Fremdpsychischen. Beide setzen, diese Problematik im Blick habend, an einem der Vernunft entgegengesetzten Punkt an: Sie nehmen das Ausdrucksphänomen als zentrales Moment in den Blick, als jenes Phänomen, in welchem sich die Indifferenz von Subjekt und Objekt, Innen und Außen, Körper und Geist in einer Erfahrungsstelle ausweisen lässt. Das Ausdrucksphänomen besitzt eine Unmittelbarkeit, die jedem reflektierenden Denken vorgeordnet ist und dennoch zeigt, dass das Verstehen des Anderen und ein Sinnverstehen direkt gegeben und möglich ist. Methodisch kann das Ausdrucksphänomen eine Einheit verschiedener Aspekte leisten. Durch das Ausdrucksphänomen als zentrales Moment werden die menschlichen Leistungen auf einen genetischen Ursprung zurückgeführt, statt sie von der höchsten Vernunft her zu ordnen.

Will man Plessners und Cassirers Denken kurz charakterisieren, so scheint die Pluralität und Aspektvielfalt, der offene Horizont auf der einen Seite, und der Versuch den Menschen als letzte mögliche Einheit in dieser Pluralität und Offenheit zu begreifen, ein gemeinsamer Nenner zu sein. Der Mensch bleibt also einerseits unbestimmt – andererseits und das ist meines Erachtens die nicht direkt einzu- sehende Konsequenz – erhält er seine Würde. Denn der Mensch braucht nicht als ein vernunftbegabtes Wesen definiert zu werden, um seine Sonderstellung zu markieren. Die Tätigkeit des Symbolisierens ebenso wie die exzentrische Positionalität geben dem Menschen Freiheit und Würde unabhängig der jeweilig individuellen Vernunft und der in der jeweiligen Kultur verwirklichten Vernunft. In dem Moment, in dem auch jede kulturelle Leistung die gleiche Berechtigung erhält und sich diese nicht in einer Rangordnung einbringen lässt, bekommt auch jeder Mensch in seiner Lebensform sein Eigenrecht. Insofern lässt sich als ethische Konsequenz die Verteidigung der Humanität ausmachen.

Literaturverzeichnis

- Cassirer, Ernst: *Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur*. Hamburg: 1996.
- : »Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil: Die Sprache.« in: *Ernst Cassirer Werke Bd. 11*, hrsg. von Birgit Recki. Hamburg: 2001.
 - : »Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil: Phänomenologie der Erkenntnis.« in: *Ernst Cassirer Werke Bd. 13*, hrsg. von Birgit Recki. Hamburg: 2002.
 - : »Zur Logik der Kulturwissenschaften. Fünf Studien«, in: *Ernst Cassirer Werke Bd. 24. Aufsätze und kleine Schriften 1941–1946*. Hrsg. von Birgit Recke, Hamburg: 2007.
 - : »Vorlesungen und Studien zur philosophischen Anthropologie«, in: *Ernst Cassirer Nachgelassene Manuskripte und Texte*, hrsg. von Gerald Hartung und Herbert Kopp-Oberstebrink, Hamburg: 2005.

- Delitz, Heike: »Spannweiten des Symbolischen. Helmuth Plessners Ästhesiologie des Geistes und Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen«, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 54/6, S. 917–936.
- Dilthey, Wilhelm: »Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte.« In: Ders. *Gesammelte Schriften I. Band*, hrsg. von Bernhard Groethuysen, Leipzig/Berlin: 1922, S. XVIII.
- Fischer, Joachim: *Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts*, München: 2008.
- Hackenesch, Christa: *Selbst und Welt. Zur Metaphysik des Selbst bei Heidegger und Cassirer*, Hamburg: 2001.
- Hartung, Gerald: *Das Maß des Menschen. Aporien der philosophischen Anthropologie und ihre Auflösung in der Kulturphilosophie Ernst Cassirers*, Weilerswist: 2003.
- : *Philosophische Anthropologie*, Stuttgart: 2008.
- Kant, Immanuel: »Anthropologie in pragmatischer Hinsicht«, in: Ders.: *Werke in sechs Bänden. Bd. 6: Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik*. Hrsg. von Wilhelm Weischedel. Darmstadt: ⁵1983, BA IV.
- : »Immanuel Kants Logik ein Handbuch zu Vorlesungen«, in: Ders. *Werke in sechs Bänden. Bd 3: Schriften zur Metaphysik und Logik*, hrsg. von Wilhelm Weischedel, Darmstadt: ⁵1983, A 25.
- : »Kritik der reinen Vernunft«, in: Ders. *Werke in sechs Bänden. Bd 2*, hrsg. von Wilhelm Weischedel, Darmstadt: ⁵1983, B 131.
- Krüger, Hans-Peter: »Philosophical Anthropologies in Comparison: The Approaches of Ernst Cassirer and Helmuth Plessner«, in: *Papers of the Swedish Ernst Cassirer Society*, 3, Göteborg: 2007.
- Meuter, Norbert: *Anthropologie des Ausdrucks. Die Expressivität des Menschen zwischen Natur und Kultur*, München: 2006.
- Mitscherlich, Olivia: *Natur und Geschichte. Helmuth Plessners in sich gebrochene Lebensphilosophie*, Berlin: 2007.
- Möckel, Christian: »Kulturelle Existenz und anthropologische Konstanten. Zur philosophischen Anthropologie Ernst Cassirers.« In: *Zeitschrift für Kulturphilosophie* Bd. 3, H. 1, 2009.
- Paetzold, Heinz: *Die Realität der symbolischen Formen. Die Kulturphilosophie Ernst Cassirers im Kontext*. Darmstadt: 1994.
- Plessner, Helmuth: *Macht und Menschliche Natur. Gesammelte Schriften V*, hrsg. von Günter Dux u. a., Frankfurt a. M.: 2003.
- : *Anthropologie der Sinne. Gesammelte Schriften III*, hrsg. von Günter Dux u. a. Frankfurt a. M.: 2003.
- : »Die Aufgabe der Philosophischen Anthropologie«, in: Ders. *Condition humana. Gesammelte Schriften VIII*, hrsg. von Günter Dux u. a., Frankfurt a. M.: 2003.
- : *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, (Ders.: *Gesammelte Schriften IV*, hrsg. von Dux, Günter; u. a.), Frankfurt a. M.: 1981.
- Schnädelbach, Herbert: *Philosophie in Deutschland 1831–1933*, Frankfurt a. M.: ⁶1999.
- Schulz, Walter: *Philosophie in der veränderten Welt*, Pfullingen: 1972.
- Schürmann, Volker: »Anthropologie als Naturphilosophie. Ein Vergleich zwischen Helmuth Plessner und Ernst Cassirer«, in: Rudolph, Enno; Stamtescu, Ion O. (Hrsg.): *Von der Philosophie zur Wissenschaft. Cassirers Dialog mit der Naturwissenschaft*, (Cassirer-Forschungen Band 3), Hamburg: 1997.
- Schwemmer, Oswald: *Ernst Cassirer. Ein Philosoph der europäischen Moderne*, Berlin: 1997.

Das Selbst des Körpers – der Körper des Selbst

Christoph Asmuth

Mein Körper ist ein schutzlos Ding,
ein Glück, daß er mich hat.
Ich hülle ihn in Tuch und Garn
und mach' ihn täglich satt. [...]

Mein Körper ist voll Unvernunft,
ist gierig, faul und geil.
Tagtäglich geht er mehr kaputt,
ich mach' ihn wieder heil. [...]

Mein Körper ist so unsozial.
Ich rede, er bleibt stumm.
Ich leb' ein Leben lang für ihn.
Er bringt mich langsam um.

Robert Gernhardt

Gegenwärtige Entwürfe zur Leiblichkeit des Menschen favorisieren einseitig die Ganzheit und Authentizität des Körpers oder, je nach Ausrichtung, des Leibs.¹ Dabei wenden sie sich vor allem gegen das neuzeitliche Paradigma der naturwissenschaftlichen Methode, das in der Regel mit dem Namen Descartes' etikettiert wird. Dieser Zug in der gegenwärtigen Diskussion schmückt sich mit den Insignien einer selbstkritischen Aufklärung und versucht nicht nur, die Reflexion und die Selbstbezüglichkeit für den Körper zurückzugewinnen, sondern alle ›authentische‹ Selbstbezüglichkeit im Körper zu begründen. Damit sind diese Ansätze insgesamt antiintellektualistisch, antikognitivistisch, antiszientistisch und antilingualistisch. Im Namen des Körpers wird von Intellekt, Erkenntnis, Wissenschaft und Sprache der Freiraum des Körperlichen zurückgefordert. Mir geht es um zweierlei:

1. Um eine Rehabilitierung des Dualismus; die substanzontologische Variante werde ich als inadäquaten Erklärungsversuch ablehnen, aber einen transzen-

¹ Für Korrekturen und wertvolle Hinweise danke ich Simon Gabriel Neuffer und Elena Gußmann.

dental begründeten Perspektivdualismus verteidigen und in seiner Sachhaltigkeit begründen.

2. Ich werde ein transzendentalphilosophisches Modell vorstellen, nach dem Einheit und Duplizität bereits im *Körperbegriff* angelegt sind, insofern sich der Mensch mit dem Körper zugleich im Modus von Selbsthabe und Selbstsein selbst begreift.

Eine Theorie der Selbstbezüglichkeit verbleibt nicht notwendigerweise in der Sphäre rein transzendentaler Begründungsstrukturen, sondern kann die Selbstzuschreibung des Menschen durch den Körperbegriff kritisch durchleuchten und strukturell erhellen. Seit Helmuth Plessners *Stufen des Organischen* ist der Begriff der *exzentrischen Positionalität* in vielen Diskussionszusammenhängen präsent.² Plessner entwickelte dort scharfsinnig den Unterschied von Körperhaben und Körpersein. Zu Recht wird stets darauf hingewiesen, dass sich diese für den Menschen konstitutive Differenz bei Plessner nicht aus dem gesamten Stufengefüge seiner anthropologisch orientierten spekulativen Biologie herauslösen lasse. Das möchte ich ebenfalls nicht tun. Ich will vielmehr einen ganz anderen Aspekt starkmachen, nämlich die *kulturelle Bedeutung* des Körperbegriffs hervorheben und *zugleich* für eine Theorie radikaler Selbstbezüglichkeit streiten. Daher möchte ich in folgendem Aufsatz nur ganz lose an Plessner anknüpfen. Denn mich interessiert an dieser Stelle weniger die biologisch-anthropologische Fundierung des Menschen als die Frage nach der Art der Selbstbezüglichkeit, die dem Körper zugeschrieben wird. Damit interessiert mich unter anderem auch das, was Plessner in den *Stufen des Organischen* vorbringt, allerdings aus einer anderen Perspektive. Dieses Interesse hat eine kritische und eine konstruktive Seite. Die kritische richtet sich gegen einen unbefangenen, unhinterfragten und seiner historischen Gewordenheit entkleideten *Körperbegriff*. Die andere Seite versucht mit den Resultaten voranzuschreiten und Körpertheorien überhaupt unter dem Aspekt der Selbstbezüglichkeit zu betrachten.

1 Das Interesse am Körper

In neuester Zeit wird viel für den Körper gestritten. So scheint es die Vorstellung zu geben, der Körper sei ein vernachlässigtes Thema, und vor allem die sogenannten Kulturwissenschaften müssten sich diesem vernachlässigten Thema widmen – schließlich habe ja jeder einen Körper.³ Das Körperthema reklamiert ein besonderes emanzipatives Interesse für sich. Es sei nun an der Zeit, nach dem *linguistic turn* und dem *pictorial turn* nun den *body turn* auszurufen.⁴ Jede Gegenwart wendet

² Plessner, Helmuth: *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, Berlin [u. a.]: 1928.

³ Vgl. hierzu: Duden, Barbara: *Body history, a repertory*. Tandem, Wolfenbüttel: 1990 (= Reihe Tandem Kultur- und Sozialgeschichte, 1).

⁴ Von einem *body turn* spricht z. B. angesichts der steigenden Zahl von Veröffentlichungen und Forschungsprojekten zum Körperbegriff der Soziologe Robert Gugutzer (vgl. ders.: *Soziologie des Körpers*, Bielefeld: 2004; ders.: *Body Turn*. Perspektiven der Soziologie des Körpers und des Sports, Bielefeld: 2006; vgl. ferner: Lorenz, Maren: *Leibhaftige*

gern. Das gelingt ihr aber nur, indem sie sich gegen etwas wendet. Das ist meist das Vergangene. Und tatsächlich scheint die emanzipative Körpertheorie ein weites Feld vorzufinden. Thematisch ist vom Körper in der weitverzweigten Tradition wenig zu lesen. All das, was uns so brennend interessiert, das Begehren, die Triebe, die Affekte, die Bewegung, die Performanz, kommt niemals in einer Theorie des Körpers vor. Es beschleicht uns der Verdacht, die ganze Geschichte der Menschheit sei einseitig aus der Perspektive des Geistigen geschrieben, aus der Sicht desjenigen ›Ichs‹, das uns – wie in Robert Gernhardts eingangs zitiertem Gedicht – von seinem Körper erzählt. Emanzipation bedeutet, dem eine Stimme zu geben, der keine hat. Dem Körperlichen Ausdruck zu verleihen, muss daher das vornehmste Ziel einer emanzipatorischen Körpertheorie bilden. Auf die Geschichte gemünzt, komme nun alles darauf an, eine Unterdrückungsgeschichte des Körpers zu arrangieren.

Das Ensemble von Argumenten, das sich zusammenfindet, um eine Geschichte des Körpers zu inszenieren, ist vielfältig. Viele Argumente sind nachvollziehbar und zu bejahen. Dass sie trotzdem zu einer schiefen Gesamtlage führen, liegt an begrifflichen Vorentscheidungen. Hierzu gehören an prominenter Stelle Argumente aus den *gender studies*, die Gender/Sex als soziales Konstrukt auffassten und damit Front machten gegen jede Form biologistischer Festlegung. Die kulturelle Varianz der Geschlechtsidentität (gender) des Menschen wird von seiner biologischen Zugehörigkeit zum Gattungswesen (sex) einerseits begrifflich unterschieden, andererseits wird die biologische Zugehörigkeit (sex) aber mit der Geschlechtsidentität (gender) als vergeschlechtlichter Körper (sex) indifferenziert. Dadurch wird Sexus dem Feld kommunikativer Praktiken und damit der Repression präfigurierter Geschlechtsidentitäten und der Emanzipation von ihnen geöffnet. Ziel ist es dabei, die sexuelle Zugehörigkeit sowie kulturelle Praktiken und Differenzierungen von *biologistischen* Argumentationen zu befreien. Identifizierungen können nicht aufgrund biologischer Befunde getroffen werden. Judith Butler schreibt: »Es reicht nicht aus, die Auffassung zu vertreten, dass es kein vordiskursives ›biologisches Geschlecht‹ gibt, das den festen Bezugspunkt darstellt, von dem aus oder mit Bezug auf den die kulturelle Konstruktion des sozialen Geschlechts vor sich geht. Mit der Behauptung, das biologische Geschlecht sei bereits durch die Geschlechtsidentität kulturell konstruiert, ist längst nicht erklärt, wie die ›Materialität‹ des biologischen Geschlechts zwangsweise erzeugt wird. Von welchen Zwängen werden Körper als ›sexuierte‹ Körper materialisiert, und wie haben wir die ›Materie‹ des biologischen Geschlechts und die von Körpern allgemein als ständig wiederholte und gewaltsame Eingrenzung der kulturellen Intelligibilität zu verstehen? Welchen Körpern wird Gewicht beigemessen – und warum?«⁵ Judith Butler plädiert für eine diskurstheoretisch ausgerichtete und sprachphilosophisch gewendete Theorie des Körpers.⁶ Großen Einfluss gewinnen hier die verschiedenen Strömungen der Psychoanalyse, die eine Emanzipation des Körperlichen ebenso fordern wie sozio-

Vergangenheit. Einführung in die Körpergeschichte. Historische Einführungen, Tübingen: 2000).

⁵ Butler, *Körper von Gewicht*, S. 16.

⁶ Butler, Judith: *Körper von Gewicht*. Gender Studies, Frankfurt a. M.: 1997.

logische Projekte, welche das Ansetzen subtiler Hebel von Macht und Herrschaft am Körper beschreiben und kritisieren.

Die Geschichte, die dieses Ensemble von Argumenten erzeugt, ist eine Unterdrückungsgeschichte des Körpers. Die Körperlichkeit des Menschen sei in Philosophie, Medizin, in Natur- und Gesellschaftstheorie vernachlässigt worden. Häufig beginnt diese Geschichte mit Platon, der nicht nur als erster Leib-Seele-Dualist gilt, sondern zugleich auch als kardinaler Leibverächter. Die Geschichte des Christentums wird als Leibunterdrückungsgeschichte rekonstruiert. Die Verdrängung der Sexualität, ihr Auswandern in den Bereich des Anstößigen, sei ein Werk der christlich-griechischen Tradition. Mit Descartes sei dann eine weitere Stufe der Verachtung des Körpers eingetreten: Sein verschärfter Dualismus habe zu einer völligen Entgeistigung des Körpers und damit zu seiner völligen Degradierung geführt. Nur mehr das Geistige habe Wert, das Körperliche hingegen sei wertlos. Der Körper werde zum bloßen Objekt für den Wissenschaftler, für den Arzt. Es bilde sich ein besonderer wissenschaftlicher oder ärztlicher Blick auf den Körper aus. Der Mensch in diesem sich neu etablierenden Menschenbild sei nicht mehr Körper, sondern *habe* nur noch einen Körper.⁷

Der Eigenwert des Körpers, seiner Funktionen, Bedürfnisse und Begehren, seine Subjektivität seien auf diese Weise aus dem Fokus der Wissenschaften ausgewandert und haben, vor allem was die Philosophie betrifft, eine völlig intellektualistische Theorie hervorgebracht, in welcher der Körper als Subjekt keine Rolle mehr spielen könne. Ganz Geist, sei der Körper höchstens noch das Andere der Vernunft, eine abzulehnende Irrationalität. Besonders gut sei dies am Werk Kants zu beobachten, dessen wichtigstes Buch, die *Kritik der reinen Vernunft*, den Körper völlig verdrängt habe. Bisweilen versteigen sich manche Apologeten des vernachlässigten Körpers sogar dazu, in selbst berufener Küchenpsychoanalyse Kants sogenannten »verwachsenen Körperbau« und sein Junggesellendasein für den eklatanten Mangel an Körperlichkeit in seinen Hauptschriften verantwortlich zu machen. Erst mit Feuerbach, Marx und Nietzsche, so diese Geschichtserzählung, verschafften sich erste Gegenstimmen Gehör. Durch die Psychoanalyse Freuds sei dann ein weiterer Schritt in Richtung einer Emanzipation des Körpers geschehen.

Natürlich ist an dieser Geschichte etwas dran. Vor allem das 19. Jahrhundert zeichnete sich durch seine bürgerliche Leibfeindlichkeit aus. Gerade die Zeit, in der sich der Protest gegen die Leibunterdrücker formiert, ist das Zeitalter wirklicher Leibunterdrückung. Schaut man mit grobkörnigem Blick auf dieses Jahrhundert, so erkennt man vier wichtige Entwicklungen, die zwar schon früher beginnen, aber erst hier wirkungsmächtig in die europäischen Zentralgesellschaften durchschlagen: (1) Das 19. Jahrhundert entwickelt die bürgerliche Gefühlswelt, mit einem ganzen Arsenal typischer Empfindungen und Empfindlichkeiten (z. B. die romantische Liebe); (2) es ästhetisiert die bürgerliche Lebenswelt im großen Stil (Auflösung und Kopie adliger Lebensformen); (3) es setzt die körperliche Welt (der Industrie- und Agrararbeit) massiv von der bürgerlichen Gesellschaft ab; (4) es begründet eine wissenschaftliche Welt, in der neben der Physik nun auch Che-

⁷ Vgl. Butler, Judith: *Körper von Gewicht*, S. 23.

mie, Biologie und vor allem die Medizin eine revolutionäre Entwicklung nehmen: der Körper wird isoliert, wird klinisch.⁸

Mit diesen vier groben Kennzeichnungen ist der Rahmen gezogen, der im Großen Ganzen auch für unseren Gefühlshaushalt, unsere Vorstellungen von Hygiene,⁹ Schweiß, Sex und Liebe ausschlaggebend ist, auch und gerade dann, wenn wir uns herrschenden, scheinbar eingeborenen Vorstellungen aufklärerisch entgegenstellen. Unsere Zeit ist, um es klar zu sagen, trotz sexueller Revolution, wissenschaftlicher Aufklärung, trotz psychoanalytischer Tiefeninfiltration und postmoderner Libertinage unkörperlicher und verkopfter als manches vergangene Jahrhundert, als manche untergegangene Kultur. Für Literatur und Musik, für unsere Auffassung von Kunst, unsere Ambivalenz im Umgang mit den Wissenschaften, unsere Vorstellungen von Glück, Partnerschaft und Liebe, für unser Verhältnis zu Gott, zur Natur, zur Zeit, zu Staat, Gesellschaft und Arbeit bildet das 19. Jahrhundert eine Art Wasserscheide. Unser Blick in die Vergangenheit über das 19. Jahrhundert hinaus ist deswegen schwer getrübt. So ist das Bild, das Platon als einen Leibverächter vorstellt, nur das Negativ der Vorstellung von einer sittlichen Antike, die man seit der Mitte des 18. Jahrhunderts – wie ein Idealbild – für die eigene bürgerliche Moral fruchtbar machen wollte. Sittlicher Reinheit entsprach im 19. Jahrhundert eine körperlose Moralität. In bloßer Umkehrung dieses Vorurteils fühlten sich manche berufen, nun Platon anzuklagen, den Verlust des Körpers bereits in der Antike eingeleitet zu haben. Nichts könnte irreführender sein. Die klassische griechische Antike kennt diesen einseitigen Akzent auf das Körperliche nicht, sei es in der Ablehnung oder der Befürwortung. Das Körperliche wird dort nicht abgewertet, nicht die Lust, nicht die Schönheit und auch nicht die Sexualität. Allerdings gibt es klare Normen, starke Grenzen, und, wie Platon zeigt, ein Eigenrecht des Geistigen.

Eines der wichtigsten Momente im 19. Jahrhundert ist die Isolation des Körperlichen, ohne die seine Abscheidung, seine Verachtung und seine intellektuelle Vernachlässigung, seine Verbergung und – wie man heute sagen muss – seine pharmazeutisch-technische Verbesserung gar nicht denkbar wären.¹⁰ Es ist eine sehr moderne Sichtweise, den Körper des Menschen vom Menschen getrennt zu betrachten. Ich bin mir gar nicht sicher, ob Descartes seine Aufspaltung in eine *res cogitans* und eine *res extensa* in den Zusammenhang einer Isolierung des Körpers vom Menschen eingeordnet hätte. Selbst La Mettries provokante These einer menschlichen Maschine dürfte nicht die Isolation des Körpers vom Menschen, sondern einen veränderten Blick auf den Menschen selbst, nämlich als eine Maschine, zum Ziel gehabt haben. Mit einem Wort: Bis ins 19. Jahrhundert, ja, bis in die Gegenwart hinein wird der Mensch als körperliches Wesen betrachtet, das über

⁸ Vgl. Foucault, Michel: *Die Geburt der Biopolitik. Geschichte der Gouvernementalität II*. Frankfurt a. M.: 2006.

⁹ Zum Hygienediskurs vgl. Sarasin, Philipp: *Reizbare Maschinen. Eine Geschichte des Körpers 1765–1914*, Frankfurt a. M.: 2001.

¹⁰ Vgl. Asmuth, Christoph: »*Enhancement – einige Problemfelder aus philosophischer Sicht.*« In: *Suchttherapie. Prävention, Behandlung, wissenschaftliche Grundlagen 12 (2011)*, H. 4, S. 159–163.

geistige Fähigkeiten verfügt, als ein animal rationales Wesen. Ganze Berge medizinischer Traktate haben seit der Antike immer den Menschen in seiner körperlich-geistigen Einheit zum Gegenstand; noch Descartes wendet sich mit großer Aufmerksamkeit der Frage nach den Affekten zu, weil gerade sie die Ganzheit des Menschen betreffen.¹¹

Demgegenüber schreibt die Forderung nach einer Geschichte des Körpers sogar paradoxerweise dessen Isolierung fort. Sie ist das Produkt einer im 19. Jahrhundert geborenen ambivalenten Vorstellung vom Körper, die sich in nicht unerheblichem Umfang einer Inspiration der christlichen Spätzeit, nämlich der zumeist protestantischen Konfession des aufgeklärten Bürgertums verdankt. Die Sublimierung des Körperlichen, seine Kontrolle, die Ästhetisierung des gesamten Lebens ist nichts anderes als die Umsetzung dieses Moralisierungsprozesses. Die Isolationsstrategie hatte Feinde, zuerst wohl Intellektuelle, wie Schopenhauer, der früh spürt, dass hier substantielle Irrwege beschritten werden. Der Körper ist nicht ein Teil des Menschen, nicht ein Aspekt des Menschen, dem man besondere Aufmerksamkeit widmen könnte, so als gäbe es außer dem Körper noch etwas Zusätzliches, etwa die Vernunft, die Sprache, die Wissenschaft.

Indes ist die geschichtliche Gewordenheit von Körperkonzepten darüber hinaus eine methodologisch überaus spannende Feststellung. Es scheint, folgt man dieser Überlegung, a priori unmöglich, etwas über *den* Körper schlechthin aussagen zu können. Immer muss ein Blick auf die Geschichte, die Körpergeschichte, Geistgeschichte, Leibgeschichte, Seelengeschichte erst erweisen, wovon die Rede ist. Auch dieses Konzept ist neu, insbesondere was den Körper betrifft. Der Körper sei ein sprachliches, soziales, kulturelles Konstrukt. Damit geht die negative Behauptung einher, der Körper sei an sich selbst unbestimmt oder unterbestimmt. Von *dem* Körper allgemein könne nicht gesprochen werden, sondern nur von den Diskursen und Praktiken, in die er unablösbar eingebunden ist. Die biologische Grundlage sei als solche völlig eingeschmolzen in unserer Konstruktion. Man könne nicht vom Körper schlechthin sprechen; das sei nichts Festes, Für-sich-Seiendes, keine Sache, aus deren Eigenschaften Schlüsse zu ziehen seien.¹²

Die Tatsache selbst ist kaum zu bestreiten: Unsere Auffassung von dem, was wir als körperliche Wesen sind, bestimmt unseren Umgang untereinander und mit der Welt. Aber die Behauptung geht weiter und führt zu einigen Verwicklungen. Als die Sprache der Griechen noch nicht über einen Begriff des Körpers (*σῶμα*) verfügte, hätten die Griechen auch noch keinen Körper gekannt; sie hätten strenggenommen keinen Körper gehabt.¹³ Hier stellt sich die Frage, was es für den Körper

¹¹ Descartes behandelt in seinem Werk *Traité des passions de l'âme* (Paris 1649) die sechs Grundaffekten, die zu verschiedenen Mischformen untereinander kombiniert werden können (Descartes, René: *Die Leidenschaften der Seele*, franz.-dt. übers. Klaus Hammacher, Hamburg: 1984).

¹² »Die soziale Welt [...] konstruiert den Körper [...].« (Bourdieu, Pierre: *Die männliche Herrschaft*, in: Irene Dölling, Irene Kraus: *Ein alltägliches Spiel. Geschlechterkonstruktion in der sozialen Praxis*, Frankfurt a. M.: 1997, S. 167). Vgl. ferner: Goffman, Erving: *Wir alle spielen Theater*. Die Selbstdarstellung im Alltag. München/Zürich: 1983.

¹³ Snell, Bruno: *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Hamburg: 1946.

bedeutet, ein sprachliches, soziales oder kulturelles Konstrukt zu sein. Offenbar ist die Grenze zum Unsinn hier besonders nah, und es kommt darauf an, intuitive Einsichten und argumentative Resultate genau zu trennen und aufzuzeigen, wo ihre Grenzen liegen und unter welchen Hinsichten sie sinnvoll sein können.

Beiden Tendenzen, die der Authentizität des Körperlichen und die der kulturellen Konstruktion, muss eine Theorie entgegengesetzt werden, welche die Selbstbezüglichkeit des Körpers betont. Und dies vor allem im Horizont der Geschichtlichkeit. Ein erster Blick zeigt: Natürlich ist der Körper in der Geschichte nicht vergessen worden, und er ist auch nicht entwertet und verachtet worden. Unsere heutige Sicht auf das Verhältnis von Körper und Geist legt uns nur ein anderes Körperkonzept nahe. Wir thematisieren den Körper unter anderen Prämissen und unter anderen Rubriken. So schreiben wir Affekte, Triebe und Begierden heute weitestgehend unserem Körper zu; wir begreifen z. B. den Sexualtrieb als ein biologisches oder auch soziales Phänomen, das wir *im Zusammenhang mit dem Körper* diskutieren. In der Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts findet man dieses Phänomen unter dem Begriff der Seele und ihrer Affekte. In diesem Zusammenhang klingt es wenig sinnvoll, zu sagen, die Philosophen des 17. und 18. Jahrhunderts hätten ihren Körper schlechtweg vergessen, weil sie die Körperlichkeit des Menschen nicht eigens zum Thema gemacht hätten. Sie hatten einfach eine andere Auffassung vom Menschen, aber jedenfalls keine unkörperliche.

2 Homer – körperlose Helden: Wider die Authentizität des Körpers

Ich möchte jetzt einen kleinen Ausflug in das archaische Griechenland unternehmen. Ich tue das nicht als Fachwissenschaftler. Ich beziehe mich vielmehr auf einen Text von Bruno Snell, *Die Entdeckung des Geistes*, aus den vierziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts, der meiner Auffassung nach erstaunliche Dinge über den Körperbegriff zu sagen hat.¹⁴ Am Beispiel der homerischen Heldenepen nämlich – das liegt an der kulturellen Fremdheit und der historischen Bedeutung des Textes – lässt sich vor allem die Frage nach der Konstruktivität stellen. Körperbegriffe werden; sie sind vorderhand nichts Fixiertes, ein für alle Mal Fertiges, nichts a priori Gültiges. Betrachtet man die Resultate des Philologen Bruno Snell, der schon sehr früh erkannte, dass wir es beim griechischen Denken über den Geist und auch über den Körper mit Konstrukten zu tun haben, so wird nachvollziehbar, dass ein Körperbegriff erst im Laufe der Zeit entstehen musste. Wie merkwürdig erscheint es aber dabei, dass wir nicht sagen können, die Griechen hätten keinen Körper gehabt, obwohl sie offenkundig im strengen Sinne keinen ›Körper‹ hatten. Ihr Körper war für sie vielmehr ein Aggregat von Gliedern, denen Kräfte einwohnen. Bruno Snell geht von der Annahme aus, dass die homerischen Griechen noch kein Wort für ›Körper‹ besessen hätten. ›Soma‹, das im späteren Griechisch analog mit Körper oder Leib gebraucht werden kann, bedeutet hier noch ›Leiche‹, also den

¹⁴ Ibid., insb. S. 15–36.

toten Körper. Snell weist darauf hin, dass auch dieser Ausdruck nur konkret gebraucht wird, also als Leiche eines konkreten Helden, nicht aber abstrakt.¹⁵ Intuitiv einleuchtend ist auch der Hinweis Snells auf die Darstellungen der archaischen Kunst jener Zeit, der sogenannten geometrischen Periode, wie man sie vielfältig auf Vasen und anderen Keramiken ab dem 8. vorchristlichen Jahrhundert findet. Berühmt etwa ist die Dipylon-Vase, die in einer antiken Begräbnisstätte vor dem Stadttor Athens gefunden wurde. Die abgebildeten Menschen – auch Tiere finden sich hier in ähnlicher Weise wiedergegeben – bestehen aus Kombination von Gliedern, die Gelenke sind als Nahtstellen dargestellt, die überausgeprägte, muskulöse Glieder miteinander verbinden. Die Oberkörper sind dreieckig, die Taillen sind kaum vorhanden. Der Körper dieser Menschen besteht nur aus ihren Gliedern, deren Zusammenhang nur lose dargestellt ist. Sie ähneln eher einer Gliederpuppe.

Was sich hieran zunächst zeigt, ist die Tatsache, dass es keinen authentischen Körper gibt. Der Körper ist nichts unmittelbares, unhintergebares. Weder die Bewegung des Körpers noch seine Vollzüge können einen Status für sich beanspruchen, der es erlaubt, den Körper in eine grundlegende Position zu bringen. Es ist unmöglich, die Körperlichkeit gegen die Intellektualität auszuspielen. Der kurze Blick auf die homerischen Menschen zeigt, dass der *Körper* ein Konzept ist. Dies ist keine anthropologische Konstante, sondern entwickelt sich im Laufe der Zeit. Ich glaube, dass das Körperkonzept eine Antwort auf ganz bestimmte Anforderungen ist, die, blickt man etwa auf Platon, aus wissenschaftlichen Gründen notwendig wird, nämlich dann, wenn man erklären will, wie dauerhaftes Wissen trotz körperlicher Hinfälligkeit begründet werden kann. Dieses Bedürfnis stammt nicht aus der Zeit Homers, sondern kommt erst in der sogenannten griechischen Aufklärung zur Geltung, in der die Frage nach Gründen nicht mehr mythologisch, sondern durch Prüfung und Rechenschaftgeben beantwortet wird.

Daraus resultiert zunächst die Einsicht, dass ein unkritischer Ausgang von der *Leiblichkeit*, wie in der Phänomenologie, oder von der *Körperlichkeit*, wie in zahlreichen gegenwärtigen Körpertheorien, freiwillig oder unfreiwillig naiv ist. Diese Naivität ist dem Versuch geschuldet, zu der als abstrakt und objektivistisch empfundenen Wissenschaft vom menschlichen Körper eine Gegenposition zu entwickeln. Es wird dabei jedoch übersehen, dass Körper und Leib Konzepte sind, die auf der Selbstbeschreibung der Menschen beruhen. Es geht in der Frage von *Körper sein* und *Körper haben* also unmittelbar um Selbsthabe und Selbstsein. Die Verschleierung oder die Naivität besteht darin, dieses Zugleich von Körper und Selbst unterwandern zu wollen. Denn in Selbsthabe und Selbstsein spricht sich die Selbstbezüglichkeit des konzeptionellen Wesens des Menschen aus, der, indem er spricht, von sich spricht.

3 Descartes Dualismus

Die Frage nach Selbstsein und Selbsthabe in der Konzeption des Menschen als Körper ist immer verbunden mit der Frage nach einem dualistischen Theoriede-

¹⁵ Ibid.

sign. Diese Frage ist ein Streit, der viele Facetten hat. Als Stichwort ist hier die Ganzheitlichkeit zu nennen, die wie eine Kampfpapare all jenen entgegengehalten wird, die Momente, Aspekte oder Polaritäten des Menschen unterscheiden wollen. Dabei gilt sicherlich: Ein strenger Dualismus, der eine ontologische Trennung des Menschen, eine dingliche Zweiteilung in Form und Materie oder Seele und Körper verteidigt, ist wohl kaum je vertreten worden. Der Grund dafür ist sachlicher Natur. Entweder die Form oder die Seele ist selbst materiell, dann fielen der scharfe Dualismus weg, denn dann wären Körper und Seele gleichermaßen materiell. Ihr Unterschied wäre ontologisch ein Stufenunterschied, kein prinzipieller Gegensatz. Eine solche Auffassung findet man etwa in der Anthropologie der frühen Christen, besonders markant bei Tertullian.¹⁶ Oder aber Form und Materie, Seele und Körper wären immateriell. Dann wäre der Unterschied gleichfalls nur graduell, nicht prinzipiell. Eine solche Theorie lässt sich für den Neuplatonismus feststellen, für den die Materie Nichts ist, ein unendlicher Grad des Abfalls vom Einen. Hier gibt es keinen Dualismus, sondern nur Privation. Sind aber Form und Materie, Seele und Geist entgegengesetzt, dann sind Seele und Form keine Dinge, sondern das Gegenteil von Dingen. Ihre Entgegensetzung ist deshalb auch nicht ontologisch aufzufassen. Wie verhält es sich nun bei Descartes? Wenigstens Descartes wird doch wohl einen ontologischen Dualismus vertreten haben?

Descartes wird stets genannt, wenn es um den Beginn des neuzeitlichen Denkens geht. Zugleich ist sein Name mit der Erfindung des neuzeitlichen Dualismus unauflösbar verknüpft. Dabei stellt sich die Frage, ob es sich hierbei um ein historisch berechtigtes Urteil oder um ein bloßes Vorurteil handelt. Diese Frage ist nicht in Hinblick auf historische Gerechtigkeit wichtig, sondern deshalb, weil sich die gegenwärtige Diskussion noch immer an Descartes bricht. Das gleiche gilt für die Philosophie der Subjektivität, die gegenwärtig gerne auf Descartes zurückgeführt wird. Ich weiche in beiden Fragen ziemlich stark von diesen Lesweisen Descartes' ab. Ich sehe hier weder einen ontologischen Dualismus inklusive Leibverachtung, sondern eher einen methodischen Dualismus, noch bin ich der Auffassung, dass die Subjektivitätstheorie in Descartes einen besonders starken Vertreter oder gar ihren Gründungsvater gefunden hätte, sondern sehe bei Descartes eher einen latenten Materialismus.

Tatsächlich ist es wohl das unaufgelöste Problem des Subjekts in der Gegenwart, das Descartes diese Ehre hat zukommen lassen: Es heißt, er habe die Entwicklung einer Philosophie des Subjekts auf den Weg gebracht. Für viele heutige Zeitgenossen ist dies eine zweifelhafte Ehre: Sie sehen Descartes als den Protagonisten eines unangenehmen Dualismus, deren eine Seite das neuzeitliche Subjekt und deren andere der vernachlässigte Körper ist. Insbesondere die französische Philosophie arbeitet sich an diesem Moment der Philosophie Descartes ab wie an einem Übervater. Dabei muss es durchaus fraglich bleiben, ab wann man bereit ist, von einer Theorie des Subjekts zu sprechen. Das hängt wohl stark davon ab,

¹⁶ Tertullian vertritt explizit die Auffassung, alles Wirkliche sei körperlich (*«Omne quod est, corpus est sui generis; nihil est incorporale, nisi quod non est.»*) und die Körperlichkeit der Seele sei nur dadurch distinkt, daß sie in einem besonderen Stoff bestehe. Vgl. Tertullian: *De Carne Christi*, hrsg. u. übers. hrsg. Ernest Evans, London: 1956, S. 42.

wie der eigene Begriff von Subjektivität geprägt ist. Zuweilen ist gar schon in Bezug auf Heraklits *logos* von Subjektivität die Rede.¹⁷ Andere werden erst bereit sein von Subjektivität zu sprechen, wenn auch von den konstitutiven Leistungen des Subjekts explizit gesprochen wird, also etwa bei Kant. Insgesamt kann man vielleicht die Aufregung etwas beruhigen, indem man einerseits darauf insistiert, die zugrundegelegte Begrifflichkeit zu klären. Andererseits kann die extraordinary Stelle, die Descartes in einer Geschichte des Subjekts einnehmen soll, etwas weniger stark konturiert werden, wenn man Descartes an andere Theorien anschließt, seien diese nun mittelalterlicher oder antiker Provenienz, stammten diese nun von den Philosophen der Renaissance oder des Humanismus.

In den *Meditationen* liest sich dieser Vorrang des Subjekts als eine Entdeckungsreise auf der Suche nach unmittelbarer Gewissheit. Der methodische Zweifel lässt zunächst das sinnlich Gegebene in seiner Unzuverlässigkeit aufscheinen. Dies ist ein seit Parmenides und Platon wiederkehrendes Motiv: Das, was uns unmittelbar vor Augen liegt, ist zugleich dasjenige, was am unzuverlässigsten ist, wenn man die Sache *erkennen* will. Auch der Körper, den ich habe, könnte nur geträumt sein. Ein Täuschergott, den Descartes behelfsweise einführt, kann dann die Möglichkeit plausibilisieren, dass selbst die allgemeinen Inhalte, wie Ausdehnung und Kraft und auch die Mathematik und Logik falsch sein könnten. Erst in der unbezweifelbaren Feststellung, dass ich selbst, wenn ich zweifle als dieser Zweifelnde nicht nicht sein kann, ergibt den erlösenden archimedischen Punkt, von dem her Descartes sein Lehrgebäude aufbauen kann.

Die Verkoppelung von Selbstgewissheit und Verschiedenheit vom Körper hat einen Riss zur Folge, der nun Innen und Außen trennt. Anders als Augustinus, der eine neuplatonische Instanzentheorie bevorzugte, behilft sich Descartes mit einer Substanztheorie, der man ihre mittelalterlichen Wurzeln noch durchaus ansehen kann. Descartes unterscheidet zwei Substanzen: eine *res cogitans*, die denkende, nicht ausgedehnte Substanz, und die *res extensa*, die ausgedehnte, nicht denkende Substanz. Interessant ist hier die metamethodologische Beobachtung, dass diese Trennung von Descartes nicht etwa nur vorgefunden wird, sondern dass sie methodologisch erzeugt wird, durch eine Tätigkeit des Denkens. Aus dieser Perspektive stellen sich die Überlegungen Descartes so dar, dass erst der Reflex des Denkens auf sich selbst die Trennung der denkenden Substanz von den ausgedehnten Körpern hervorbringt. Man könnte diese Beobachtung als Prozess ausdrücken: Indem erst das Denken sich auf sich selbst bezieht, wird die Trennung von *res cogitans* und *res extensa* für das Denken wirklich. Darin spiegelt sich der Schritt von der Selbsthabe zum Selbstsein. Die Possessivität des Körpers führt zu der Annahme, er könnte auf einer Täuschung beruhen. Erst die Performanz in der Selbstbezüglichkeit des *Ich-denke*, lässt für Descartes die gewünschte Gewissheit aufscheinen. So ist es eine Selbstunterscheidung des Selbst, das Selbsthabe und Selbstsein in sich selbst unterscheidet. Possessivität und Performanz stehen dabei nicht nebeneinander als mögliche gleichgewichtete Aspekte, sondern die Performanz des *Ich-denke*

¹⁷ Emil Weerts verhandelt z. B. den Logos-Begriff Heraklits unter der Überschrift »Die Subjektivität« (vgl. Weerts, Emil: *Heraklit und Herakliteer*. Berlin: 1926, S. 26).

garantiert die Gewissheit des Selbstseins, dies allerdings nur in der sprachlichen Form der Selbsthabe: *Cogito sum*.

Solche Formulierungen finden sich zugeständenermaßen bei Descartes nicht. Descartes scheint vielmehr völlig darauf konzentriert zu sein, zunächst einen Unterscheidungsgrund gefunden zu haben, der es ihm ermöglicht, einerseits Gewissheit zu erlangen und andererseits einen Standpunkt gegenüber der sinnlichen Körperlichkeit zu beziehen. Der Hiatus zwischen Geist und Körper etabliert sich und wird damit zugleich zum Problem.

4 Der Körper – eine Gliedermaschine

So sehr man nun diese scheinbar gewaltsame Trennung bedauern mag, so darf man doch nicht übersehen, dass dieser Standpunkt des Denkens gegenüber der dinglichen und sinnlichen Wirklichkeit in gewisser Hinsicht überaus plausibel ist. Erst wenn sich das Element des Geistigen aus seiner Verstrickung mit dem Konkreten, dem Dies und Das, isolieren kann, um bei sich zu sein und sich als das zu erkennen, was es eigentlich ist und kann, gibt es sowohl eine Möglichkeit zur Begründung von Physik und Mathematik jenseits vom bloßen ziellosen Experiment, als auch eine Möglichkeit zur Begründung von Sittlichkeit und Staatlichkeit jenseits von Willkür und Diktatur. Dieses Anrecht des Allgemeinen in der Sphäre des Vernünftigen kann nur zur Geltung kommen, wenn die Möglichkeit einer Isolation, eines Für-sich-Bestehens gegeben ist. Das Geistige, man mag mir diese erst vagen Bezeichnungen hier nachsehen, muss seine eigene Andersartigkeit gegenüber der Dingwelt zuerst einmal formulieren, um zu Gewissheit, Methode und Struktur zu kommen. Zugleich deutet sich darin ein Menschenbild an, dass nicht auf bloße Dinghaftigkeit zu reduzieren ist.

Nun wäre es gerade in Bezug auf Descartes sicher ein Fehlschluss, aus dieser Trennung des Körpers vom Geist nun zu folgern, Descartes habe den Körper missachten müssen. Eigenartigerweise ist das genaue Gegenteil der Fall. Der menschliche Körper rückt in das Zentrum der Aufmerksamkeit. Seine Teile zu verstehen ist eine ernste Aufgabe, seine Teile zu reparieren eine hohe Kunst. Methodologisch steckt dahinter ein Wandel des Körperverständnisses. Der Körper wird nun für Descartes zu einer Gliedermaschine:

»Ich stelle mir einmal vor, daß der Körper nichts anderes sei als eine Statue oder Maschine aus Erde, die Gott gänzlich in der Absicht formt, sie uns so ähnlich wie möglich zu machen, und zwar derart, dass er ihr nicht nur äußerlich die Farbe und die Gestalt aller unserer Glieder gibt, sondern auch in ihr Inneres alle jene Teile legt, die notwendig sind, um sie laufen, essen, atmen, kurz, all unsere Funktionen nachahmen zu lassen, von denen man sich vorstellen könnte, daß sie aus der Materie ihren Ursprung nehmen und lediglich von der Disposition der Organe abhängen. Wir sehen Uhren, kunstvolle Wasserspiele, Mühlen und andere ähnliche Maschinen, die, obwohl sie nur von Menschenhand hergestellt wurden, nicht der Kraft entbehren, sich aus sich selbst auf ganz verschiedene Weise zu bewegen. Und wie mir scheint, könnte ich mir von einer Maschine, die – wie ich einmal annehme – aus der Hand Gottes angefertigt sein soll, nicht so viele

Bewegungsarten vorstellen noch ihr so viele kunstvolle Bildung zuschreiben, daß man sich nicht vorstellen könnte, daß sie nicht noch mehr davon besitzen kann. Ich werde mich also nicht dabei aufhalten, die Knochen, Nerven, Muskeln, Venen, Arterien, den Magen, die Leber, Milz, das Herz, das Gehirn zu beschreiben, noch all die anderen verschiedenen Teile, aus denen die Maschine zusammengesetzt sein muß. Denn ich unterstelle, daß sie ganz und gar den Teilen unseres Körpers gleichen, die dieselben Namen tragen und die man sich durch einen gelehrten Anatomen zeigen lassen kann.«¹⁸

Interessanterweise verändert Descartes hier die aus der biblischen Überlieferung bekannte Beziehung zwischen Gott und Mensch bei der Schöpfung signifikant. Der Mensch wird nicht nach dem Bilde Gottes gemacht, sondern nach dem Bild des Menschen. Die Gliedemaschine wird in Descartes Gedankenexperiment durch Verähnlichung, so weit es geht, dem Menschen angeglichen. Darin zeigt sich deutlich, dass Descartes bei seinen Überlegungen den Menschen in den Mittelpunkt stellt. Das Gedankenexperiment dient der Erklärung der menschlichen Konstitution mit den Mitteln seiner Zeit, nämlich durch ein mechanistisches Erklärungsparadigma.

In der Zeit Descartes werden große Fortschritte in der Medizin verzeichnet. Descartes ist überzeugt, dass sie dazu beitragen werden, die Lebensbedingungen des Menschen zu verbessern. Er verspricht sich Verbesserungen, die zur Erhaltung der Gesundheit beitragen werden. Er ist optimistisch, dass die menschliche Maschine durch den medizinischen Techniker repariert werden kann, um so die Lebensspanne zu erweitern, bis der Mensch nahezu unbegrenzt leben kann. Er hält die Gesundheit für das wichtigste Gut von allen, denn sie sei die Grundlage aller anderen Güter des Lebens.¹⁹ Seine Vorstellung vom menschlichen Körper verdankt sich der Hoffnung, sein Funktionieren durch mechanische Prinzipien begreifen zu können. Der menschliche Körper ist nicht eine Maschine wie ein Roboter, sondern ungleich vollkommener, aber trotzdem den Regeln der Mechanik unterworfen. Dahinter verbirgt sich die Vorstellung, dass der Körper *in toto* der naturwissenschaftlichen Analyse zugänglich ist. Das ist eine Voraussetzung, die durchaus nicht selbstverständlich ist. Sie ersetzt nämlich das aristotelische Paradigma einer inneren Zweckmäßigkeit des Organischen durch eine kausaldeterministische Erklärungsweise. Es handelt sich bei Descartes um die Wende zu einer wissenschaftlich orientierten analytischen Medizin, hier zunächst vorgeführt am Paradigma der Mechanik. Descartes hatte das anatomische Beweismaterial vor Augen. Das Herz als Pumpe – Harvey hatte 1616 den Blutkreislauf entdeckt.

Unser Blick auf diese Zeit ist getrübt durch frankensteinische Phantasien, durch Züchtungsträume, die Maschinenhallen der industriellen Hochzeit oder Reinräume der Chipproduzenten. Descartes denkt nicht an Enhancement durch technisch-pharmazeutische Entwicklung. Seine Ideen greifen noch zurück auf die

¹⁸ Descartes, René: *Über den Menschen: (1632)*. übers. Karl E. Rothschuh, Heidelberg: 1969, S. 44.

¹⁹ Descartes, René: *Discours de la méthode*, Sixième Parte (Descartes, René, *Ceuvres et lettres*. Paris: 1953, S. 167).

Vorstellung einer natürlichen Konstitution des Menschen, die allererst zum Vorschein gebracht werden muss.

Es etabliert sich dadurch neben der Trennung von geistiger und körperlicher Substanz auch eine Trennung im Körper selbst. Einerseits kann der Körper unter der Perspektive des analytischen Mediziners betrachtet werden als eine Gliedermaschine, deren Mechanismus es zu enträtseln gilt, um ihn notfalls reparieren oder verbessern zu können. Andererseits kann der Körper unter der Perspektive der Empfindsamkeit, seiner inneren Regungen, seines Ausdrucks aufgefasst werden. Bei Descartes treten Körper und Leib auseinander. Wenn auch noch nicht terminologisch explizit. Aber die Schwierigkeiten deuten sich bereits an. Der *Körper* ist in diesem Sinne eine ausgedehnte Substanz, so wie er sich in den Augen eines Dritten darstellt, eine Folge der Selbsthabe. Der Blick auf den *Leib* kommt aus der Innenperspektive. Wohl kein Phänomen macht dies klarer als der Schmerz. Und natürlich interessiert sich Descartes brennend für Schmerzphänomene, weil sie den Zusammenhang von Körper und Seele aufzeigen. Der Schmerz ist ein Zustand des Körpers. Seine Physiologie muss sich aus der Gliedermaschine, aus ihren Teilen und ihrem Zusammenwirken erklären lassen. Aus Sicht der humanistischen Tradition der europäischen Medizin muss die bloß analytische Seite durch eine therapeutische ergänzt werden. Es muss also etwas gegen den Schmerz getan werden, indem man die Ursachen behebt oder indem man den Wirkzusammenhang unterbricht oder hemmt. Aus der Perspektive des Leibes ist der Schmerz unerträglich und unausweichlich zugleich, in seiner Intensität und Qualität unverträglich individuell, daher kaum zu verallgemeinern oder sprachlich zu fassen. Diese Differenzierung nimmt Descartes noch nicht vor. Aber er weiß natürlich, dass beide Seiten – *res cogitans* und *res extensa* – nicht voneinander abgetrennt existieren. Ihr Zusammenhang wird ihm allerdings zu einem theoretischen Problem.

5 Einheit von Körper und Geist

Nun lehrt gerade der Schmerz – und man kann hinzufügen, auch alle Affekte lehren dies –, dass Körper und Geist auf andere Art beieinander sind als Dinge in Dingen: In der 6. Meditation kommt Descartes darauf zu sprechen und gibt folgendes bekannte Bild.

»Es lehrt mich ferner die Natur durch eine Empfindung des Schmerzes, Hungers, Durstes usw., daß ich nicht nur in der Weise meinem Körper gegenwärtig bin, wie der Schiffer seinem Fahrzeug, sondern daß ich aufs engste mit ihm verbunden und gleichsam vermischt bin, so daß ich mit ihm eine gewisse Einheit bilde. Denn sonst würde ich, der ich nur ein denkendes Ding bin, nicht, wenn mein Körper verletzt wird, darum Schmerz empfinden, sondern ich würde diese Verletzung nur durch bloßes Denken erfassen, wie der Schiffer durch das Gesicht wahrnimmt, wenn irgend etwas am Schiffe zerbricht, und ich würde alsdann, wenn der Körper der Speise oder des Trankes bedarf, eben dies in bestimmter Weise denken, ohne dabei die verworrenen Hunger- oder Durstempfindungen zu haben. Denn es sind doch sicherlich diese Empfindungen des Hungers, Durstes, Schmerzes usw. nichts

anderes als gewisse, aus der Vereinigung und gleichsam Vermischung des Geistes mit dem Körper entstandene Weisen des Bewußtseins.«²⁰

Körper und Geist sind für Descartes also auf eine ganz andere Art miteinander verbunden als etwa ineinander seiende Dinge, wie beispielsweise der Schiffer in seinem Schiff. Der Grund dafür liegt in den Empfindungen, also dem, was ich unter den Begriff der Leiblichkeit gefasst habe, insbesondere aber Hunger, Durst und Schmerz. Diese Konnotation ist einerseits aus einem systematischen Grund wichtig und andererseits aus einem historischen. Systematisch deshalb, weil Descartes die synthetische Einheit von Körper und Geist benennen kann. Er spricht nicht von einem Mangel an Nahrung oder Flüssigkeit, die sich an der Gliedermaschine bemerkbar macht, sondern von den Empfindungen der Gliedermaschine. Hier treten also offensichtlich Körper und Leib auseinander, zumindest was die Perspektive betrifft, unter der sie ausgesprochen werden.

Descartes begnügt sich hier mit der bloßen Faktizität des Zusammenhangs. Die *Erfahrung* lehrt es. Er beobachtet das synthetische Ganze, dass der Mensch ist. Dabei zerfällt der Mensch nicht in zwei getrennte Teile, Geist und Körper, sondern er ist phänomenal nur einer. Sein Schmerzempfinden, Hunger und Durst, zeigen, dass der Mensch sich nicht als Geist von sich als Körper trennen kann, selbst wenn er es, wie bei unerträglichem Schmerz, unbedingt will. Die Schwäche Descartes – und das ist ihm stets vorgehalten worden – bestehe in der vollständigen Disjunktion von Geist und Körper. Tatsächlich zeigt sich daran ein Rest noch mittelalterlichen Denkens, fasst er doch beide als Substanzen (*res*) auf. In einer historischen Perspektive muss man Descartes in Schutz nehmen: Der Briefwechsel mit Elisabeth von Böhmen/von der Pfalz zeigt, dass Descartes in seinen späten Lebensjahren die Auffassung vertrat, dass es sich bei der Dichotomie von Geist und Körper um eine gedankliche Unterscheidung handelt und nicht um real distinkte Entitäten.

»Erstens erwäge ich, dass wir gewisse primitive Begriffe haben, die gleichsam ursprünglich sind, nach deren Modell wir alle unsere anderen Erkenntnisse bilden. Und es gibt nur sehr wenig derartige Begriffe; denn nach dem Allgemeinen des Seins, der Zahl, der Dauer usw., die allem zukommen, was wir begreifen können, haben wir für den Körper im Besonderen nur den Begriff der Ausdehnung, aus dem die Begriffe der Gestalt und der Bewegung folgen; und für die Seele allein haben wir nur den des Gedankens, in dem die Wahrnehmungen des Begriffsvermögens und die Neigungen des Willens einbegriffen sind; für Seele und Körper zusammen haben wir schließlich nur den ihrer Vereinigung, von welchem der der Kraft abhängt, den Körper zu bewegen, auf die Seele zu wirken, indem er deren Gefühle und Leidenschaften verursacht. Ich erwäge auch, dass die ganze Wissenschaft der Menschen nur darin besteht, diese Begriffe richtig zu unterscheiden und jeden von ihnen nur den Dingen zuzuschreiben, denen er zugehört.«²¹

²⁰ Descartes, René: *Meditationes de prima philosophia*, Hamburg: 1956, ³1977, S. 145 [102].

²¹ Descartes, René: *Briefe*. 1629–1650, hrsg., eingel. u. mit Anm. vers. von Max Bense, übers. von Fritz Baumgart, Köln u. a.: 1949.

Diese Textstelle ist äußerst interessant, nicht nur deshalb weil Descartes hier einen Apriorismus der Begriffe erklärt. Vielmehr zeigt sich hier, dass Descartes die begriffliche Konstruktion seiner Theorie, mithin den Modellcharakter seiner Grundtrennung von Körper und Denken hervorhebt. Es scheint ihm nicht entgangen zu sein, dass seine Theorie als ontologischer Dualismus missverstanden werden kann. Hier findet sich indes in aller Klarheit die Selbstzuschreibung eines methodischen Dualismus. Mit diesem Schritt weg von der Ontologie hin zur Methodologie scheint sich Descartes tatsächlich auf dem Weg zu einer neuzeitlichen Betrachtung von Wirklichkeit und Wissenschaft zu bewegen.

6 Der Körper als Konstruktion: Wider den kulturellen Relativismus

Der *Körper* ist eine Abstraktion. Körperbegriffe sind kulturelle Konstruktionen. Wie ordnet sich darin aber der individuelle Körper ein? Was ist mit *meinem* Körper? Der ist schließlich weder eine Abstraktion noch eine Konstruktion. Es zeigt sich eine Ambivalenz von Konstruktivität der Körperbegriffe und der Authentizität des eigenen Körpers/Leibs. Es ist aber die Frage, ob vom individuellen Körper her die Lücke geschlossen werden kann. Dazu ist als erstes zu fragen, ob das Nachdenken über den Menschen – sinnvoll und argumentativ – seinen systematischen Ausgangspunkt überhaupt von einer *Unmittelbarkeit* aus nehmen kann. Dabei ist zwischen Weltzugang und Selbstbeschreibung zu unterscheiden. Der Körper ist in seinem Weltzugang ausgezeichnet. Arthur Schopenhauer geht sogar so weit, den Körper nicht nur als einzigen unmittelbaren Zugang zur Welt, sondern zugleich als unmittelbaren Ausdruck des Weltprinzips zu begreifen. Für ihn ist das Selbstbewusstsein tatsächlich ein Epiphänomen, das nur vorgaukelt, etwas Substantielles beizutragen, während es faktisch – allerdings unbewusst – Organ des Körpers ist, der wiederum nichts anderes ausdrückt als den chaotischen Weltwillen, einen blinden Trieb, der nur will und nur Wollen will. Nach Schopenhauer jedenfalls ist der Körper ein Sein, das ein Selbst hat, eine Selbsthabe ganz anderer Form, der das Selbstsein polar entgegengesetzt ist.

Die bloße Unmittelbarkeit selbst aber bildet eine Grenze, denn sie ist allem Kognitiven unzugänglich, daher sowohl der direktiven Steuerung als auch jeder emanzipatorischen Anstrengung entzogen und somit sowohl der versklavenden Repression als auch der befreienden Aufklärung unerreichbar. Das ist der Grund dafür, dass die Unmittelbarkeit des Körperlichen in ideologisch zweckorientierten Konzepten wechselnde Konjunktur hat.²² Der Körper als solcher kommt indes – wie ein Blick auf historische Körperkonzepte zeigen kann – in keiner Theorie und letztlich in keiner Praxis als solcher vor. Das hieße nämlich, das Selbstsein wie die Selbsthabe zu unterlaufen. Der Körper ist immer bereits eingebettet in Formen der Selbstbeschreibung, die kulturell, gesellschaftlich, individuell und philosophisch argumentativ präformiert sind.

²² Vgl. Baeumler, Alfred: *Männerbund und Wissenschaft*, Berlin: 1940.

Es ist vielfach gezeigt worden, dass der Weltzugang und die Selbstbeschreibung des Menschen nie ohne Konzeptualisierungen auskommen. In der historischen Perspektive zeigen sich die Auffassungen vom Körper/Leib in Abhängigkeit von anderen universellen philosophischen Entwürfen. Was der *Körper* ist, bestimmt sich durch die kohärenten Auffassungen, die sich der Mensch von der Welt bildet. Sie ist daher nicht unabhängig vom Nachdenken des Menschen über Welt, Gott und Gesellschaft. Daher ist die Position der unmittelbaren Leiblichkeit, eines ›Leib-Aprioris‹ oder einer Authentizität des Leiblichen zu korrigieren. Das berechnete Interesse dieser Positionen beruht in ihrer kritisch-ablehnenden Seite gegen den einseitigen Anspruch eines wissenschaftlichen Objektivismus, der sich einzig aus naturwissenschaftlichen Quellen (z. B. aus der Neurophysiologie) speist. Ihre Schwäche besteht darin, dass sie das Unmittelbare *deutet* und damit entweder das Irrationale zulassen oder Metaphysisches konzessionieren muss.

Die Individualität des Körperlichen kann daher nur aufgefasst werden als eine den Menschen insgesamt auszeichnende jeweils jedem und daher allen zukommende Zentralperspektive. Diese Ichhaftigkeit des Welt- und Selbstbezugs ist weder kognitivistisch eingeschränkt noch egoistisch zugespitzt noch methodenindividualistisch eingeengt. Sie ist auf den Körper bezogen, konkret, und daher in der Bewegung wie im Schmerz gleichermaßen Gravitationspunkt ohne Ausdehnung. Sie ist für die Theorie aber nicht ohne die Anstrengung des Nachdenkens zu haben: Sie ist der Ort der Vermittlung selbst, *unmittelbare Vermittlung*, die letztlich die verschiedenen Bezüge des Menschen in seinen Weltzugängen und Selbstbeschreibungen zu vermitteln in der Lage ist.

Im ersten Teil des Aufsatzes habe ich mit einem historischen Blick auf längst vergangene geschichtliche Welten zu zeigen versucht, dass das Körperkonzept gemacht und hervorgebracht ist. Wichtig ist daran, dass es sich bei Körper und Geist, bei Leib und Seele um Differenzierung handelt, die aus bestimmten Gründen heraus getroffen wurden. Zunächst ging es um bloß kulturell-kultische Unterschiede. Erst mit Platon etabliert sich ein philosophisches Interesse an einer Abtrennbarkeit und Isolierung des Geistigen als ein notwendiger Schritt zur Verwissenschaftlichung der Weltansicht. Dieser Schritt ist eine konsequente Entwicklung einer auf Rechtfertigung und Argumentation sich stützenden Philosophie, die sich zudem ihrer selbst bewusst ist. Tatsächlich sprechen die Gültigkeit von Argumenten und deren Anspruch auf über- und unzeitliche Geltung für eine Isolierung des Geistigen. Wenn das Geistige immer unablöslich an einen konkreten Körper geknüpft wäre, so die Überlegung, müsste es so schnell vergehen und sich so schnell verändern wie die Körper selbst. Die Erfahrung zeigt das Gegenteil. Argumente, Theorien, Wissen und Fertigkeit überdauern den Einzelnen in seiner körperhaften Existenz und weisen über ihn hinaus. Für Platon ein wichtiges Indiz zur Überwindung einer Theorie, die – wie die des Protagoras – einzig von einem ewigen Fluss der Erscheinungen ausgeht, ohne ein wesentliches Sein, das ewig, unwandelbar und überzeitlich ist, anzusetzen. Hier scheint ein Sinn von Konstruktion auf, der die Differenz von Körper und Geist nicht in einen Substanzdualismus einmünden lässt. Konstruktion bedeutet dann mehr als eine bloße Erfindung. Konstruktion ist vielmehr der methodische Unterbau einer beginnenden Wissenschaftlichkeit. Das Gebäude, das durch diese Konstruktion errichtet wird, reicht bis in die Gegenwart

hinein und ist mit unserer technisch-wissenschaftlichen Welt unlösbar verbunden. Es geht dabei keineswegs um einen zu überwindenden, irreführenden Dualismus. Vielmehr erlaubt das Zu-sich-Kommen des Geistigen eine methodische Einsicht, die zugleich Einsicht in die Methode ist. Sie mündet in eine Erklärung des Wissens in seiner wesentlichen Eigentümlichkeit. Gerade weil das Körperkonzept mit der Auffassung von Selbstbezüglichkeit einhergeht, muss der Körper durch Selbstsein und Selbsthabe ausgedrückt werden. Denn er ist nicht das Andere der Vernunft, sondern ist durch die Vernunft, dadurch natürlich nicht durchgängig vernünftig.

Wir haben also einen doppelten Blick auf die Konstruktion von Körper und Geist, Leib und Seele. Einerseits ergibt sich die Konstruktion aus einer sachlich notwendigen, argumentativ nachvollziehbaren und philosophisch begründeten Isolierung des Geistigen, als eines für sich bestehenden und methodisch abgesicherten Bereichs der Wahrheit und der Wahrheitsansprüche. Andererseits erscheint die Konstruktion nur uns, in der Retrospektive, in der Abschattung gegen unsere scheinbar aufgeklärte Epoche. So erklärt die Konstruktion zweierlei: Erstens das Zu-sich-Kommen des Geistigen als einer isolierten Sphäre des Wissens und zweitens die Unhintergebarkeit des Kulturellen in seiner Historizität.

7 Der Mensch als Doppelwesen

Der Mensch wird offenkundig unter einem Doppelaspekt zu betrachten sein: als geistiges, mit Willen begabtes Wesen und als körperliches, biologisches Gattungswesen. Es scheint zunächst nur die Frage zu sein, wie man diesen Doppelaspekt zu werten habe. Ist der geistig-seelische Pol abtrennbar und etwas für sich, das neben dem Menschen als biologischen Körper zu stehen käme? Aus dieser Behauptung ergeben sich zahlreiche Probleme, warum sollte nicht deren Lösung in ihrem Gegenstück zu finden sein. Ein möglicher Weg liegt daher in der Betonung der Authentizität, der Eigentlichkeit und Unmittelbarkeit des geistig-seelisch-körperlich-leiblichen Gesamtwesens, als das uns der Mensch erscheint, wenn er in seinen wirklichen Vollzügen betrachtet wird.

Tatsächlich ist das kein möglicher *Lösungsweg*. Die Rekonstruktion des Zustandekommens dualistischer Auffassungen vom Menschen, zeigt nämlich gerade deren Notwendigkeit auf. Wir haben es nicht nur mit kultureller Diversität zu tun, sondern mit wissenschaftsinternen Entscheidungen. Gerade dann, wenn es darum zu tun ist, die Besonderheit des Menschen in allen seinen Lebensbezügen darzustellen, scheint mindestens seit der Zeit Platons ›Ganzheitlichkeit‹ gerade keine ›Vollständigkeit‹ der Beschreibungselemente zu garantieren. Insbesondere der Aspekt der Wissenschaft erfordert offenkundig eine gewisse Selbstständigkeit des Geistigen. Das Leib-Apriori ist gedacht als Gegenentwurf zum Siegeszug des wissenschaftlichen Objektivismus. Es mündet aber in einem schwachen Individualismus, von dem her weder die Gesellschaft noch der Mensch der Moderne beschrieben werden kann. So lässt sich von dort her zwar ein gewisses kritisches Potential formulieren; es kommt aber über die bloße Absichtserklärung eines besseren Diesseits nicht hinaus.

Andererseits kann der kulturelle Konstruktivismus nicht befriedigen. Er kennt kein Apriori, auch nicht das des Leibes. Er unterspült zwar ebenso die Absolutheit eines szientifischen Weltbildes, verbleibt aber in einer relativierenden, letztlich vergleichgültigenden Haltung gegenüber seinem Objekt: dem Körper. Ich möchte eine andere Antwort vorschlagen: Die vielfältigen, zum Teil erheblich divergierenden Aussagen über den Menschen sind zunächst einmal Selbstaussagen. Es handelt sich dabei um Selbstaussagen des Menschen. Der Mensch thematisiert sich selbst. Er spricht von sich, wenn er von seinem Körper spricht. Er schreibt sich etwas zu oder eben genau nicht. Es liegt deshalb allen Überlegungen über das körperliche Sein des Menschen immer ein versteckter Selbstbezug zugrunde, der sich potentiell oder aktual in Selbstsein und Selbsthabe ausdrückt.

Das hat auch Folgen für unsere Perspektive auf die gewesenen Selbstaussagen. Für uns Heutige ist es hochgradig interessant zu verstehen, wie das Verhältnis von sprachlicher Konstruktion und Realität beschaffen ist. In die Beschreibung der Konstruktion, ihrer Bedingungen und Grenzen, fließen nämlich die gegenwärtigen Begriffe genauso ein, wie sie erst möglich sind, aufgrund unserer heute gesprochenen Sprache. So ist strenggenommen die Aussage nicht ganz richtig, es gäbe in Bezug auf den Körper nichts Festes, Unhintergebares, sondern nur wandelbare kulturelle Konstrukte. Vielmehr ist es unser eigenes, unhintergebares Körperverständnis, das all diesen Rekonstruktionen von Konstruktionen implizit zugrunde liegt. Richtig bleibt dann zwar, dass es nicht sinnvoll ist, von einer ewigen, unvergänglichen Idee des ›Körpers‹ auszugehen; eben so unbezweifelbar richtig ist es aber auch, dass stets ein ›Körperbegriff‹ als Bezugspunkt vorausgesetzt ist, nämlich jeweils der eigene, gegenwärtige, sei dieser auch in seinem Bedeutungsgehalt durch eine kulturelle Praxis genährt und bestimmt. Das Nichtkonstruierbare, d. h. stets Vorausgesetzte, ist der eigentliche Ausgangspunkt der Betrachtung. Die Rekonstruktion der Konstruktion eines Begriffs geschieht nur auf der Basis einer Selbstkonstruktion. Beim Nachdenken über den Körper entsteht die nicht zu leugnende Ambivalenz allerdings dadurch, dass es dem Nachdenken unmöglich ist, auch nur für kurze Zeit seinen Körper zu verlassen, probierhalber gleichsam, um einen anderen Anzug zu probieren. Unsere Leibhaftigkeit, die wir nicht besitzen, sondern sind, hält uns gerade davon ab, neutral auf die Geschichte der Körperwerdung des Menschen zu schauen. Vom eigenen Körper kann man nicht abstrahieren, um zu erkunden, wie andere Körperkonstrukte sind. Hier liegt allen Differenzsetzungen der intellektuellen Abstraktionsfähigkeit ein scheinbar Identisches zugrunde, dessen Unbegreiflichkeit auch die Begrifflichkeit infiltriert.

Darin liegt zunächst eine objektive Perspektive auf den Menschen. In unserer Darstellung zeigte sich das in einer anthropologischen Grundtendenz, die darin besteht zu fragen, was der Mensch sei. Die Aufmerksamkeit richtet sich auf ein besonderes Objekt, den Menschen, von dem die Frage ist, was er ist und welche Stellung ihm in der Welt zukommt. Die Antwort darauf scheint aber immer fehl zu gehen. Der Grund dafür liegt in der unbeachtet gebliebenen Selbstaussage des Menschen, wenn er sich selbst zuwendet. Dadurch kommt ein neuer methodischer Aspekt zum tragen. Die anthropologische Fragestellung wendet sich in eine transzendentalphilosophische. Nicht der Mensch steht im Mittelpunkt, sondern der Begriff des Menschen.

Leicht bemerkbar wird dieser Wechsel der Perspektive an einer anthropologischen Grundfrage, was den Menschen nämlich vom Tier unterscheidet. Wie und mit welcher Methode auch immer eine Antwort versucht wird, durch die Angabe bloßer Eigenschaften ist nicht zu einer befriedigenden Auskunft zu kommen. Wichtig ist nämlich das Faktum, dass nur der Mensch diese Frage stellt, dass das Woher und Von-wem der Frage gerade nicht gleichgültig ist. Sie fließen in die Antwort ein. Nur der, der sich vom Tier unterscheidet, kann die Frage stellen, worin sich Mensch und Tier unterscheiden.

Dieses Beispiel zeigt, dass es möglicherweise irreführend ist, den Objekt-Menschen der Anthropologie zum Maßstab der Antwort zu machen. Näherliegend ist die Frage nach dem Menschen, insofern er sich selbst als Mensch charakterisiert, als Ganzer und als Aspektwesen. Das *Als*, das in der Formel ‚etwas *als* etwas bestimmen‘ auftaucht, ist ein charakterisierendes *Als*. Es hebt etwas hervor, bestimmt etwas, indem ein besonderes Merkmal, ein besonderer Aspekt herausgehoben wird. Daher ist die gewendete Frage nicht mehr anthropologisch, sondern begrifflich-methodisch. Tatsächlich liegt auch der gewendeten Frage eine Struktur zugrunde, nämlich die der Möglichkeitsbedingungen der Selbstthematizierung. Dadurch ist die Frage nicht nur begrifflich gewendet, sondern auch transzendentalphilosophisch instruiert.

Das bedeutet nun, dass die Frage nach dem Körper in inhaltlich-methodologischer Perspektive beantwortet werden muss. Es heißt also nicht mehr: Aus welchen Teilen besteht der Mensch, und gibt es einen isolierten geistig-seelischen Pol, und was ist mit dem Körper? Vielmehr heißt es jetzt: Unter welchen Bedingungen beschreibt sich der Mensch selbst als ein Wesen unter vielfältigen Aspekten. Zunächst verliert die Frage dadurch ihre ontologische Härte. Ein auf dieser Basis reformulierter Dualismus hätte niemals zur Folge, dass der Mensch zu einem Zweikomponenten-Wesen würde. Die Aussage könnte dann im Extremfall nur heißen: Der Mensch beschreibt sich selbst unter zwei einander ausschließenden Aspekten. In zweiter Hinsicht, und vielleicht noch viel bedeutsamer, lässt sich herausstellen, dass das Selbstbewusstsein, welches der Selbstauslegung zugrunde liegt, immer schon vorausgesetzt ist, auch dann wenn über den Körper des Menschen gesprochen wird. Hier lässt sich lernen, dass Selbsthabe und Selbstsein bereits in der Grundstruktur des Selbstbewusstseins angelegt sind. Die Einheit des Selbstseins wird durch die Zweiheit einer Selbstobjektivierung in der Selbsthabe gerade nicht destruiert. Die Selbstbezüglichkeit findet im Körper nicht ihr Anderes. Im Gegenteil: Selbstbezüglichkeit ist geradezu konstitutiv für die beiden Modi des Körperlichen, nämlich Selbstsein und Selbsthabe. Erst in einer Perspektive, in der die Objektivität und Abstraktion gefordert ist, lassen sich diese Basistermini auch in einer Anthropologie darstellen. Erklärlich wird dadurch nicht nur, wie der ›Körper‹ des Menschen als Konzept eine Geschichte haben kann, sondern ebenso wie der Mensch sich selbst unter grundlegenden Aspekten erkennen kann. Der wissenschaftliche Blick auf den Menschen ist daher nicht der Feind der Leiblichkeit, sondern ein besonderer, geschichtlich gewordener, gleichwohl objektiv begründeter Aspekt der Selbstauslegung des Menschen.

Literaturverzeichnis

- Asmuth, Christoph: »Enhancement – einige Problemfelder aus philosophischer Sicht«, in: *Suchttherapie. Prävention, Behandlung, wissenschaftliche Grundlagen 12 (2011)*, H. 4, S. 159–163.
- Baeumler, Alfred: *Männerbund und Wissenschaft*, Berlin: 1940.
- Bourdieu, Pierre: *Die männliche Herrschaft*, in: Irene Dölling, Irene Kraus: *Ein alltägliches Spiel. Geschlechterkonstruktion in der sozialen Praxis*, Frankfurt a. M.: 1997.
- Butler, Judith: *Körper von Gewicht*. Gender Studies, Frankfurt a. M.: 1997.
- Descartes, René: *Briefe*. 1629–1650, hrsg., eingel. u. mit Anm. vers. von Max Bense, übers. von Fritz Baumgart, Köln u. a.: 1949.
- : *Die Leidenschaften der Seele*, franz.-dt. übers. Klaus Hammacher, Hamburg: 1984.
- : *Discours de la méthode*, Sixième Parte (Descartes, René, *Œuvres et lettres*. Paris: 1953).
- : *Meditationes de prima philosophia*, Hamburg: 1956, ³1977.
- : *Über den Menschen: (1632)*. übers. Karl E. Rothschuh, Heidelberg: 1969.
- Duden, Barbara: *Body history, a repertory*. Tandem, Wolfenbüttel 1990 (= Reihe Tandem Kultur- und Sozialgeschichte, 1).
- Foucault, Michel: *Die Geburt der Biopolitik. Geschichte der Gouvernementalität II*. Frankfurt a. M.: 2006.
- Gernhardt, Robert: *Gesammelte Gedichte*. 1954–2004, Frankfurt a. M.: ⁴2005.
- Goffman, Erving: *Wir alle spielen Theater. Die Selbstdarstellung im Alltag*, München/Zürich: 1983.
- Gugutzer, Robert: *Body Turn. Perspektiven der Soziologie des Körpers und des Sports*, Bielefeld: 2006.
- : *Soziologie des Körpers*, Bielefeld: 2004.
- Lorenz, Maren: *Leibhaftige Vergangenheit*. Einführung in die Körpergeschichte. Historische Einführungen, Tübingen: 2000).
- Pleßner, Helmut: *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, Berlin [u. a.]: 1928.
- Sarasin, Philipp: *Reizbare Maschinen. Eine Geschichte des Körpers 1765–1914*, Frankfurt a. M.: 2001.
- Snell, Bruno: *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Hamburg: 1946.
- Tertullian: *De Carne Christi*, hrsg. u. übers. hrsg. Ernest Evans, London: 1956.
- Weerts, Emil: *Heraklit und Herakliterateer*, Berlin: 1926.

Die Autoren

Paul Cobben

Paul Cobben ist Professor für moderne Philosophie an der Universität Tilburg (Niederlande). Seine Publikationen beziehen sich auf die praktische Philosophie (in der Tradition von Kant, Hegel, Marx und der Frankfurter Schule) und vereinen systematische und historische Gesichtspunkte. Er veröffentlichte u. a. folgende Bücher: *Das endliche Selbst*, Würzburg (Königshausen & Neumann) 1999; *Das Gesetz der multikulturellen Gesellschaft*, Würzburg (Königshausen & Neumann) 2002; *Hegel-Lexikon* (ed.), Darmstadt (Wissenschaftliche Buchgesellschaft) 2006; *The Nature of the Self. Recognition in the Form of Right and Morality*, Berlin/New York (De Gruyter) 2009; *Institutions of Educations: then and today* (ed.), Leiden/Boston (Brill) 2010; *The Paradigm of Recognition. Freedom as Overcoming the Fear of Death*, Leiden/Boston (Brill) 2012.

Frank Engster

Frank Engster promovierte an der Freien Universität Berlin über den Zusammenhang von Geld, Maß und Zeit und ist Junior Fellow des Postwachstumskollegs der Universität Jena.

Kazimir Drilo

Dr. Kazimir Drilo, geboren in Zagreb, Abitur in Heidelberg, Studium der Philosophie und Germanistik an der Ruprecht-Karls Universität Heidelberg, Magister und Promotion in Philosophie bei Prof. Dr. Hans Friedrich Fulda, tätig in der Erwachsenenbildung und als Berufsschullehrer, Lehraufträge an der Philosophischen Fakultät der TU Berlin und der FU Berlin, Seit 2007 Lehraufträge am Lehrstuhl II für Philosophie (Prof. Dr. Axel Hutter) der LMU München. Mitarbeiter an der Hegel-Forschungsstelle der LMU München, Habilitand an der LMU München, Forschungsschwerpunkte: Klassische Deutsche Philosophie, Metaphysik, Geschichtsphilosophie, philosophische Theologie, Religionsphilosophie.

Cristiana Senigaglia

Dr. Cristiana Senigaglia, Studium der Philosophie, Studienpreis und Promotion an der Universität Triest mit Auslandsaufenthalt an der Ludwig-Maximilians-Universität München, Stipendium der Arge Alpe Adria an der Universität Regensburg, Post-Doc an der Universität Padua, Forschungsstipendium, Lehraufträge an der Universität Triest und an der Universität Passau. Schwerpunkte: klassische deutsche Philosophie, Methodologie, Ethik und politische Philosophie. Veröffentlichungen: *Il gioco delle assonanze* (1992), *Razionalità e Politica* (1996), *La comunità a più voci* (2005) und zahlreiche Aufsätze über den deutschen Idealismus.

Guillaume Lejeune

Dr. Guillaume Lejeune, geboren 1983, ab 2008 wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Universität Brüssel. Arbeitsschwerpunkte: Sprachtheorien und Deutscher Idealismus (besonders Hegel).

Christian Tewes

Christian Tewes. Studium der Philosophie, Geschichte und Germanistik an der Universität Essen. Studium der analytischen Philosophie in St Andrews. Promotion an der Universität Koblenz-Landau. Zurzeit wissenschaftlicher Assistent am Lehrstuhl für Theoretische Philosophie an der Universität Jena. Forschungsschwerpunkte: Phänomenologie, Philosophie des Geistes, Enaktivismus, Neurophilosophie, Willensfreiheit. Wichtigste Buchveröffentlichungen: *Grundlegungen der Bewusstseinsforschung*. Studien zu Daniel Dennett und Edmund Husserl (2007); *Natur und Geist*. Über ihre evolutionäre Verhältnisbestimmung (Hgg. mit Klaus Vieweg 2011). Aufsätze (eine Auswahl): *Heterophänomenologie versus Phänomenologie* (2008); *Neurophilosophischer Konstruktivismus und Epiphänomenalismus*. Anmerkungen zu Wolf Singers neurophilosophischen Thesen (2009); *Phänomenale Begriffe, epistemische Lücken und die phänomenale Begriffsstrategie* (2009); *Wissenschaftstheoretische Aspekte zum Forschungsrahmen und den Forschungsperspektiven der Neuroästhetik* (2011); *Naturalismus oder integrativer Monismus?* (mit Christian Spahn 2011).

Christopher Zarnow

Dr. Christopher Zarnow, geboren 1975; 1995–2002 Studium der evangelischen Theologie in Berlin, Halle und Hamburg; Promotionsstipendium der Studienstiftung des Deutschen Volkes; 2009 Promotion zum Dr. theol. mit einer Arbeit zur religiösen Dimension personaler Identität; 2007–2009 Vikariat in Berlin-Spandau; 2009–2011 wissenschaftlicher Assistent in der Abteilung für systematische Theologie und Ethik an der Ludwig-Maximilians-Universität in München; seit September 2011 Pfarrer im Entsendungsdienst in Berlin-Schöneberg.

Emiliano Acosta

Emiliano Acosta (Argentinien, 1978) ist Professor für Philosophie an der Vrije Universiteit Brussel und Postdoctoral Fellow des Flämischen Forschungsgemeinschaft, Belgien (FWO). Er ist Mitglied der Jungen Akademie von Belgien (Flandern), Koordinator des lateinamerikanischen Fichte-Gesellschaft (ALEF) und des politisch-philosophischen Netzwerks »Re-Thinking Europe«. Er ist auch Direktor von Fichte Online und Editor-in-Chief der internationalen Zeitschrift /Revista de Estud(i)os sobre Fichte /(revues.org). Seine Forschung richtet sich hauptsächlich auf politische Philosophie und Deutsche neuzeitliche Philosophie.

Ana Carrasco-Conde

Dr. Ana Carrasco-Conde, Studium der Philosophie in Madrid, Paris und München. *Doctor Europaeus* in Philosophie an der Universidad Autónoma de Madrid in 2009. Sie forscht an der Universidad Complutense de Madrid (UCM-UPM CEI Campus Moncloa, PICATA Postdoctoral Contract). Sie war Alumna des DAAD (Doc und Postdoc-Fellowship Programme) und Julián Sanz del Río-Preisträgerin 2012. Ihre Arbeitsfelder sind Deutscher Idealismus (F. W. J. Schelling), Kultur-Geschichtsphilosophie, Metaphysik und Ästhetik. Zur Zeit arbeitet sie über den Einfluss des deutschen Idealismus in gegenwärtiger Philosophie und über Philosophie, Architektur und geschichtliches Bewusstsein. Zahlreiche Artikel zur Philosophiegeschichte des 18. bis 20. Jahrhunderts, zur Ästhetik und Geschichtsphilosophie. Monographien: *Infierno horizontal. Sobre la destrucción del Yo* (Plaza y Valdés, 2012), *La Limpidez del mal. El mal y la historia en la filosofía de F. W. J. Schelling* (Plaza y Valdés 2013), *Estudios Sobre Fichte*, N. 3, 2012 (als Hrsg.), *El fondo de la historia. Estudios sobre Idealismo alemán y Romanticismo* (als Hrsg.) (Dykinson, 2013).

Matthias Wunsch

Dr. Matthias Wunsch, Studium der Philosophie und der Informatik in Berlin und Rennes (Frankreich); Promotion in Philosophie an der Technischen Universität Berlin; seit 2005 Wissenschaftlicher Assistent am Lehrstuhl Kulturphilosophie und Ästhetik des Philosophischen Seminars der Bergischen Universität Wuppertal. – Forschungsschwerpunkte: philosophische Anthropologie, analytische Philosophie, Kant, Philosophie der Person, Erkenntnistheorie. – Monographien und Sammelbände: *Einbildungskraft und Erfahrung bei Kant*, Berlin/New York 2007; (Hrsg.) *Von Hegel zur philosophischen Anthropologie. Gedenkband für Christa Hackenesh*, Würzburg 2012; (Mithrsg.) *Von der Systemphilosophie zur systematischen Philosophie – Nicolai Hartmann*, Berlin/New York 2012; verschiedene Aufsätze zur philosophischen Anthropologie, zu Heidegger, zu Kant und zur analytischen Philosophie.

Nico Nuyens

Nicolaas Nuyens, M. A., geboren 1976, ist Englischlehrer und freiberuflicher Übersetzer in Kiew, Ukraine. Er studierte Philosophie in Groningen (Nieder-

landen) und an der Freien Universität zu Berlin. Seine Magisterarbeit schrieb er über Ernst Cassirers Metaphysik. Zur Zeit bereitet er seine Promotionsarbeit zum Thema Metaphertheorie vor.

Henrike Lerch

Henrike Lerch, Studium der Philosophie, neuere und neueste Geschichte sowie Politikwissenschaften an der TU Darmstadt, in Paris und Berlin (TU und HU), Magisterarbeit 2005 über David Humes Begründung der Moral. 2006–2008 Doktorandin und wissenschaftliche Hilfskraft an der Bergischen Universität Wuppertal, seit 2008–2012 Doktorandin im SNF Projekt *Menschliches Leben* an der Universität Basel. Seit 2012 wissenschaftliche Mitarbeiterin an der Universität Koblenz Landau (Campus Landau).

Christoph Asmuth

Prof. Dr. Christoph Asmuth, geboren 1962 in Bochum, Studium 1983–1992 Bochum, 1992 M. A. in Philosophie, 1992–1995 Stipendium der Studienstiftung des deutschen Volkes, 1995 Dr. phil. im Fach Philosophie, 1996–1998 Lehrbeauftragter am Institut für Philosophie der Ruhr-Universität Bochum, 1997–1998 und 2006–2008 Stipendium der Deutschen Forschungsgemeinschaft, 1998–2004 Wissenschaftlicher Assistent am Institut für Philosophie der TU Berlin, 2003 Habilitation, seit 2009 apl. Prof., Leitung des BMBF-Projekts »Translating Doping – Doping übersetzen« 2009–2012, seit 2013 Leitung BMBF-Projekt »ANTHROPOFAKTE« an der TU Berlin. – Dozent am IUC Dubrovnik 2001–2006, 2007 Gastprofessur LMU München, 2009 Gastprofessur Basel; seit 2007 Leitung des Kurses Transzendentalphilosophie am IUC Dubrovnik, Leitung des *Internationalen Forschungsnetzwerks* Transzendentalphilosophie/Deutscher Idealismus, seit 2012 Stellvertretender Präsident der Internationalen J. G. Fichte-Gesellschaft. – Bücher: *Das Begreifen des Unbegreiflichen*. Stuttgart-Bad Cannstatt 1999; *Interpretation – Transformation*. Göttingen 2006; *Bilder über Bilder – Bilder ohne Bilder. Eine neue Theorie der Bildlichkeit.*, Darmstadt 2011 – zahlreiche weitere Bücher als Herausgeber, über 100 Aufsätze, Rezensionen, Lexikonartikel.