

Markus Pfeifer
Smail Rapic (Hg.)

Das Selbst und sein Anderes

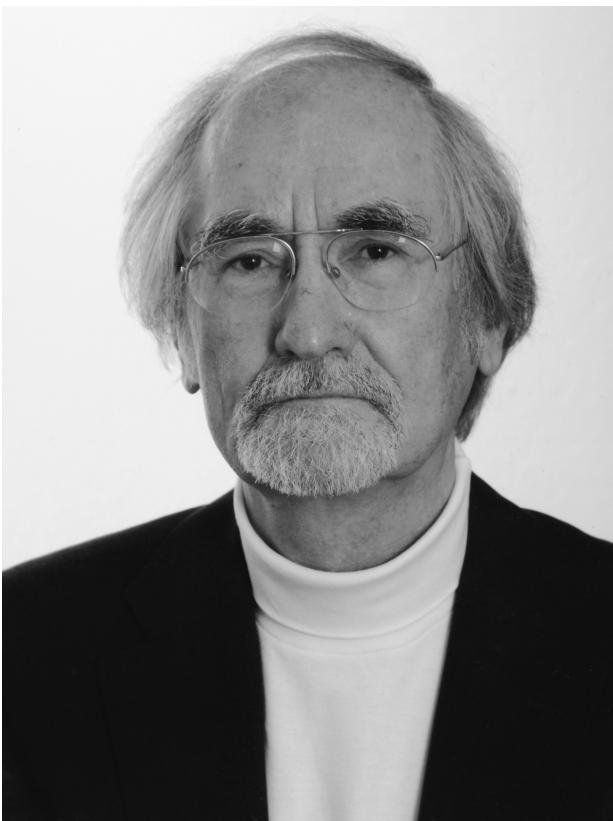
Festschrift für
Klaus Erich Kaehler

VERLAG KARL ALBER 

Markus Pfeifer / Smail Rapic (Hg.)

Das Selbst und sein Anderes

VERLAG KARL ALBER 



KLAUS ERICH KÄHLER

Markus Pfeifer / Smail Rapic (Hg.)

Das Selbst und sein Anderes

Festschrift für
Klaus Erich Kaehler

Verlag Karl Alber Freiburg / München

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier (säurefrei)
Printed on acid-free paper

Originalausgabe

Alle Rechte vorbehalten – Printed in Germany
© Verlag Karl Alber GmbH Freiburg / München 2009
www.verlag-alber.de

Satz: SatzWeise, Föhren
Druck und Bindung: AZ Druck und Datentechnik, Kempten
ISBN 978-3-495-48392-3 (Print)
ISBN 978-3-495-86039-7 (E-Book)

Inhaltsverzeichnis

| | |
|--|-----|
| Einleitung der Herausgeber | 7 |
| 1. Klaus Erich Kaehler – biografischer Abriss | 7 |
| 2. Kaehlers Konzeption des dezentrierten Subjekts | 8 |
| 3. Übersicht über die Beiträge | 16 |
| | |
| I. Formen der Selbstheit und Andersheit in der Metaphysik | 29 |
| | |
| <i>Dirk Fonfara</i> | |
| Das Selbst und die Begründung der Philosophie als Wissenschaft bei Platon | 30 |
| | |
| <i>Andreas Speer</i> | |
| Im Verborgenen des Geistes: »abditum mentis« bei Augustinus und Meister Eckhart | 56 |
| | |
| <i>Heribert Boeder</i> | |
| Die Stiftung des philosophischen Selbst-Bewußtseins | 81 |
| | |
| <i>Emiliano Acosta</i> | |
| Vier Bestimmungen des Nicht-Ich in der Jenenser Periode der Fichteschen Wissenschaftslehre | 98 |
| | |
| <i>Klaus Sellge</i> | |
| Kann die »wahre Philosophie« überhaupt Philosophie sein? Überlegungen zu Schellings <i>Fernere Darstellungen</i> von 1802 | 109 |
| | |
| <i>Gerhart Schmidt</i> | |
| Der Wahnsinn des Eigendünkels | 121 |
| | |
| <i>Claudia Bickmann</i> | |
| Der Gigantenstreit zwischen Schelling und Hegel: Widersacher im eigenen Lager | 136 |

| | |
|--|------------|
| II. Das nachmetaphysisch verfasste Selbst und sein Anderes | 161 |
| <i>Dieter Lohmar</i> | |
| Eine Geschichte des Ich bei Husserl. Mit Bemerkungen zum Ur-Ich in Husserls späten Zeitmanuskripten | 162 |
| <i>Thomas Nenon</i> | |
| Husserls antirationalistische Bestimmung der Vernunft | 181 |
| <i>Claus-Artur Scheier</i> | |
| Sartres Abwesenheit | 195 |
| <i>Hans Reiner Sepp</i> | |
| Das Selbst und der Andere. Levinas im Kontext der frühen Phänomenologie | 210 |
| <i>Markus Pfeifer</i> | |
| Levinas' Philosophie als Position dezentrierter Subjektivität | 232 |
| <i>László Tengelyi</i> | |
| Betrachtungen über die Handlungsfreiheit und die Selbsttheit des Handelnden | 245 |
| <i>Klaus Düsing</i> | |
| Geschichte des Selbstbewusstseins und Selbstbewusstseinsmodelle | 259 |
| <i>Smail Rapic</i> | |
| Die versteckte Subjektivität in Tugendhats formaler Semantik | 275 |
| Anhang | 307 |
| <i>Klaus Erich Kaehler</i> | |
| Veröffentlichungen | 308 |
| Liste der Vorlesungen | 315 |

Einleitung der Herausgeber

1. Klaus Erich Kaehler – Biografischer Abriss

Klaus Erich Kaehler wurde am 12. Juni 1942 in Bremen geboren. Sein Vater besaß einen florierenden Gartenbau-Betrieb; seine Mutter hatte eine Leidenschaft für die Musik. Dem väterlichen Ansinnen, den Betrieb zusammen mit seinem Bruder weiterzuführen, hat er sich standhaft widersetzt – nicht zuletzt deshalb, weil er von früh an zu hören bekam, der Vater habe »keine Zeit«.

Nach dem Abitur immatrikulierte er sich 1962 an der Staatlichen Hochschule für Musik in Freiburg/Br. 1968 erwarb er das Diplom für Klavier. Seine Abschlussarbeit schrieb er über Beethovens späte Bagatellen.

Nach dem Examen konnte er sich nicht dazu entschließen, sich ganz der Klaviermusik zu widmen. Während seines Musik-Studiums hatte er Adorno für sich entdeckt. Dessen Hegel-Interpretationen machten ihn neugierig auf Hegel selbst. So begann er 1968 ein zweites Studium: der Philosophie, Soziologie und Politikwissenschaft an den Universitäten Hamburg und Freiburg/Br.; er beendete es 1975 mit der Promotion. Unter seinen akademischen Lehrern sind Werner Marx, Heribert Boeder und Gerhart Schmidt besonders zu nennen. Seine Dissertation *Leibniz – der methodische Zwiespalt der Metaphysik der Substanz* erschien 1979 im Felix Meiner Verlag.

Von 1975–78 war Klaus Erich Kaehler Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Husserl-Archiv in Freiburg, anschließend – bis 1985 – an den Philosophischen Seminaren in Heidelberg und wiederum in Freiburg. Dort habilitierte er sich 1985 mit der Arbeit *Leibniz' Position der Rationalität. Die Logik im metaphysischen Wissen der »natürlichen Vernunft«* (Freiburg/München: Alber 1989).

Zusammen mit Werner Marx verfasste er zwischen 1985 und 1989 – mit Hilfe von Forschungsstipendien der DFG – die beiden Bü-

Einleitung der Herausgeber

cher *Das Selbstbewusstsein in Hegels »Phänomenologie des Geistes«* und *Die Vernunft in Hegels »Phänomenologie des Geistes«* (Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann 1986 und 1992). In den Jahren 1990 und 1993 lehrte er als Visiting Professor an der State University in Memphis (Tennessee, seit 1992 »University of Memphis«). 1991 und 1992/93 übernahm er Vertretungs-Professuren an den Universitäten Freiburg und Hamburg.

1993 wurde Klaus Erich Kaehler auf den Lehrstuhl von Ludwig Landgrebe nach Köln berufen. Sein Renommée als Leibniz- und Hegel-Forscher zog zahlreiche Doktoranden an das dortige Philosophische Seminar. Als Ko-Direktor des Kölner Husserl-Archivs begleitete er aufmerksam die mitunter trockene Aufgabe der kritischen Edition der Werke Husserls. Zugleich wirkte er daran mit, dass sich das Archiv über die Jahre als international anerkanntes Forschungszentrum für phänomenologische Philosophie etablieren konnte. Die Verantwortung für die Arbeit des Archivs brachte es mit sich, dass er in den wissenschaftlichen Beirat der *Phaenomenologica* aufgenommen wurde. Seit 1997 gehört er darüber hinaus dem Vorstand der Leibniz-Gesellschaft an.

Nach seiner Emeritierung 2008 fand er endlich die Muße, sein philosophisches Hauptwerk abzuschließen: *Das Prinzip Subjekt und seine Krisen. Selbstvollendung und Dezentrierung* (Freiburg/München: Alber 2009). Die sokratische Leidenschaft des Gesprächs hielt ihn jedoch davon ab, sich ganz in die Studierstube zurückzuziehen. So bleibt er auch nach der Emeritierung – wie könnte es anders sein? – in regem Austausch mit den Studierenden, seinen Schülern, Kollegen und Freunden.

2. Kaehlers Konzeption des dezentrierten Subjekts

Der Titel der Festschrift *Das Selbst und sein Anderes* verweist auf die Theorie des dezentrierten Subjekts, wie sie Klaus Erich Kaehler seit vielen Jahren in einer stetigen Auseinandersetzung mit der Philosophie der Neuzeit, insbesondere derjenigen Hegels und seiner nachmetaphysischen Nachfolger, entwickelt hat. In groben Zügen lässt sich das, was die Theorie zu fassen versucht, folgendermaßen skizzieren:¹ Nach der

¹ Eine ausführlichere Darstellung der Theorie des dezentrierten Subjekts findet sich in:

Vollendung der Metaphysik im Hegelschen System² setzt mit Feuerbach, Marx und Kierkegaard eine Entwicklung ein, die ihre grundsätzliche Orientierung nicht mehr in der reinen Vernunft oder dem Absoluten findet. Daraus resultiert ein Denken, dem sich die Wahrheit des Endlichen nicht allein durch den Begriff bestimmt. Die Folge ist die Verabschiedung einer metaphysischen Versicherung in einem über-individuellen, alles Wirkliche umfassenden Gesamtzusammenhang. Das nachmetaphysische Denken reklamiert gegenüber der Metaphysik den endlichen Standpunkt, der in der Darstellung des Absoluten immer nur ein mangelhafter sein konnte, als den ersten und wahrheitsfähigen. Es ist die endliche Existenz, die gegenüber dem Allgemeinen ihr zuvor nicht zugestandenes *Eigenrecht* verlangt und sich als Subjekt in seiner Wirklichkeit in den gleichursprünglichen Dimensionen der Individualität, Sozialität und Naturalität als nunmehr dezentriertes fasst. In kontrastiver Gegenüberstellung lassen sich die Gehalte der Metaphysik und des nachmetaphysischen Denkens mit Feuerbach auf die Formel bringen: »Die absolute Metaphysik sagt: Der Mensch muss seine ›Bestimmung‹ ergreifen, sich aufheben, eben nicht bloß Mensch sein wollen. [...] Die *Neue Philosophie* [Feuerbach] hingegen sagt, genau umgekehrt: der Mensch darf und braucht *nur* Mensch sein [zu] wollen – und das heißt zunächst und unhintergehbar, bei allem, was der Mensch noch sonst sein kann und soll, sagen zu können: ›Ich bin ein sinnliches Wesen; [...] der Leib in seiner Totalität ist mein Ich, mein Wesen selber«.³

Das derart ausgewiesene dezentrierte Subjekt des nachmetaphysischen Denkens trägt als Prinzip in seiner jeweiligen Ausgestaltung die nachmetaphysischen Positionen und erhält darin seine inhaltliche Be-

M. Pfeifer: *Die Frage nach dem Subjekt. Levinas' Philosophie als Ausdrucksform nachmetaphysischen Denkens*. Würzburg 2009.

² Hegels Philosophie bildet die Vorgabe für den philosophischen Abstoß von der bis dahin vollbrachten Metaphysik der Neuzeit. Dass damit die Metaphysik im Ganzen vollendet sei, ist darin nachzuweisen, dass das neuzeitliche Prinzip des Subjekts die vormaligen epochalen Entwicklungen der Metaphysik zu integrieren vermag. Vgl. Kähler: *Das Prinzip Subjekt und seine Krisen: Selbstvollendung und Dezentrierung*. Freiburg/München 2009.

³ L. Feuerbach: *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, §37. In: ders.: *Entwürfe zu einer Neuen Philosophie*. Hrsg. von W. Jaeschke und W. Schuffenhauer, Hamburg 1996, 78. Vgl. Kähler: »Das Unendliche im Endlichen. Feuerbachs anthropologische Verkehrung des spekulativen Wahrheitsanspruchs«. In: *Religion und Philosophie im Widerstreit?* Hrsg. von C. Bickmann, M. Wirtz und H.-J. Scheidgen, Nordhausen 2008, 146.

währung. Der Theorie dezentrierter Subjektivität geht es nicht nur um die Beschreibung des Prinzips nachmetaphysisch verfasster Subjektivität, sondern auch – und vor allem – um die Rechtfertigung dieses Prinzips aus Hegels Philosophie heraus, indem vermittels einer Reflexion auf das Hegelsche Resultat im Ganzen das Recht des endlichen Standpunkts geltend gemacht wird. Diese Reflexion soll eine endogene Krisis offen legen, die in den nachmetaphysischen Positionen ausgetragen wird.⁴ So entspringen im Ergebnis aus der Genese des auf seine eigene Endlichkeit zurückgezogenen dezentrierten Subjekts die Dimensionen in *Sozialität*, *Individualität* und *Naturalität* als Pendant der vormaligen Stufen der Endlichkeit des Absoluten im Hegelschen System: *objektiver Geist*, *subjektiver Geist* und *Natur*. Und dies insofern, als sich die vormaligen endlichen Stufen des Abstiegs des absoluten Geistes in seine Unterschichten aus ihrer »bloß« aufzuhebenden Stellung in eigenständige Formen der Endlichkeit transformieren, die als je irreduzible Qualitäten die Wirklichkeit des dezentrierten Subjekts bestimmen.

Die Rechtfertigung des Prinzips gestaltet sich – in Abgrenzung von einer dem System bloß äußerlichen Abkehr – wie folgt: Die reine Ausrichtung auf das Absolute, für die alles Endliche ein zu überwindendes Moment darstellt, bestreitet das anschließende, sich von Hegel abkehrende Denken mit dem Hinweis auf die irreduzible, nicht hintergehbare endliche Existenz, indem es sich kritisch gegen das Systemganze stellt. Kaehler weist die Legitimität dieses Standpunkts im Ausgang vom Hegelschen System auf: Die Nichtreduzierbarkeit derjenigen endlichen Realität, die durch den Begriff nicht vollständig bestimmt, sondern gegen ihn indifferent ist, eröffnet das begründete Eigenrecht des Endlichen. Der die Theorie des dezentrierten Subjekts inspirierende Nachweis einer Krisis im Hegelschen System fokussiert dessen strenge Ausrichtung auf die Herrschaft des rein Logischen. Es handelt sich nicht so sehr um eine Kritik am Hegelschen System in dem Sinne, dass ein »Fehler« aufgedeckt würde, als vielmehr um eine Infragestellung dieser Ausrichtung. Diese Infragestellung entspringt gleichsam einer Selbstreflexion des spekulativen Systems nach seiner Vollendung, womit es über sich hinausweist. Die sich kritisch von ihm absetzenden Positionen finden ihren rechtfertigenden Ausgang dann bei Hegel selbst, indem der Standpunkt der endlichen Existenz aus

⁴ Vgl. Kaehler: »Das Unendliche im Endlichen«, 150.

seinem bloßen Momentcharakter in ein ontologisch gleichrangiges Verhältnis zum Logischen überführt und freigesetzt wird. Das ontologische Verhältnis des endlichen Subjekts, das auf Grund seiner Indifferenz zum Begriff immer auch mit einem nicht verfügbaren Anderen verbunden ist, ist innerhalb des Systems selbst als notwendig und damit als nicht nur logisch auflösbar zu erweisen. Denn die Gesamtwirklichkeit des Subjekts erfüllt sich im Hegelschen System in den bestimmten Begriffen der Logik *und* der Realphilosophie, so dass auch das bloß Zufällige, das sich nicht in die Begriffe der spekulativen Totalität fassen lässt und in Hegels Verständnis als das dem Begriff bloß Ungemäße vergeht, allererst die Selbstkonstitution des Subjekts vollendet. Auch das absolute Subjekt ist nur dann wirklich, wenn es (s)ein Anderssein außer sich hat.⁵ Mit der Aufdeckung der ontologischen Ambivalenz zwischen der Faktizität des Subjekts und seiner spekulativ begreifbaren Realität ergibt sich – durch den Hinweis auf ein durch die Spekulation zwar gesetztes, aber dennoch qualitativ Anderes – die endogene Krise der Metaphysik Hegels. »Der Schritt in die Krise des absoluten Wahrheitsanspruchs [...] ist die Anerkennung der eigensinnigen und eigenwertigen Wirklichkeit solcher vor- und außerbegrifflicher Bestimmtheiten, und damit die Zurückweisung ihrer spekulativen Nichtigung, kurz gesagt, die Positivierung dieses Nichtigen.«⁶ Aus der veränderten Perspektive auf die Gesamtwirklichkeit des Subjekts verselbständigt und positiviert sich das Endliche entgegen seinem Stand als bloß Aufgehobenes und stellt das dezentrierte Subjekt vor die unabschließbare Aufgabe, in der Auseinandersetzung mit seinem *unaufhebbaren Anderssein* es *selbst* zu bleiben. Über sein Anderssein kann das dezentrierte Subjekt nicht verfügen, das heißt, dass sich dieses Anderssein spekulativ nicht aufheben lässt, weil es kein von der Entäußerung des Subjekts abhängiges Anderes darstellt. Im Gegenteil: Das Andere besteht für das Subjekt unabhängig in seiner irreduziblen Realität und unvordenklichen Faktizität. Daraus folgt nun aber keine indifferente, unabhängige oder gar eigenmächtige Haltung des Subjekts, sondern vielmehr das Abarbeiten an dem Anderen in endlicher

⁵ »Das Zufällige, gegen die Bestimmtheit des Begriffs indifferent Seiende, durchzieht alle Realsphären der Endlichkeit von Natur und Geist (daseiender Subjektivität).« (Kähler: »Das Unendliche im Endlichen«, 143).

⁶ Kähler: »Das Unendliche im Endlichen«, 145.

Selbstverwirklichung des Subjekts als individuelles, soziales und naturales.

Kaehler betont neben der affirmativen Lesart Hegels, die dessen Orientierung auf das Absolute folgt, eine andere mögliche Lesart, die in ihrer Konsequenz zu einer Umwertung und Umkehrung des Ganzen als Begründungszusammenhang führt, indem die Darstellung nicht nur hin zum Absoluten geht, sondern indem das Absolute sich sodann auch wieder in seiner Äußerlichkeit behaupten muss, in der es mit einer anderen, von der Idee als außer ihr gesetzten Seite konfrontiert ist, die so gegen die Idee indifferent bleibt. Dieses »Außer-sich« ist aber die Idee selbst als Subjekt des realen Geschehens in Raum und Zeit – als Natur und Geist –, als Subjekt, das sich auf seine Endlichkeit beschränkt in seiner dezentrierten Stellung freisetzt. Diese Lesart entfaltet Kaehler, indem er das Hegelsche System in einer zweifachen Richtung nachvollzieht: einerseits in der Genese und Begründung des Systems, andererseits in der Überführung des vollendeten Systems in eine Selbstreflexion.

Die Theorie des dezentrierten Subjekts gewinnt ihr konkretes Profil in der Auseinandersetzung mit Hegel in folgender Weise: Mit der Wahrheit des absoluten Wissens am Ende der *Phänomenologie des Geistes* gibt es für den Geist nach Hegel nichts Fremdes mehr, weil er in allem Anderen bei sich selbst ist. Als Prinzip allen Wissens hat sich das Subjekt im absoluten Wissen vollbracht – jeglicher Gegenstand ist ihm seine eigene Entäußerung.⁷ An diesem Punkt setzt die *Wissenschaft der Logik* als absolute Wissenschaft aus sich selbst heraus an. Die Logik bildet in ihrer vollständigen Entfaltung den Maßstab dafür, was als Wahrheit gilt.⁸ Als die eigentliche und volle Wahrheit ist die Logik vollständig aus sich heraus bestimmt. Das Absolute aber, das sich in der Logik als die Idee bestimmt, muss sich durch die Natur hindurch erneut realisieren, um im Geist wieder zu sich zu kommen: Die Idee entäußert sich frei in ihr Außersichsein.⁹ Kaehler trägt aus der Perspektive des Gesamtsystems dem Sachverhalt Rechnung, dass die

⁷ Vgl. G. W. F. Hegel: *Phänomenologie des Geistes*. In: *Werke in 20 Bänden*. Auf der Grundlage der Werke von 1832–1845 neu editierte Ausgabe. Redaktion E. Moldenhauer und K. M. Michel. Bd. 3. Frankfurt a. M. 1969, 575.

⁸ Vgl. Kaehler: »Hegel und die Dezentrierung des Subjekts. Versuch über das Resultat der spekulativen Selbstvollendung des Subjekts«. In: *Neuzeitliches Denken. Festschrift für Hans Poser*. Hrsg. von G. Abel/H.-J. Engfer/C. Hubig. Berlin/New York 2002, 326.

⁹ Vgl. Hegel: *Wissenschaft der Logik II*. In: *Werke in 20 Bänden* (s. Anm. 7). Bd. 6, 573.

Logik erst im absoluten Geist, nach der Entäußerung und Erinnerung also, ihre volle Gültigkeit erweist.¹⁰ Zur Krisis erwächst aus der derart geführten Selbstreflexion des Systemganzen die im System angelegte »Differenz zwischen der begrifflich integrierbaren Realität und der äußerlich bleibenden, einer schlecht-unendlichen Mannigfaltigkeit dessen, was dem Begriff nicht gemäß ist«.¹¹ Indem das Subjekt¹² nach der Entäußerung zu sich zurückkommt, lässt es Inhalte frei, die nicht mehr unter die Herrschaft des Begriffs fallen. In der zu vollziehenden Selbstreflexion des Ganzen hat diese Einsicht weitreichende Konsequenzen für das System in Hinblick auf den Status des Endlichen. Diese Deutung Kaehlers bezweifelt die systemimmanente Abhängigkeit der Natur von der logischen Idee insofern, als sie aus der Perspektive des Gesamtsystems herausstellt, dass die logische Idee auf ihrem Weg zum absoluten Geist Begriffloses frei lässt, das sich für den Weg als notwendig erwiesen hat. Auch wenn das Endliche spekulativ betrachtet im Gesamtkonzept nur das an sich Nichtige ist, welches es auf dem Weg zum Absoluten aufzuheben gilt, erhält es von der Gesamtwirklichkeit des Subjekts her betrachtet – die eben darin besteht, dass sich das Absolute in seiner Äußerlichkeit erscheinen muss – ein größeres Gewicht. Hieraus entspringt die Frage, inwiefern die Logik dem Endlichen dann noch in der Weise übergeordnet werden kann, wie es im Hegelschen System der Fall ist. So sehr nämlich das Subjekt durch die Äußerlichkeit der Natur hindurch wieder zu sich kommt, indem das Außen durch den Begriff aufgehoben wird, so sehr ist die volle Wahrheit des Subjekts nur zusammen mit seiner Äußerlichkeit. Es ist »insgesamt nie, ohne dass es einer Nicht-Identität, Äußerlichkeit seiner selbst ausgesetzt ist.«¹³

¹⁰ Vgl. Kaehler: »Hegel und die Dezentrierung des Subjekts«, 327.

¹¹ Kaehler: »Die Identität des dezentrierten Subjekts als permanente Aufgabe«. In: *Tradition und Traditionssbruch zwischen Skepsis und Dogmatik. Interkulturelle philosophische Perspektiven*. Hrsg. von C. Bickmann, H.-J. Scheidgen, T. Voßhenrich und M. Wirtz, Amsterdam/New York 2006, 182.

¹² Dass Hegels Philosophie, die den Maßstab für ihre Wahrheit mit der Wissenschaft der Logik liefert (vgl. Kaehler: »Hegel und die Dezentrierung des Subjekts«, 326), zugleich auch Darstellung des absoluten Subjekts ist, unterstreicht Hegel explizit mit der Darstellung des Absoluten in Form der reinen Idee: Für die absolute und eine Idee gilt, »daß sie als Subjekt und so als Geist ist«; das ist »ihre entwickelte, wahrhafte Wirklichkeit«. (Hegel: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I* (1830). In: *Werke in 20 Bänden* (s. Anm. 7), Bd. 8, 368 (§213).)

¹³ Kaehler: »Die Identität des dezentrierten Subjekts als permanente Aufgabe«, 183.

Da sich aber das Absolute vereinzeln muss und sich dadurch in eine nicht vorhersehbare Grundstellung bringt, da es seine Wahrheit und Notwendigkeit im frei gelassenen Zufälligen behaupten muss, findet sich das natürliche und endliche Subjekt als ein dezentriertes vor. Lässt sich diese Dezentrierung in der Darstellung Hegels durch die Orientierung auf das spekulative Ganze hin im Absoluten wieder vollständig und endgültig re-zentrieren, so findet sich das Subjekt in seiner Grundstruktur als dezentriert verfasstes vor, wenn der alleinige spekulative Wahrheitsanspruch bestritten wird. Indem die Theorie des dezentrierten Subjekts einerseits die Notwendigkeit der Behauptung des Absoluten im Endlichen nachweist und andererseits im Bereich des Natürlichen und Endlichen das nicht bloß logische Kontingente aufdeckt, welches sich nicht in den wahrheitsfähigen Begriff integrieren lässt, deckt sie auf, wie der Protest des endlichen Subjekts gegen die alleinige Ausrichtung auf das Absolute sein Potential und vor allem seine Berechtigung aus dem Hegelschen System selbst schöpfen kann. Wenn nämlich die Behauptung des Absoluten in der Endlichkeit für dessen Absolutheitsanspruch notwendig ist und es zugleich das endliche Subjekt ist, das sich im Endlichen behaupten muss, diese Endlichkeit aber auch insofern kontingent verfasst ist, als sich das Subjekt nicht nur begrifflich behaupten kann, sondern stets auch eine begrifflich nicht verfügbare Seite vor sich hat, dann erhält die Perspektive des endlich-existentiellen Subjekts ein anderes Gewicht. Es kann auf seine notwendige Stellung im Gesamtkonzept verweisen und zugleich mit dem Verweis auf die unverfügbare und uneinholbare Kontingenz die Verfügungsmacht des Absoluten in Frage stellen. Die »Positivierung des Niedrigen«¹⁴ das heißt dessen, was dem Begriff nicht gemäß ist, ist dann gerechtfertigt, weil dieses im System Hegels selbst Bedingung für die Verfassung des Subjekts ist, das sich verendlichen muss.

Zu betonen ist, dass die Freilassung des Subjekts aus dem Begründungszusammenhang des Absoluten keine notwendige Konsequenz des Hegelschen Systems bildet. Der Nachweis versteht sich eher als Aufriss einer Möglichkeit, als eine legitime Gewichtsverlagerung im

¹⁴ Vgl. Kaehler: »Die Positivierung des Niedrigen. Hegel, Feuerbach und das dezentrierte Subjekt der Moderne«. In: *Metaphysik und Moderne. Ortsbestimmungen philosophischer Gegenwart. Festschrift für Claus-Artur Scheier*. Hrsg. von D. Westerkamp und A. von der Lühe. Würzburg 2007, 189.

Hegelschen System selbst, mithilfe derer die nachhegelschen Positionen Rechtfertigung finden können.

Neben einer solchen direkten Rechtfertigung aus der endogenen Krisis im Hegelschen System beansprucht die Theorie des dezentrieren Subjekts aber auch noch eine Rechtfertigung durch den Nachweis der Bewährung des Prinzips, indem sich die nachmetaphysischen Positionen darunter fassen lassen. Das Prinzip bleibt dem neuzeitlichen Paradigma der Subjektivität, dem es entspringt, verhaftet, muss jedoch auf neue Weise gefasst werden. Befreit sich das endliche Subjekt von dem Herrschaftsanspruch des Absoluten, so verneint es auch das Subjekt als absolutes und schränkt dadurch seine vormalige Freiheit ein, die eine absolute Freiheit war. In ebendem Maße, wie es die Absolutheit zurücknimmt, verschiebt sich seine Grundstruktur. Der Verweis auf die dem Begriff nicht gemäße Seite befreit das endliche Subjekt daher nicht nur von der Verfügungsmacht des Absoluten, sondern beschneidet durch den affirmativen Verweis auf das Unverfügbarere ebenso die Macht des Subjekts. Was sich als Anderssein im spekulativen Gesamtzusammenhang stets nur als aus der Idee entlassene Entäußerung versteht, das nur in und durch die Idee ist, erreicht mit der Ablösung vom Absoluten die Dimension einer radikal fremden Andersheit. Das Subjekt zieht sich nicht mehr aus der Endlichkeit ins reine Denken oder in das Absolute zurück, von dem aus das Andere als anderes seiner selbst begriffen werden kann – die spekulative Absolutheit ist ihm entzogen. Ihm wird das Andere zur unverfügbareren Gegenseite, die nicht mehr zurückzudrängen oder abzustreifen ist. Zwar bleibt das Subjekt der Grund allen Wissens und Weltbezuges, dies aber ‚nur noch‘ als Beziehungsgrund, nicht mehr als Erklärungsgrund. Das Andere zum Subjekt ist immer bezogen auf ein Subjekt, aber durch das Subjekt nicht zu erklären oder zu deduzieren und deswegen außerhalb dessen Verfügungsmacht. Das Andere gewinnt die Qualität einer Fremdheit. Das Denken findet ein unvordenkliches und denkend nicht ganz aufzulösendes Sein als ein anderes vor, das zugleich zur Bedingung des Denkens selbst wird. Kurz: Das Denken lässt sich nicht mehr rein halten, das Subjekt ist in seinem Grunde schon immer mit seinem Anderen kontaminiert und hat sich nicht mehr allein zur Vorgabe, sein Anderes ist in es als Vorgabe mit eingeschrieben. So »kann die Reflexion-in-sich nur gegen dieses Andere zustande kommen.«¹⁵ Daraus erwächst dem Sub-

¹⁵ Kaehler: »Die Identität des dezentrierten Subjekts als permanente Aufgabe«, 183.

jekt die Aufgabe, sich beständig seinem Anderen gegenüber, dem auch entfremdendes Potential zukommt, behaupten zu müssen.¹⁶

Der Titel der Festschrift *Das Selbst und sein Anderes* verweist in zweifacher Hinsicht auf die Schwerpunkte des philosophischen Schaffens Klaus Erich Kaehlers. Im ersten Teil steht die systematische Entfaltung des metaphysischen Subjektprinzips bis Hegel im Mittelpunkt. Die Beiträge des zweiten Teils gehen der Frage nach, ob das Selbst in der nachmetaphysischen Verfassung des Subjekts noch *sein* Anderes hat oder ob es ihm *ein* Anderes wird, das sich in seiner Fremdheit der Verfügbarkeit entzieht.

3. Übersicht über die Beiträge

I. Formen der Selbstheit und Andersheit in der Metaphysik

Dirk Fonfara geht der Frage nach, inwiefern man bei Platons Überlegungen zur Seele von einem Selbst des Menschen sprechen kann. Die Sorge des Philosophen um die Seele steht bei Platon mit der Begründung der Philosophie als Wissenschaft in engem Zusammenhang. Fonfara zeigt anhand der Einordnung der sokratisch-platonischen Dialektik in den Bildungskanon der Philosophenherrscher (*Politeia*, Buch VII), dass die traditionell mit Aristoteles' *Metaphysik* verbundene Einteilung der philosophischen Disziplinen bei Platon vorgeprägt ist: im Rahmen der propädeutischen Frage nach der Hinführung zur Idee des Guten. Im Ausgang von der gymnastischen und musischen Bildung als dem Anfang des Curriculums unterscheidet Platon bereits Künste (*technai*), die sich auf Bedürfnisse und Hervorbringungen beziehen, ferner die mathematischen Einzeldisziplinen, die er Kenntnisse (*mathêmata*) nennt, und schließlich die Dialektik als einzig wahre philosophische Wissenschaft (*epistêmê*). Platons Dialektik-Konzeption bleibt dabei eng auf das Selbst des Menschen bezogen: Er setzt es mit der vernünftigen Seele gleich, die den unvergänglichen Ideen ähnelt. Fonfaras Beitrag schließt mit einem Ausblick auf Husserls Platon-Rezeption in seinen Freiburger Vorlesungen. Husserl sieht in Platon den eigentlichen Begründer der wissenschaftlichen Philosophie, betont je-

¹⁶ Vgl. Kaehler: ebd. 184f.

doch, dass ein durch die cartesische Zweifelsbetrachtung hindurchgegangenes Philosophieren keine dogmatischen Voraussetzungen gelten lassen kann, wie sie Platon in seiner Ideenlehre paradigmatisch in Ansatz bringt.

Andreas Speer beleuchtet die Begriffsgeschichte des augustinischen Worts vom »abditum mentis«, welches noch in der Diskussion Hölderlins mit Schelling und Hegel über einen präreflexiven Grund im Bewusstsein nachklingt. Speer zeigt, dass Augustinus den Ausdruck selber nicht klar spezifiziert. J. Kreuzer gibt in seiner (Auswahl-) Ausgabe von *De trinitate* die Wendung »in abdito mentis« substantivisch mit »in dem Verborgenen des Geistes« wieder und ordnet sie Augustinus' Lehre zu, dass der Geist sein ursprüngliches Wissen um sich selbst durch die Abwendung von den Bildern sinnlicher Dinge freilegen könne. Speer betont demgegenüber, dass Augustinus den fraglichen Terminus gelegentlich in einem rein deskriptiven Sinne auf Kenntnisse (z. B. musikalischer Art) bezieht, die jemand besitzt, ohne sie sich aktuell zu vergegenwärtigen, so dass man »in abdito mentis« auch schlicht mit »unbemerkt« übersetzen könne. Zu einem tragenden Begriffswort wird »abditum mentis« erst bei Meister Eckhart, der es in drei aufeinander bezogenen Bedeutungsmomenten gebraucht. (1) Im *Sapientia*-Kommentar meint es den Verstand als ein aufgrund der Gottesebenbildlichkeit des Menschen wahrheitsfähiges und erkenntniskonstituierendes Vermögen. (2) Über diese Bedeutungsschicht des »abditum mentis« geht Eckhart in einigen Predigten des sog. Gottesgeburts-Zyklus durch den Gedanken hinaus, dass der göttliche Grund der Seele nur durch den Verlust aller erkenntnisvermittelnden Bilder zugänglich ist. (3) In seiner Armutspredigt radikaliert Eckhart diesen Gedanken dahingehend, dass der Abstieg in den unverfügbaren Seelengrund die Preisgabe aller Gottesbilder einschließen muss.

Heribert Boeder unterscheidet eine doppelte »Stiftung des philosophischen Selbstbewusstseins«. Die cartesische betrachtet er als defizitär, da sie das Selbstbewusstseins vorrangig von der Bezugnahme auf Dinge her bestimmt. Einen überlegenen Standpunkt bezieht nach Boeder Rousseau, indem er das Verhältnis des Individuums zur Gesellschaft ins Zentrum rückt und das Selbstbewusstsein als Resultat einer Selbstunterscheidung des Ich von vorgegebenen Mustern des Selbstverständnisses begreift. Die Bildung eines solchen Selbstbewusstseins verfolgt Boeder im Werk Rousseaus in drei Schritten. (1) Im Briefroman *Julie ou la Nouvelle Héloïse* (1761) gelangt die adlige Titel-

heldin dadurch zu einem reflektierten Selbstverhältnis, dass durch ihren Entschluss, ihrer Liebe zu ihrem bürgerlichen Hauslehrer zu entsagen und den vom Vater ausgewählten Mann zu heiraten, die Unvereinbarkeit ihrer authentischen Neigung mit der sozialen Konvention zu einem Widerspruch in der eigenen Person verdichtet wird. Julie wird sich dessen inne, dass sie ihren Gehorsam gegenüber dem gesellschaftlichen Normenkodex selber zu verantworten hat – und damit zugleich die Preisgabe existentieller Authentizität. Da sie einen Bruch ihres Eheversprechens als verwerflich ansieht, kann sie sich erst ange-sichts des Todes zu ihrer Liebe zu bekennen, ohne hiermit ihre ethische Integrität preiszugeben. (2) Im Erziehungsroman *Emile* (1762) konstituiert sich das Selbst der Titelfigur wie auch seiner späteren Frau Sophie durch die Distanzierung von äußeren Konventionen auf der einen Seite und von narzisstischen Antrieben des eigenen Verhaltens auf der anderen. (3) Der Bildungsgang des Selbstbewusstseins gelangt in einem Gemeinwesen im Sinne des *Contrat social* (1762), worin das Spannungsverhältnis zwischen individueller Freiheit und sozialen Ordnungsstrukturen durch die »volonté générale« zum Ausgleich gebracht wird, ans Ziel.

Den Schwierigkeiten im Verständnis Fichtes, die sich aus dessen wiederholter Neuformulierung der Wissenschaftslehre ergeben, versucht *Emiliano Acosta* dadurch zu begegnen, dass er vier Bedeutungsmomente des Terminus »Nicht-Ich« – als desjenigen, das im Ich gesetzt ist als jenseits des Ich liegend – voneinander unterscheidet. Das Nicht-Ich ist (1) der Form nach absolutes Produkt des Entgegensetzens des Ich, (2) absolute, weil relationslose Substanz, (3) in theoretischer Hinsicht dem Subjekt entgegengesetztes Objekt, (4) in praktischer das, was ist, jedoch nicht sein soll. Im Durchgang durch diese vier Bedeutungsmomente kristallisiert sich eine Dialektik zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen im Ich selbst heraus, die zu einem beständigen Prozess von Vernichtung und Schöpfung im Ich führt. Eine Auflösung dieses Widerspruchs im Ich ist vermöge des Fichtesche Denkens, so Acostas Diagnose, jedoch nicht zu realisieren. Die absolute Freiheit müsse daher ein unerreichbares Ideal der Wissenschaftslehre bleiben, so dass Acosta mit seiner begrifflichen Klärung des Terminus Nicht-Ich letztlich den praktischen Primat der Fichteschen Wissenschaftslehre unterstreicht, die diesem Ideal der Freiheit folgt.

Klaus Sellge unterzieht Schellings Begriff der »wahren Philosophie«, wie er in dessen *Ferneren Darstellungen aus dem System der*

Philosophie (1802) verwendet wird, einer grundsätzlichen Kritik. Die »wahre Philosophie« im Sinne Schellings soll im Modus diskursiver Rede eine Theorie des als »Indifferenz« verstandenen »Absoluten« entwickeln. Sellge wendet gegen diese Konzeption – im Anschluss an Hegel – ein, dass der Terminus »Indifferenz« nur als Gegenbegriff zum Bereich des mannigfaltigen Endlichen einen nachvollziehbaren Sinn gewinnt, so dass eine Theorie der »Indifferenz« genau dem Dualismus von Unendlichem und Endlichem verhaftet bleibt, den sie überwinden will. Damit misslingt auch zwangsläufig Schellings Versuch, das Endliche als Ausdifferenzierung eines von jeder Negativität freien »Absoluten« zu begreifen. Das notwendige Scheitern der Schellingschen »wahren Philosophie« kann allerdings – so Sellge – zu einem fruchtbaren Ergebnis führen: wenn es den Leser für die Frage sensibilisiert, ob die »Indifferenz«, die Schelling im Medium philosophischer Reflexion vergeblich beschwört, nicht in existentieller Intuition unmittelbar zugänglich ist. Das religiös inspirierte Philosophie-Verständnis des Advaita-Vedanta oder des Buddhismus ist nach Sellge dem Schellingschen insofern überlegen, als es sich der diskursiven Rede als bloßer Hinführung zu unvertretbaren existentiellen Erfahrungen bedient.

Gerhart Schmidt stellt das Textstück »Das Gesetz des Herzens und der Wahnsinn des Eigendünkels« in Hegels *Phänomenologie des Geistes* (1807) in den Kontext der – für jede Subjektivitätstheorie zentralen – Frage nach dem ›Anderen der Vernunft‹. Er bezieht Hegels Vorwurf des ›wahnsinnigen‹ Eigendünkels nicht – wie Werner Marx und Ludwig Siep – auf die Figur des Karl Moor in Schillers *Die Räuber* oder die des Woldemar in Jacobis gleichnamigem Roman, sondern auf Fichte. Schmidt stützt diese Interpretationsthese mit zwei terminologischen Beobachtungen. Er weist zunächst darauf hin, dass Hegel in *Glauben und Wissen* (1802) das in Fichtes *Bestimmung des Menschen* (1800/01) geschilderte »Entsetzen« vor einer Naturbestimmung des eigenen Handelns als »ungeheure[n] Hochmut« und in diesem Sinne als »Wahnsinn des Dünkels dieses Ich« wertet. Schmidt fügt hinzu, dass sich das Wort vom »Wahn des Eigendünkels« bereits in Kants *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1793) findet. Es ist dort auf diejenigen gemünzt, die für sich selbst in Anspruch nehmen, ethische Pflichten ohne jedes eigennützige Motiv zu erfüllen. Kant hält ihnen in der *Religions-Schrift* vor, sich über den Einfluss des »radikal Bösen« und damit die Macht des ›Anderen der Vernunft‹ hinwegzutäuschen. Hegel verwirft zwar nicht – wie Goethe – Kants Lehre vom

Einleitung der Herausgeber

radikal Bösen; er kritisiert aber an der kantischen wie auch der Fichteschen Ethik den Dualismus von Vernunft- und Naturbestimmung. Dass er das kantische Wort vom »Wahn des Eigendünkels« in *Glauben und Wissen* gegen Fichte wendet, lässt sich dahingehend interpretieren, dass er diesem eine kurzsichtige Herabsetzung der Natur als des »Anderen der Vernunft«, das vom Ich gefügig gemacht werden solle, vorwirft. Schmidt interpretiert den Unterabschnitt »Das Gesetz des Herzens und der Wahnsinn des Eigendünkels« der *Phänomenologie des Geistes* somit als Nachtrag zur Fichte-Kritik zu Beginn des Vernunft-Kapitels, wobei er allerdings Klaus Erich Kaehler darin zustimmt, dass Fichte in der *Phänomenologie des Geistes* in einer verkürzenden Perspektive rezipiert wird.

Die Frage nach dem »Anderen der Vernunft« steht auch in *Claudia Bickmanns* Beitrag »Zwischen An- und Für-sich-Sein. Schelling und Hegel auf dem Weg zur »Idee in individuo« im Zentrum. Bickmann relativiert Schellings Vorwurf, Hegel eliminiere die irreduzible Besonderheit des Individuellen zugunsten einer hermetisch in sich kreisenden Begriffsentwicklung. In Hegels Logik bilden die Stufen des Seins und Wesens die genetische Exposition des Begriffs; sie bleiben – so Bickmann – auf den Bereich der Anschauung zurückbezogen. Zugleich darf das »unvordenkliche Dass-Sein«, das der späte Schelling als das unverfügbar Jenseitige des Begriffs in Ansatz bringt, nicht als ein schlechthin Begriffsloses aufgefasst werden: Es bildet nach Schelling vielmehr die »wahre Stelle« der »Einheit des Seins und des Denkens«. Bickmann sieht daher Vermittlungsmöglichkeiten zwischen den prima facie unvereinbaren Positionen von Hegels ausgebildetem System und Schellings Spätphilosophie. Der Versuch, beide Standpunkte miteinander ins Gespräch zu bringen, findet nach Bickmann in Kants Begriff des transzentalen Ideals als einer »Idee in individuo« einen fruchtbaren philosophiegeschichtlichen Anknüpfungspunkt.

II. *Das nachmetaphysisch verfasste Selbst und sein Anderes*

Dieter Lohmar verfolgt die »Geschichte des Ich bei Husserl« von den *Logischen Untersuchungen* bis zur *Krisis-Schrift* und den späten C-Manuskripten zur Zeitkonstitution. Lohmar setzt bei der Frage nach dem adäquaten Verständnis der Revision an, die Husserl in der 2. Auflage der *Logischen Untersuchungen* (1913) an der Kritik vornimmt,

welche er in der 1. Auflage des Buches (1900/01) an Natorps Begriff des reinen Ich geübt hat. Diese Revision ist fast durchgängig so aufgefasst worden, dass Husserl den an Hume orientierten Begriff des Ich als eines Bündels von Perzeptionen in der 1. Auflage nach der ›transzendentalen Wende‹ seiner Phänomenologie aufgegeben und Kants Begriff der reinen Apperzeption übernommen habe. Nach Lohmar darf jedoch aus der Tatsache, dass sich Husserl in den *Ideen zu einer reinen Phänomenologie* (I. Bd. 1913, II. Bd. 1952) den Natorpschen Terminus »reines Ich« zu Eigen macht, nicht gefolgert werden, er sei auch in der Sache auf eine kantische Position eingeschwenkt. Lohmar macht gelöst, dass Husserl den Terminus »reines Ich« im Ersten und (posthumen) Zweiten Band der *Ideen* auf den Bereich der reflexiven Selbst-erfahrung einschränkt und damit von der letztfundierenden Schicht des Bewusstseins – dem präreflexiven Zeitbewusstsein – fernhält. Das Husserlsche »reine Ich« fungiert somit nicht als Einheitsprinzip der Erfahrung im kantischen Sinne. Ebenso wenig kann der Begriff des »Ur-Ich«, wie er in Husserls *Bernauer* und *C-Manuskripten* zum Zeitbewusstsein sowie der *Krisis*-Schrift verwendet wird, als das phänomenologische Pendant zur reinen Apperzeption Kants gewertet werden. Husserl fand demnach nie zu Kants Ich-Prinzip.

Der Titel von Thomas Nenons Aufsatz »Husserls anti-rationalistischer Begriff der Vernunft« enthält eine dezidierte These: In der Kritik, die Husserl in der *Krisis der europäischen Wissenschaften* (Teildruck 1936) und den *Kaizo*-Aufsätzen (1922–24) an einem objektivistischen, einseitig an der mathematischen Naturwissenschaft orientierten Rationalitätskonzept übt, manifestiert sich ein Grundanliegen seines Vernunftbegriffs seit den *Logischen Untersuchungen*. Das verbreitete – von Husserl selbst durchaus beförderte – Bild seiner Phänomenologie als eines Cartesianismus des 20. Jahrhunderts muss daher – so Nenon – korrigiert werden. Nenon weist darauf hin, dass Husserl mit der Zuordnung von Vernunft und Wirklichkeit im I. Band der *Ideen zu einer reinen Phänomenologie* an das Konzept von Gegenständlichkeit in den *Logischen Untersuchungen* anknüpft, für das das Begriffspaar »Intention/Erfüllung« konstitutiv ist. Da Husserl in den *Logischen Untersuchungen* die These aufstellt, die Erfüllung von Bedeutungsintentionen machen den argumentativ einlösbarer Kern des tradierten Begriffs der Wahrheit als Übereinstimmung der Erkenntnis mit ihrem Gegenstand aus, kann er jede verbindliche Einlösung von Geltungsansprüchen – auch von normativen – als eine Form der Wahr-

heit werten. Dieses Wahrheitsverständnis ermöglicht es Husserl in den *Ideen I*, »Wirklichkeit« als das Korrelat der vernünftigen Ausweisung von Geltungsansprüchen – theoretischen, praktischen wie auch ästhetischen – zu bestimmen. Dieser umfassende Vernunftbegriff wird in den *Kaizo*-Aufsätzen praktisch akzentuiert, indem die Bildung fundierter Überzeugungen als Ausdruck eines Vernunftstrebens begriffen wird. Mit seiner entschiedenen Kritik am wissenschaftlichen Objektivismus in den 30er Jahren grenzt sich Husserl bewusst vom cartesischen Methodenideal ab und antizipiert Kernanliegen der philosophischen Hermeneutik und der Kritischen Theorie.

Claus-Artur Scheier erörtert das ambivalente Verhältnis des Bewusstseinsbegriffs des frühen Sartre zur Phänomenologie Husserls und setzt ihn auf diesem Hintergrund zu Kaehlers Konzept des dezentrierten Subjekts in Beziehung. Sartre wendet sich gegen die These Husserls in den *Ideen I*, die Ichhaftigkeit des Bewusstseins sei dadurch verbürgt, dass wir jederzeit auf unsere cogitationes reflektieren können; Husserl deutet den Reflexionsprozess dementsprechend als Selbstkonstitution des Ich-Pols der cogitationes. Sartre vertritt demgegenüber den Standpunkt, das Ich sei im Bewusstseinsfluss fundiert und damit nicht dessen organisierendes Zentrum. Sartre sieht zugleich ein entscheidendes Verdienst von Husserls Begriff der Intentionalität in einer Neuinterpretation der von der Einbildungskraft entworfenen bildlichen Vorstellungen, die ein konstitutives Moment jeder Gegenstandserfahrung ausmachen: Sie sind nach Husserl keine bloße Repräsentanten von Gegenständen, sondern eine Weise ihrer Präsenz. Sartre radikalisiert – so Scheier – Husserls Intentionalitätsbegriff, indem er das Bewusstsein – einschließlich des Bildbewusstseins (*conscience imagéante*) – als eine Weise des Existierens im Sinne des Seins zur Welt bestimmt. Scheier hebt das kritische Potential dieses Gedankens hervor: Dem im Sinne Sartres dezentrierten, d. h. sich existierend auf die Welt einlassenden Subjekt drohen die Aktcharaktere seiner Bildkonstitution unbemerkt als gegenständliche Charaktere der Erfahrungswelt gegenüberzutreten. Scheier setzt eine solche Selbstvergessenheit des Subjekts zu Marx' Analyse des Warenfetischismus in Beziehung, derzufolge sich im Kapitalismus die gesellschaftlichen Verhältnisse der Produzenten in quasi-naturhaft vorgegebene Gegenstandsbestimmungen transformieren.

Hans Rainer Sepp hebt den praktischen Gehalt der Phänomenologie Husserls, Schelers und Heideggers hervor und beleuchtet in dieser

Perspektive das Verhältnis Levinas' zu den genannten Autoren. Deren vorrangiges Ziel sei es von Anfang an gewesen, die menschliche Existenz aus der neuzeitlichen Verabsolutierung des wissenschaftlichen Weltzugangs herauszulösen und den Lebensvollzug in eine authentische Gestalt zu überführen. Das bedeute zugleich, das Selbst aus seiner ursprünglichen Normalität zu befreien, in der es insofern »pervertiert« sei, als es weder ganz bei sich noch ganz beim Anderen ist und in einer anonymen Durchschnittlichkeit verharrt. Durch diese »Nivellierung« werde das wahrhafte Selbst ebenso verstellt wie ein authentisches Verhältnis zu den Anderen. Sepp geht dieser Diagnose Husserls, Schelers und Heideggers in Hinblick darauf nach, wie das Selbst in der Sicht dieser Autoren anfänglich an anderes gebunden ist, um in einem zweiten Schritt zu zeigen, wie sich das Selbst aus dieser entfremdenden Verlustsituation jeweils entbindet und im Zurückkommen zu sich befreit. Konkret vollzieht sich die Selbstwerdung bei Husserl in der Lösung von der Weltverfangenheit durch die Epoché, bei Scheler durch die Ausschaltung der Triebstruktur, mit der eine Lösung von der Umweltgebundenheit einhergeht, und bei Heidegger im Durchbrechen der Verfallenheit an das Man in der Grundstimmung der Angst. Sepp setzt Levinas' Position hierzu ins Verhältnis; er beleuchtet, wie Levinas von einem Selben, welches ursprünglich nicht in ein weltliches Bezugsverhältnis eingelassenen ist, d. h. von einer ursprünglichen Trennung anstatt von einer nivellierenden Verschmelzung des Selbst mit den Anderen ausgeht. Levinas entwickle im Ausgang von der ursprünglichen Trennung jedoch ebenso die Weisen des Verfalls und dessen Überwindung. Im Begehr des Genusses verfalle das zunächst bei sich seiende Selbst der Welt, indem es sich in einer ersten Form der Transzendenz überschreitet. Mit einer anderen Form der Transzendenz, dem metaphysischen Begehr, realisiere sich bei Levinas die Überwindung dieses Verfalls. Ziel des metaphysischen Begehrens ist der Andere, der unerreichbar ist und somit die absolute Trennung wieder in das Selbst einschreibt. Anders als in den Ausdeutungen Husserls, Schelers und Heideggers ergebe sich daher nicht der wahrhaft Andere aus einer radikalen Egreifung des Selbst, sondern umgekehrt, befreie sich das Selbst von sich und zu sich in der Begegnung mit dem transzendenten Anderen, der sich nicht repräsentieren lässt.

Eine Bewährung des Prinzips dezentrierter Subjektivität wird in *Markus Pfeifers Beitrag »Levinas' Philosophie als Position dezentrierter Subjektivität«* unternommen. Levinas' Philosophie wird darin als

Ausdrucksform des nachmetaphysischen Denkens gefasst, in der die dezentrierte Stellung des Subjekts den Status einer ethischen Forderung gewinnt. Das Subjekt soll in der Beziehung zum Anderen seinen Selbststand einbüßen, um der Andersheit des Anderen gerecht werden zu können. Levinas' Philosophie des Anderen – des Anderen, der sich in seiner Andersheit dem Subjekt entzieht und unvordenklich vorausliegt – wird auf die Möglichkeitsbedingungen hin befragt, die erfüllt sein müssen, damit die ethische Verantwortung des ebenso radikal individuellen wie endlichen Subjekts vor dem Anspruch des Anderen bestehen kann. »Dezentrierung des Subjekts« bedeutet bei Levinas daher, dass sich in das Subjekt der Bezug zu einer unverfügaren Fremdheit in Form der Beziehung zum Anderen einschreibt, wodurch das Subjekt in der Levinasschen Ethik bis hin zum drohenden Selbstverlust entfremdet wird. Das führt zu einer Konstitution des ethischen Subjekts, die keinen reflexiven Zusammenschluss des Ich mit sich selbst mehr zulässt. Da Levinas aber am Subjektbegriff festhält, muss er zeigen, wie trotz der entfremdenden Beziehung zum Anderen die Subjektivität des Subjekts gewahrt bleiben kann. Pfeifers Überlegungen folgen Levinas' Ausführungen über das Subjekt unter dessen Leitbegriff der bis zur Selbstaufopferung drängenden »Stellvertretung« für den Anderen. Darin wird eine neu zu denkende Identität des Subjekts aufgedeckt, die das individuelle, in Verantwortung stehende Subjekt bestimmt und dessen Subjektivität bewahrt. Diese der aktiv vollzogenen reflexiven Identität vorausliegende ethische Identität des Subjekts entspringt passiv der unübertragbaren sowie unabweisbaren Verantwortung des Subjekts für den Anderen, indem es als Einzelnes unaus tauschbar in die Verantwortung gerufen und dadurch ineins in seiner Identität fixiert ist.

László Tengelyi thematisiert in seinen »Betrachtungen über die Handlungsfreiheit und die Selbstheit des Handelnden« das komplexe Verhältnis zwischen der Verantwortung des Handlungssubjekts und der Einbindung jeder Tat in die Wirkungsmechanismen der Welt. Tengelyis Argumentation setzt dabei an, dass der Handelnde nicht bloß für dasjenige verantwortlich ist, was er ausdrücklich intendiert hat; ihm kann auch die Vernachlässigung unbeabsichtigter, jedoch vorhersehbarer Handlungsfolgen zur Last gelegt werden. Selbst wenn die unbeabsichtigten Handlungsfolgen unvorhersehbar waren, kann der Handelnde sich über sie kaum ohne weiteres hinwegsetzen. Für die Beurteilung seiner Verantwortungsbewusstseins ist es somit von zen-

traler Bedeutung, ob bzw. inwieweit er nicht-intendierten Konsequenzen vergangener Taten fortan Rechnung trägt. Die Qualität unserer Handlungen als vom Subjekt zu verantwortender Taten lässt sich somit nicht im Blick auf isolierte Einzelakte, sondern nur im Rahmen von Handlungszusammenhängen ermitteln. Dies schließt ein, dass unser künftiges Handeln eine Neuinterpretation vergangener Taten initiieren kann. Damit wäre es auch kurzschlüssig, die Freiheit, die handelnde Personen einander zuschreiben müssen, in punktuellen Willensentschlüssen zu lokalisieren; ein adäquater Freiheitsbegriff muss vielmehr unserer Verstrickung in die Wirkungsmechanismen der Welt Rechnung tragen. Diese manifestieren sich nicht bloß in unbeabsichtigten Handlungsfolgen, sie beeinflussen auch – häufig zunächst unbemerkt – die Motivationsgründe unserer Taten. Zwischen unserem Handeln und unserer Selbsttheit besteht ein doppelsinniges Verhältnis. Auf der einen Seite werden wir in der Abfolge unserer Handlungen immer wieder mit bislang verborgenen Aspekten des – von den Wirkungsmechanismen der Welt affizierten – Motivationsgeflechts unserer Taten konfrontiert, wobei dieses Inne-Werden unseres Selbst als ein unab- schließbarer Interpretationsprozess begriffen werden muss; in diesem Sinne ist das Selbst ein »dezentriertes«. Auf der anderen Seite darf das Selbst des Einzelnen nicht – im Sinne Hegels – mit der Abfolge seiner Taten identifiziert werden: Hierbei droht die Dimension der Innerlichkeit aus dem Blick zu geraten, die sich zwischen den Polen sprachloser Verschlossenheit und eines Neubeginns der eigenen Lebensgeschichte auf der Suche nach Authentizität bewegt.

Klaus Düsing umreißt im Rekurs auf die Idee einer Geschichte des Selbstbewusstseins im Deutschen Idealismus ein eigenes systematisches Konzept der Struktur und Genese konkreten Selbstbewusstseins. Er vertritt die These, dass das Phänomen des Selbstbewusstseins nur mittels einer Stufenfolge von Modellen – im Sinne idealtypischer Gestalten – des bewussten Selbstverhältnisses fassbar ist. Düsing hält am idealistischen Leitgedanken eines Fortgangs zu immer adäquaterer Selbsttransparenz fest, legt diesem jedoch kein determinierendes Prinzip zugrunde. Düsing unterscheidet zwei Modelle des präreflexiven und drei des reflektierten Selbstverhältnisses. Die ersten beiden beschreiben die Voraussetzungen für die Ausbildung der spezifisch menschlichen Sprache, mit der der Überschritt zum reflektierten Selbstverhältnis erfolgt. Das basalste Selbstbewusstseinsmodell findet Düsing in Husserls Konzeption der Horizontstrukturen unserer Welt-

erfahrung; in ihnen wird das Selbst seiner Handlungsmöglichkeiten inne. Die Vergegenwärtigung dieser Möglichkeitshorizonte im Medium affektiver Handlungstendenzen leitet zur nächsten Stufe über, auf der sich das Selbst erstmals gegenüber tritt – wenn auch in präreflexiver Weise. Die elementare Gestalt des (sprachlich vermittelten) reflektierten Selbstverhältnisses bildet die Selbstzuschreibung von Eigenschaften, die direkter Beobachtung zugänglich sind (z. B. »Ich bin Bergsteiger«). Solche Aussagen, die sich auf Teilespekte der eigenen Existenz beziehen, bereiten den Überschritt zur nächsthöheren Stufe vor, auf der sich das Selbst Merkmale seiner Persönlichkeit im Ganzen zuschreibt. Hierbei handelt es sich bereits um einen Akt der Selbstinterpretation, da bei der Zuschreibung von Charaktereigenschaften stets Deutungsspielräume auftreten. Auf der höchsten Stufe des reflektierten Selbstverhältnisses setzt sich der Einzelne mit den – eigenen oder fremden – Interpretationen seiner Lebensgeschichte in der Weise auseinander, dass er sich die Frage nach seiner künftigen Lebensführung explizit vorlegt. Er gelangt hierbei zu adäquater Selbsttransparenz, indem er sich dessen inne wird, dass er seine spezifischen Möglichkeiten und Grenzen nur durch den Versuch aktiver Selbstbestimmung ausloten kann. Der Überschritt zu dieser Bewusstseinsgestalt ergibt sich nicht aus immanenter Notwendigkeit, sondern liegt in der Verantwortung jedes Einzelnen.

Smail Rapic will durch eine immanente Kritik der Bedeutungstheorie, die Tugendhat in seinen *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie* (1976) entwickelt, dessen These entkräften, der subjektivitätstheoretische Begriff der »Vorstellung«, d. h. »mental«en Entität«, sei durch die Ausbildung des sprachanalytischen Paradigmas obsolet geworden. Tugendhats Bedeutungstheorie beruht auf einer Synthese des gebrauchstheoretischen Ansatzes in Wittgensteins *Philosophischen Untersuchungen* (1958) mit der verifikationistischen These seines *Tractatus logico-philosophicus* (1919): einen Satz verstehen, besage zu wissen, was der Fall ist, wenn er wahr ist. Tugendhat identifiziert die Bedeutung eines assertorischen Satzes im Anschluss an Frege und den frühen Wittgenstein mit seiner Verifikationsregel. Den naheliegenden Einwand, diese sei nur in Form eines Satzes intersubjektiv zugänglich, was auf einen unendlichen Regress führe, will Tugendhat mittels der These abwehren, dass alle Strukturmomente assertorischer Sätze – einschließlich des Begriffs der Wahrheit – beim Spracherwerb anhand von Beispielfällen »vorgeführt« werden

können, wobei er diesen Terminus im Sinne von Wittgensteins *Philosophischen Untersuchungen* versteht. Raptic zeigt zunächst, dass dieser Ansatz Tugendhat dazu zwingt, bei seiner Erklärung der Bedeutung des Begriffs »wahr« die bereits von Locke und später von Quine als fragwürdig erwiesene These einer strikten Dichotomie von analytischen und synthetischen Aussagen zu vertreten. Der hierdurch hervorgerufene Verdacht, dass Tugendhats Rekurs auf die Praxis des »Vorführens« bei der Bedeutungsexplikation assertorischer Sätze unzulänglich bleibt, wird nach Raptic durch dessen Analyse der Identifizierungsfunktion singulärer Terme erhärtet. Raptic unterzieht Tugendhats Kritik an der Argumentation Kants in der zweiten »Analogie der Erfahrung« der *Kritik der reinen Vernunft*, an die Husserl in seinen Wahrnehmungsanalysen anknüpft, einer Metakritik. Tugendhat verwirft die These Kants, die Verwurzelung der Differenz zwischen der subjektiven Abfolge unserer Wahrnehmungen und objektiven Zeitverhältnissen in der Kategorie der Kausalität bilde ein konstitutives Moment des Gegenstandsbezugs unserer Erfahrung. Raptic versucht zu zeigen, dass in Tugendhats Rekonstruktion der Bedeutung singulärer Terme eine Lücke auftritt, die nur geschlossen werden kann, wenn seine Kant-Kritik revidiert und zugleich der subjektivitätstheoretische Begriff der »mentalen Entität« rehabilitiert wird.

I. Formen der Selbstheit und Andersheit in der Metaphysik

Das Selbst und die Begründung der Philosophie als Wissenschaft bei Platon

Dirk Fonfara (Köln)

Schon an den Namen Platons knüpft sich die Konzeption dieses [...] Ideals oder Prinzips, das gesamte Menschheitsleben auf rationale Einsicht, also letztlich auf strenge Wissenschaft zu gründen.¹

Obwohl man bei Platon noch nicht von Ich, Person oder gar Subjekt oder Subjektivität sprechen kann, finden sich in einigen Schriften, etwa in den Frühdialogen *Charmides* und dem *Großen Alkibiades*, im *Phaidon* und in der *Politeia* bis hin zum *Timaios* und zu den *Nomoi*, Überlegungen zum Selbst des Menschen bzw. zur Thematik der Selbsterkenntnis oder Selbstbeherrschung, was im ersten Teil (I) näher betrachtet sei.² In engem Zusammenhang damit soll anschließend (II) untersucht werden, auf welche Weise Platon die Philosophie als Wissenschaft begründet: Im *Phaidon* führt Sokrates nach seiner Anaxagoras-Kritik bei der Suche nach den wahren Ursachen des Entstehens und Vergehens eine Reihe von Voraussetzungen (*hypotheseis*) auf »etwas Hinreichendes« (*ti hikanon*, 101e), d. h. nicht weiter auf seine Voraussetzungen Hinterfragbares zurück, worin die Rechenschaftsablegung (*logon didonai*), die allein wahre Erkenntnis ermöglicht, ihr Ziel (*telos*) findet und somit zum Abschluss kommt. Nur angedeutet wird hier, dass es sich bei diesem Hinreichenden um ein Prinzip (*archê*) handelt. Deutlicher ist es bei einer zweiten Rückführung im Liniengleichnis der

¹ Edmund Husserl: *Natur und Geist*. Vorlesungen Sommersemester 1919. Hrsg. von M. Weiler (Husserliana Materialien IV). Dordrecht/Boston/London 2002, 4.

² Folgende Textausgaben werden zugrunde gelegt: Platon: *Werke in 8 Bänden*. Griech.-dt. Übers. von Fr. Schleiermacher u. a. Hrsg. von G. Egler. Darmstadt 1990; Platon: *Phaidon*. Griech.-dt. Übers. und hrsg. von B. Zehnpfennig. Hamburg 1991; Platon: *Politeia*. In: *Sämtliche Werke in zehn Bänden*. Griech.-dt. Nach der Übers. Fr. Schleiermachers hrsg. von K. Hülser. Bd. 5. Frankfurt/Leipzig 1991; Platon: *Timaios*. Griech.-dt. Übers., Anmerkungen und Nachwort von Th. Paulsen und R. Rehn. Stuttgart 2003.

Politeia. Hier werden im obersten Seins- bzw. Erkenntnisbereich der Vernunftseinsicht (*noēsis*) im Unterschied zu dem darunter liegenden Bereich der Verstandesgewissheit (*dianoia*) unter Verwendung der dialektischen Methode die Voraussetzungen ebenfalls hinterfragt, bis man bzw. so dass man zu einem voraussetzungslosen Ursprung (*archē anhypothetos*) gelangt, dem Anfang von allem (*archē pantos*), der Idee des Guten, die gemäß der Bestimmung am Ende des Sonnengleichnisses »jenseits der *Ousia*« (*epekeina tēs ousias*, 509b) liegt.³

Daraufhin (III) soll die Dialektik als einzige wahre Wissenschaft in den Bildungskanon der »Philosophenherrscher« (*Politeia* VII) eingeordnet werden, um daran aufzuzeigen, dass die seit Aristoteles vorherrschende Einteilung der philosophischen Wissenschaften (*Met. E 1*) bereits bei Platon angelegt ist: Im Unterschied zu den eigentlich als »Künste« (*technai*) zu bezeichnenden und nur bisweilen so genannten Wissenschaften, nämlich den mathematischen Disziplinen, denen wiederum Gymnastik und musiche Bildung vorausgehen, darf allein die Dialektik mit Recht als Wissenschaft (*epistêmê*) gelten. Zudem wird sich herausstellen, dass die Lebensweise des Philosophen – nämlich seine Sorge um die Seele (*epimeleia tēs psychês*), wie sie programmatisch in der *Apologie* zum Ausdruck kommt – und die Begründung der Philosophie als Wissenschaft nicht Themen zweier völlig disparater Disziplinen darstellen, sondern jene Dialektik sich gerade als dasjenige erweist, womit sich der um die Seele des Menschen, genauer: um den vernünftigen, unsterblichen Seelenteil als dessen wahres Selbst sich kümmерnde Philosoph befasst.

³ K. E. Kaehler ordnet jene *archē*, d. h. das Prinzip, wonach das Erste zu Allem jenseits alles Seienden und seiner Erkenntnis sei, der zweiten, mittleren Epoche der Metaphysik zu, im Unterschied zu dem absoluten Subjekt als vollendetem Prinzip der neuzeitlichen Metaphysik, das sich nicht nur als »das Erste zu Allem, sondern schließlich – eben in der Vollendungsphase der geschichtlichen Neuzeit – auch das Erste in Allem« erweist, und erörtert darüber hinaus dessen Transformation in das dezentrierte Subjekt als Prinzip der Philosophie »nach« der Metaphysik, als Prinzip des nachmetaphysischen Denkens. Vgl. K. E. Kaehler: »Hegel und das Prinzip der neuzeitlichen Metaphysik«. In: *Metaphysik als Wissenschaft*. Hrsg. von D. Fonfara. Freiburg/München 2006, 346–366, hier: 348, 350, 360; ders.: »Hegel und die Dezentrierung des Subjekts. Versuch über das Resultat der spekulativen Selbstvollendung des Subjekts«. In: *Neuzeitliches Denken*. Hrsg. von G. Abel, H.-J. Engfer und Ch. Hubig. Berlin/New York 2002, 323–336.

I. Das Selbst und die Sorge um das Selbst in Platons Seelenlehre

Auch wenn in der Forschung bisweilen der Anschein erweckt wird, es gebe bei Platon eine Lehre vom Ich⁴ oder im Rahmen einer »pythagoreisierenden Theorie« der Seele im *Phaidon* zumindest ein »okkultes Ich«⁵ oder in Frühdialogen gar eine Grundlegung der Subjektivität⁶ bzw. einen Vorläufer moderner Selbstbewusstseinstheorien,⁷ soll im Folgenden dafür argumentiert werden, dass Platon allenfalls Überlegungen zum Selbst des Menschen im Kontext seiner Tugend- und Seelenlehre anstellt, indem er in den Frühdialogen *Charmides* und *Alkibiades I*, in *Politeia* IV und IX, im *Timaios* und in den *Nomoi* die Seele oder einen besonderen Teil der Seele als das Selbst oder wahre Selbst des Menschen bestimmt.⁸

Im Frühdialog *Charmides* wird bereits die Frage nach der Selbsterkenntnis oder nach dem Selbst aufgeworfen.⁹ Mit Rückgriff auf die

⁴ Vgl. W. Senz: *Platons Lehre vom Ich im Rahmen der Vergegenwärtigung der dialektischen Differenz*. Frankfurt a. M./New York 2002, bes. 7, 215–218. Untersucht werden in dieser Arbeit die Dialoge *Sophistes*, *Politikos* und *Timaios*. Die erstgenannten Dialoge seien Konstruktionen als Konsequenzen einer partiell defizitär konzipierten noetischen Dialektik. In einer Rückprojektion der Kantischen Transzendentalphilosophie auf Platon werden Inkonsistenzen in dessen Aussagen über das Ich ausgemacht.

⁵ Vgl. A. Bächli/A. Graeser: Art. »Seele«. In: *Grundbegriffe der antiken Philosophie*. Hrsg. von A. Bächli und A. Graeser. Stuttgart 2000, 177–185, hier: 183.

⁶ F. von Kutschera (*Platons Philosophie*. Bd. III. Paderborn 2002, 253–263) sieht diese Grundlegung der Subjektivität in dem in seiner Echtheit umstrittenen Dialog *Alkibiades I*.

⁷ Vgl. K. Gloy: »Platons Theorie der *epistêmê heautês* im *Charmides* als Vorläufer der modernen Selbstbewusstseinstheorien«. In: *Kant-Studien* 77 (1986), 137–164.

⁸ Zu Recht urteilt F.-P. Hager erheblich zurückhaltender: »Das seiner selbst bewusste denkende Ich und Subjekt des Menschen [...] ist bei Platon noch nicht eigens zum Thema gemacht, sondern nur am Rande angedeutet.« (Hager: »Vom Sokratischen Zweifel zur platonischen Gewissheit«. In: *Museum Helveticum* 34 (1977), 99–121, hier: 111).

⁹ Vgl. hierzu E. Martens: *Das selbstbezügliche Wissen in Platons Charmides*. München 1973, bes. 39–68; G. Santas: »Socrates at Work on Virtue and Knowledge in Plato's *Charmides*«. In: *Exegesis and Argument. Studies in Greek Philosophy*, presented to G. Vlastos. Hrsg. von E. N. Lee u. a. Assen 1973, 105–132; T. G. Tuckey: *Plato's Charmides*. Cambridge 1951. ND Amsterdam 1968, bes. 23–26, 107f.; Th. Ebert: *Meinung und Wissen in der Philosophie Platons*. Untersuchungen zum *Charmides*, *Menon* und *Staat*. Berlin/New York 1974, 55–69; G. Schmidt: »Platons Vernunftkritik oder die Doppelrolle des Sokrates im Dialog *Charmides*«. In: ders.: *Der platonische Sokrates*.

Maxime hippokratischer Therapie, dass mit dem Ganzen auch der Teil zu behandeln sei, könne man die Augen nicht heilen ohne den Kopf, diesen nicht ohne den Leib und den Leib nicht ohne die Seele (156e). Vielmehr müsse man auf das Ganze seine Sorge (*epimeleia*) richten. Da alles aus der Seele entspringe, möge man sie durch schöne »*logoi*«, durch die in der Seele die Tugend der Besonnenheit (*sôphrosynê*) entstehe, zuerst und am meisten behandeln (*malista therapeuein*), um dem Kopf und dem übrigen Körper Gesundheit zu verschaffen (157a–b). Ein Mensch, der sich selbst nicht kennt (*agnoounta auton heauton*), kann nicht besonnen sein (164d), denn das Sich-Selbst-Erkennen (*to gignôskein heauton*), d.h. die Erkenntnis seiner selbst, macht gerade die Besonnenheit aus. Sie ist unter allen Erkenntnissen sowohl Erkenntnis ihrer selbst als auch Erkenntnis der übrigen Erkenntnisse, ja sogar die Erkenntnis der Unkenntnis (166e–167a). Der Besonnene wird daher sich selbst erkennen und auch begründen können, was er wirklich weiß und was nicht, und ebenso bei anderen beurteilen können, was sie wissen oder zu wissen glauben. Besonnenheit erweist somit sich zwar als ein Wissen seiner selbst und der übrigen Arten von Wissen, aber über dessen Inhalt kann man nichts aussagen (170d). Denn dass wir als dem Wissen gemäß Handelnde auch gut und glücklich wären, können wir dadurch nicht einsehen (173d). Es wird weder die Gesundheit noch einen Nutzen bewirken (175a). Das Vortrefflichste von allen darf allerdings nicht völlig nutzlos sein. Die Untersuchung über das Wesen der Besonnenheit endet somit aporetisch, ohne die Wahrheit gefunden zu haben (*alêtheian heurein*, 175d), schließlich haben sich ja die Besonnenheit und damit ebenso die Überlegungen zum Sich-Selbst-Erkennen als etwas völlig Unnützes herausgestellt.¹⁰

Alkibiades I, ein weiterer Frühdialog, umschreibt im ersten Teil

Gesammelte Abhandlungen 1976–2002. Würzburg 2006, 59–114, bes. 69–83; D. A. Hyland: *The Virtue of Philosophy. An Interpretation of Plato's Charmides*. Oxford 1981 sowie neuerdings M. Erler: *Platon*. München 2006, 108–112; ders.: »Platon«. In: *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. Begründet von Fr. Überweg. Völlig neu bearbeitet und hrsg. von H. Holzhey. Bd. 2, Teil 2: *Die Philosophie der Antike*. Hrsg. von H. Flaschar. Basel 2007, 104–109.

¹⁰ Vgl. hierzu W. Schulz: »Das Problem der Aporie in den Tugenddialogen Platos«. In: *Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken*. Hrsg. von D. Henrich, W. Schulz und K.-H. Volkmann-Schluck. Tübingen 1960, 261–275; B. Waldenfels: *Das sokratische Fragen. Aporie, Elenchos, Anamnesis*. Meisenheim a. Gl. 1961; M. Erler: *Der Sinn der Aporien in den Dialogen Platons*. Berlin 1987.

das Nicht-Wissen als angebliches oder vermeintliches, nach Vollkommenheit strebendes Wissen. Hierzu bedarf es einer Sorge um sich selbst (*epimelēstēnai sautou*, 127e). Wir müssen aber erst wissen, was wir selbst sind (*ti esmen autoi*, 128e), d. h. was der Mensch ist, um auch wissen zu können, worin die *Sorge* um uns selbst (*epimeleia hemîn autôn*) besteht.¹¹ Also nur wenn wir das Selbst an sich (*auto tauto*) finden, können wir auch finden, was wir selbst sind. Wie nun der Schuster als der Gebrauchende von dem Werkmesser, das er gebraucht, verschieden ist, so auch der Mensch von seinem Leib, den er gebraucht (129a–e). Gebraucht wird dieser nämlich von der Seele. Demnach ist der Mensch entweder die Seele oder der Leib oder beides zusammen als ein Ganzes. Da er das den Leib Regierende sein muss, dieser aber nicht selbst regiert, sondern regiert wird, bleibt nur übrig, dass der Mensch entweder nichts oder aber seine Seele ist. Folglich erweist sich die Sorge um sich selbst als eine Sorge um die Seele (*epimeleia tês psychēs*). Denn sie ist der »Kern« des Menschen,¹² macht ihn in seinem Wesen aus und regiert ihn (*archein*), und damit zugleich auch den Leib. Es gibt an uns selbst demnach nichts Eigentlicheres (*kyriôteron*) als die Seele (130a–d). Deshalb haben wir uns vor allem um sie zu sorgen (132c). Wie aber können wir das Selbst (*auto*) am genauesten kennenlernen, d. h. uns selbst erkennen?

Wie wir unser eigenes Auge in einem anderen Auge am genauesten in dessen Zentrum, der Pupille, gleichsam in einem Spiegel, als Abbild des Hineinschauenden erblicken, und zwar an der Stelle (*topos*) des Auges, der dessen Tugend eigentlich innewohnt, und wie dabei das Sehende mit dem Gesehenen zusammenfällt und somit gleichartig ist, so erkennt auch die Seele sich selbst am besten, wenn sie in eine andere Seele »schaut«, und am ehesten (*malista*) an der Stelle, der die Tugend der Seele einwohnt, wenn man sich also auf das konzentriert, was die spezifische und höchste Fähigkeit der Seele ist, nämlich das Denken

¹¹ Th. A. Szlezak bemerkt, dass »das Selbst des Menschen [...] seit dem *Großen Alkibiades* »to hemeîs« heißt. Dieses Wir liegt im bewussten diskursiven Denken, im *logistikón* also.« (Szlezak: »Psyche: ihr Ort im Menschen, im Kosmos und im Geist nach Platon und Plotin«. In: *Geist und Psyche. Klassische Modelle von Platon bis Freud und Damasio*. Hrsg. v. E. Düsing. Würzburg 2008, 13–35, hier: 34).

¹² Vgl. F. von Kutschera: *Platons Philosophie*. Bd. III (s. Anm. 6), 257. Vgl. auch die Erläuterungen von J.-F. Pradeau (Platon: *Alcibiade*. Traduction inédite, introduction, notes par J.-P. Pradeau. Paris 2000, 210–216) und N. Denyer (Plato: *Alcibiades*. Hrsg. von N. Denyer. Cambridge 2001, 213–237).

(*eidenai*) und Einsehen (*phronein*), worin sie dem Göttlichen gleicht. Denn es macht ihren göttlichsten Teil aus. Erkenntnis ist letztlich ein gemeinsamer, dialogischer Prozess in einer Beziehung auf ein Anderes, und die Selbsterkenntnis besteht offenbar darin, dass jener »Kern« des Menschen, sein Selbst, in der Seele liegt. Infolgedessen wissen wir, was für uns gut ist, und ebenso, was für andere gut ist (133a–e). Das Sich-Selbst-Erkennen (*to heauton gignōskein*) gehört hier, wie auch im *Charmides* (164dff.), zur Tugend der Besonnenheit (*sôphrosynê*, 131b).

Ist die Echtheit des *Großen Alkibiades* umstritten,¹³ so zeigt sich in der *Apologie* (29e–30b), im *Gorgias* (501b ff., 526d ff.) und vor allem im *Phaidon* (64e ff., 82d ff., 107c), aber auch in der *Politeia* (618b–620d) jener Sokratische Grundgedanke, dass die Sorge um sich selbst nicht als Sorge um den Leib oder äußerer Besitz, sondern als Sorge um die Seele (*epimeleia tês psychês*) zu verstehen ist.¹⁴ Im *Phaidon* wird in diesem Zusammenhang auch die Lebensweise des Philosophen deutlich:¹⁵ Die Seele steht in einem lange währenden Verhältnis zu einem ihr Fremden, dem Leib (*sôma*). Nach dem Tod ist sie von ihm abgesondert (*chôris*) und für sich. Der wahre Philosoph kümmert sich nicht um den Leib, sondern ist vielmehr – soweit wie möglich – von ihm abgewandt und der Seele zugewandt. Er bemüht sich also, die Seele möglichst von der Gemeinschaft mit dem Leib (*koinônia tou sômatos*) zu lösen. Denn bei der Erlangung von Einsicht (*phronêsis*) steht er ihr im Weg. Deshalb denkt die Seele, wobei ihr etwas von dem Seienden (*ti tôn ontôn*) offenbar wird (64e–65c), dann am besten, wenn nichts Leibliches sie trübt oder verwirrt (66a), sondern sie am meisten ganz bei sich selbst (*malista autê kath'hautên*) ist (65c). Die Seele des Philosophen verachtet und flieht den Leib, sie kann ja nur dann ein jegliches Seiendes – gemeint sind die Ideen – rein für sich fassen, wenn sie soweit wie möglich vom Leib geschieden ist. Infolgedessen liegt das Geschäft des Phi-

¹³ M. Erler zählt diesen Dialog zu den Dubia (Erler: »Platon«. In: *Grundriss der Geschichte der Philosophie* (s. Anm. 9), 290–294).

¹⁴ Vgl. M. Erler: *Platon* (s. Anm. 9), 71 f.

¹⁵ Vgl. zum *Phaidon* K. Bormann: *Platon*. Freiburg/München 2003, 96–140, die Einleitung von B. Zehnpfennig (Platon: *Phaidon*. Hamburg 1991, VII–XXXIX) sowie D. Frede: *Platons Phaidon: der Traum von der Unsterblichkeit der Seele* (Werkinterpretationen). Darmstadt 1999, bes. 18–26, 63–77, Th. Ebert: *Platon*: Phaidon. Übersetzung und Kommentar. Göttingen 2004, und F. von Kutschera: *Platons Philosophie*. Bd. II. Paderborn 2002, 7–44.

losophen darin, sein Leben lang zu betreiben, dass seine Seele rein ist, d.h. sie vom Leib abzusondern und daran zu gewöhnen, möglichst für sich allein zu bestehen, befreit vom Leib wie von Banden (*desmoi*, 67d). Ihre wahre Natur (*alêthês physis*) – dasjenige, was sie wirklich an sich selbst ist, z. B. ob sie vielförmig (*polyeides*) oder einförmig (*monoëides*) ist – zeigt sich allerdings erst nach der Loslösung vom Körper im Seelengericht (vgl. *Politeia* X, 611a ff.).

Im *Phaidon* ist aber bereits angedeutet, dass aufgrund der bisherigen Lebensweise eine Seele körperartige Zusätze haben kann. Denn wenn sie das Körperliche für das Wahre hält, obwohl es nicht so ist, und die Ideen als das geistig Erfassbare hasst, liegt der größte Irrtum vor (83c-d). Dann wird sie mit dem Körper gleichsam zusammenwachsen wegen ihres ständigen Zusammenseins (*synousia*) mit ihm (81c), wird an ihn ›genagelt‹ und somit selbst körperartig (*sômatoëides*, 83d). Diese Seelen werden später, im Seelengericht, dazu gezwungen umherzuirren und Strafe zu erleiden für ihre schlechte Lebensweise, bis sie durch die Begierde des sie noch begleitenden Körperlichen wieder in einen Leib gebunden werden, und zwar bei einem Leben in Völlerei, Übermut und Trunkenheit in Esel, bei einem Leben in Räuberei, Ungerechtigkeit und Herrschaftsucht hingegen in Wölfe, Habichte oder Geier (81d–82a). Diejenigen Seelen, die Tugenden wie Besonnenheit und Gerechtigkeit nur aus Gewohnheit und Übung, aber ohne jegliche Einsicht ausübten, gehen in eine gesellige und zahme Gattung ein, etwa in Bienen, Wespen oder Ameisen oder wieder in Menschen (82b). Wenn eine Seele hingegen ganz bei sich selbst ist, wird sie des Reinen (*katharon*), immer Seienden (*aei on*), Einförmigen (*monoëides*), Unsterblichen (*athanaton*) und Göttlichen teilhaftig (*synousia tou theiou*, 83e). Wann immer ihr dies möglich ist, nämlich bei der Einsicht (*phronêsis*), hat ihr Umherirren ein Ende und verhält sie sich immer gleich, weil sie jenes sich immer gleich Verhaltende berührt.

Da es dem Körper von Natur aus zukommt zu dienen (*douleuein*) und beherrscht zu werden (*archesthai*), der Seele jedoch zu herrschen (*archein*), ist sie dem Göttlichen, Unsterblichen, geistig Erfassbaren (*noêton*), Einförmigen, Unauflösbar (*adialyton*) und immer gleich und selbig sich Verhaltenden (*aei hôsautôs echei kata tauta*) sehr ähnlich (*homoiotaton*, 80b) und eng verwandt, der Körper aber dem Menschlichen (*anthrôpinon*), Sterblichen (*thnêton*), geistig Unerfassbaren (*anoêton*), Vielförmigen (*polyeides*), Auflösbar (*dialyton*) und nie gleich und selbig sich Verhaltenden. Die Seele eines philosophi-

schen Menschen kann sich Ruhe verschaffen, indem sie der Überlegung (*logismos*) folgt und das Wahre (*alêthes*), Göttliche (*theion*) und der Meinung Unzugängliche (*adoxastion*) erkennt (84a). Eine solche Seele geht nach dem Tod fort zu dem ihr Ähnlichen (*homoion*, 81a), d.h. zu dem Unsichtbaren, Unsterblichen und Einsichtigen (*phronimon*), wo sie Glückseligkeit erlangt und ganz bei sich selbst ist, getrennt von Irrtum, Unverstand (*anoia*) und anderen menschlichen Übeln. Nur der wissensliebenden (*philomathês*) und vollkommen rei-nen (*pantelôs katharon*) Seele des Philosophen ist es vergönnt, in das Geschlecht der Götter (*genos theôn*) zu gelangen (82b–c). Denn er erkennt, dass die Seele im Körper gefesselt (82e) und gezwungen ist, durch ihn wie durch ein Gefängnis hindurch das Seiende, die Ideen, zu betrachten, stellt fest, dass die Untersuchung mittels der Sinne voller Täuschung ist, und versucht deshalb, jene Fessel zu lösen – also die Sinne nicht zu gebrauchen, es sei denn, dies ist notwendig, wie zu Beginn des Wiedererinnerungsprozesses (73c, 76a) – und nicht das Wahrnehmbare und Sichtbare anstelle des geistig Erfassbaren (*noêton*) und Unsichtbaren (*aides*) für das Wahre zu halten. Entscheidend ist also eine Loslösung (*lysis*) der Seele vom Körperlichen als einem ihr Fremden und damit eine Enthaltung von Lustempfindungen und Begierden, soweit sie es vermag, und zwar sowohl jetzt als auch später.

Grundsätzlich wird die Seele im *Phaidon* als ein dem Unzusammengesetzten sehr Ähnliches und ihm eng Verwandtes charakterisiert und nicht von einzelnen Teilen der Seele gesprochen. In anderen Dialogen nimmt Platon jedoch eine Differenzierung verschiedener Vermögen oder Arten der Seele vor. Während im *Gorgias* die Tugend der Besonnenheit als eine Geordnetheit der Seele bestimmt wird (506c–507a) und somit implizit mehrere Komponenten vorausgesetzt werden, die untereinander in ›Unordnung‹ geraten können, werden in *Politeia* IV im Kontext der seit Ambrosius von Mailand so genannten Kardinaltugenden unterschiedliche Seelenvermögen explizit von einander abgegrenzt, ebenso bei ihrer Veranschaulichung im Bild vom Seelentier (*Politeia* IX) oder im Gleichnis vom Seelenwagen des *Phai-dros*. Was aber ist nun angesichts einer solchen Pluralität von Seelenvermögen als das Selbst des Menschen aufzufassen?

In *Politeia* IV gleicht die Tugend der Besonnenheit einem Einklang (*symphônia*) und Zusammenstimmen (*harmonia*), da sie als eine Geordnetheit (*kosmos*) und Mäßigung (*enkratēia*) bestimmter Lüste und Begierden anzusehen ist (430e). Diese Konstellation bezeichnet

Platon als »Herr-seiner-selbst-Sein« oder »Sich-selbst-Überlegensein« (*kreitton hautou*, 431b).¹⁶ Im Hinblick auf die Seele gibt es offenbar etwas von Natur Besseres und etwas von Natur Schlechteres. Wenn das erstere über letzteres herrscht, bedeutet dies, Herr seiner selbst zu sein, nämlich seine Lüste und Begierden, und damit sich selbst zu beherrschen. Aber wenn das kleine von Natur aus Bessere von der Menge des von Natur aus Schlechteren überwältigt wird, liegt der entgegengesetzte Zustand vor, ein Sich-selbst-Unterlegensein. Besonnenheit ist somit die Einmütigkeit (*homonoia*) des besseren und schlechteren Seelenvermögens darüber, welches von beiden regieren (*archein*) soll (431d–432a). Die Herrschaft gebührt dem Vernünftigen (*logistikon*), das für die gesamte Seele zu sorgen hat (441e) und dabei von dem Mutartigen (*thymoeides*), seinem Verbündeten (*symmachos*) gegen das Begehrungsvermögen (*epithymêtikon*), unterstützt wird. Daraus ergibt sich als Bestimmung der Gerechtigkeit, dass ein jedes Seelenvermögen nicht Fremdes verrichtet (*allotria prattein*), d. h. die verschiedenen Kräfte in der Seele nicht vielgeschäftig sind (*polypragmonein*), sich nicht gegenseitig in Tätigkeiten der anderen einmischen, sondern jedes das Seinige und ihm wirklich Angehörige (*tô onti ta oikeia*) tut, sich selbst beherrscht (*arxanta auton hautou*) und ordnet (*kosmêstanta*), somit Freund seiner selbst (*philon heautô*) ist und zu einer Zusammenstimmung beiträgt (443d). Eine auf diese Weise geordnete und gerechte Seele zeichnet sich durch ein naturgemäßes Verhältnis von Herrschen und Beherrschwerden (*kratein kai kratisthai*) aus (444d). Eine solche harmonische Konstellation kann man mit den drei Hauptgliedern Grundton, Terz und Quinte eines wohlgestimmten Akkords vergleichen, weil hier auch aus vielen *einer* wird.

Aus der Annahme mehrerer Seelenvermögen resultiert sowohl ein geforderter Bezug auf sich selbst bzw. auf das Seinige als auch das Verdikt, sich auf etwas Unnatürliches und daher Fremdes zu richten, deshalb wird die Beherrschung seiner selbst für eine gesunde Seele verlangt. Je nachdem, welches Vermögen in einer Seele die Leitung inne hat, spricht Platon von drei Arten (*tritta genê*) von Menschen (*Politeia* IX, 580d–581e): Regiert das Vernunftvermögen (*logistikon*), ist der

¹⁶ Vgl. zur Besonnenheit in *Politeia* IV K. Bormann: *Platon* (s. Anm. 15), 158f.; J. Annas: *An Introduction to Plato's Republic*. Oxford 1981, 115–118; W. Kersting: *Platons Staat*. Darmstadt 2006, 151–155, 167f., und jüngst F. Finck: *Platons Begründung der Seele im absoluten Denken*. Berlin/New York 2007, 216–218.

Mensch weisheitsliebend (*philosophos*), im Fall des Mutartigen (*thymoeides*) ist er streitliebend (*philonikos*), und wenn das Begehrungsvermögen (*epithymētikon*) herrscht, handelt es sich um einen eigen-nützigen (*philokerdēs*) Menschen (581c). Im Bild vom Seelentier (588c–592b), das aus einem vielgestaltigen Wesen, einem Löwen und vor allem aus dem »inneren Menschen des Menschen« (*tou anthrōpou entos anthrōpos*, 589a) besteht, der das Vernunftvermögen repräsentiert, zeigt sich, dass es für einen Menschen das Beste ist, wenn das Göttliche (*theion*) und Einsichtige (*phronimon*) ihn lenkt (590d).¹⁷

Im Spätdialog *Timaios* wird deutlich, warum Platon in jenem Bild vom Seelentier das vernünftige Seelenvermögen (*logistikon*) als göttlich bezeichnet. Denn gemäß dem Mythos von der Weltentstehung ahmten die Geschöpfe den Schöpfer (*dēmiourgos*) nach und brachten das unsterbliche Prinzip (*archē athanatos*) der Seele in einen Körper, in dem sie eine andere Art (*to allo eidos*) der Seele hinzufügten, nämlich das Sterbliche (*to thnēton*), das heftige und notwendige Empfindungen (*pathēmata*) in sich hat. Weil die Geschöpfe sich aber scheut, den göttlichen, vernünftigen Teil der Seele zu beflecken, der sich am Kopf befindet, siedelten sie den sterblichen Teil örtlich getrennt (*chōris*) von jenem an der Brust an, setzten den Hals dazwischen und das Mutartige (*thymoeides*) zwischen Zwerchfell und Hals, allerdings näher an den Kopf, um als Verbündeter der Vernunft mit ihr zusammen die Begierden leichter in Schranken halten zu können, und schließlich das Begehrungsvermögen (*epithymētikon*), das noch weiter unten zwischen Zwerchfall und Nabel liegt (69d–70d). Auf diese Weise wurden die beiden sterblichen Seelenteile deutlich von dem göttlichen Kern abgehoben, dem allein unsterblichen Vernunftvermögen, aufgrund dessen der Mensch ja »kein irdisches, sondern ein himmlisches Gewächs« ist, dessen Wurzeln im Himmel befestigt sind (vgl. *Tim.* 90a). Die Sorge um die Seele muss sich deshalb auf den rationalen Seelenteil als das wahre, unsterbliche Selbst des Menschen konzentrieren.¹⁸

Ähnlich äußert sich Platon auch am Ende seines letzten Werkes, der *Nomoi*: Die Seele ist dem Körper vollkommen überlegen und schon in diesem Leben (*en tō biō*) dasjenige, was das Selbst eines jeden von

¹⁷ Zum Seelentier in *Politeia* IX vgl. K. Bormann: *Platon* (s. Anm. 15), 147 f.; W. Kersring: *Platons Staat* (s. Anm. 16), 301–304, und jüngst Th. A. Szlezak: »Psyche: ihr Ort im Menschen, im Kosmos und im Geist nach Platon und Plotin« (s. Anm. 11), 20–22.

¹⁸ Vgl. hierzu M. Erler: *Platon* (s. Anm. 9), 134–139, 196f.

uns ausmacht. Dieses wahre Selbst, die unsterbliche göttliche Seele, enteilt dann später zu »anderen Göttern« (*alloi theoi*), um ihnen Rechenschaft abzulegen (*logon didonai*), was für die Guten ermutigend ist, für die Schlechten hingegen überaus schrecklich (XII, 959a–b).¹⁹ Im Zusammenhang mit dem Primat der Seele gegenüber dem Körper kritisiert Platon vorsokratische Auffassungen: Für ihn ist die Seele das Älteste (*presbytaton*) und Göttlichste (*theiotaton*) von allem bewegten Hervorgebrachten (966e) und somit auch älter als der Körper, während die früheren Philosophen jene für jünger hielten und folglich die Körper für die Ursachen (*aitiai*) des gesamten Kosmos (967b–c). Womit sich nun die unsterbliche und vernünftige Seele, unser wahres Selbst, genau befasst, soll im folgenden Abschnitt über Platons Begründung der Philosophie als Wissenschaft erläutert werden.

II. Die Begründung der Philosophie als Wissenschaft in Platons mittleren Dialogen

Die Begründung der Philosophie als Wissenschaft kann nur gelingen, wenn eine Rückführung auf ein erstes Prinzip (*archê*) möglich ist, von dem alles Übrige abhängt. Als Grundlegung der Philosophie bzw. der »abendländischen Metaphysik«²⁰ gilt Platons *Phaidon*, der zunächst erörtert werden soll. Anschließend soll die sich dort findende Rückführung auf etwas Hinreichendes (*hikanon*, 101e), von dem es keine weiteren Voraussetzungen mehr gibt, mit dem Liniengleichnis (*Politeia* VI) verbunden werden, da sich dort dasjenige, womit der Rückgang

¹⁹ Vgl. hierzu auch die ausführliche Schilderung des Seelengerichts in *Politeia* X, 614a ff.

²⁰ H. Wagner (»Platos *Phaedo* und der Beginn der Metaphysik als Wissenschaft (*Phaedo* 99D–107B)« [1966]. ND in: ders.: *Kritische Philosophie*. Systematische und historische Abhandlungen. Hrsg. von K. Bärtlein und W. Flach. Würzburg 1980, 175–189, hier: 185) bemerkt zutreffend: »Die Ideenlehre ist als Lehre vom Transzendenten Metaphysik, diese Metaphysik wurde geschaffen, mußte geschaffen werden, damit eine Grundlage für alles Erkennen und Begreifen da sei.« – G. Reale (»Die Begründung der abendländischen Metaphysik: *Phaidon* und *Menon*«. In: *Platon*. Seine Dialoge in der Sicht neuer Forschungen. Hrsg. von Th. Kobusch und B. Mojsisch. Darmstadt 1996, 64–80, hier: 72–75) verbindet mit dem *Phaidon* ebenfalls die Begründung der abendländischen Metaphysik, allerdings vor dem Hintergrund der ›Ungeschriebenen Lehre‹. Auch M. Erler (*Platon* (s. Anm. 9), 143) bezeichnet Platon jüngst als »Vater der Abendländischen Metaphysik«.

endet, als Erstes oder Anfang von allem erweist, nämlich als der nicht weiter hinterfragbare und daher voraussetzungslose Ursprung (*archê anhypothetos*).

Im *Phaidon* wird gemeinhin ein Abschnitt als sog. Autobiographie des Sokrates bezeichnet (96a–102a), die als Erwiderung auf zwei Einwände der pythagoreisch inspirierten Gesprächspartner Simmias und Kebes eingeflochten wird, weil der Dialog sich im Anschluss an das 3. Argument für die Unsterblichkeit der Seele verlagert hat auf die generelle Frage nach den Ursachen (*aitiai*) alles Entstehens und Vergehens. Zu deren Beantwortung werden zunächst die Ansichten der ionischen Naturphilosophen betrachtet (96a–97b), darauf die Nous-Lehre des Anaxagoras (97b–99c) und schließlich Sokrates' eigene Suche nach den wahren Ursachen mit Hilfe seiner Methode gemäß bestimmter Voraussetzungen (*hypotheseis*), der hypothetischen Methode (99d–102a).

Sokrates hatte sich von Anaxagoras, nach dessen Lehre der Nous alles ordne (*diakosmein*) und die Ursache von allem (*aitios pantôn*) sei, erhofft, einen Lehrer für die Ursachen des Seienden (*aitiai peri tōn ontōn*) gefunden zu haben. Dieser werde ihm sicher sagen können, ob die Erde rund oder flach sei, ihm ihre Ursache und Notwendigkeit erhellern (97c–e) und ebenso über Sonne, Mond, Sterne und andere kosmologische Fragen Auskunft geben können, und zwar jeweils unter dem Aspekt, inwiefern es für ein jedes so, wie es ist, besser ist. Hier wird der Übergang von der mechanischen Welterklärung und ihren materiellen Bedingungen zu einer teleologischen Ursächlichkeit deutlich, wenn alles sinnvoll und eines Guten wegen geschieht. Doch nach der Lektüre der Schrift des Anaxagoras wurde diese Erwartung des Sokrates enttäuscht. Anaxagoras gebe, so die Kritik, gar keine Ursachen für die Ordnung der Dinge (*pragmata*) an, sondern schiebe Luft, Äther und vieles andere Sonderbare (*atopa*) vor (98c). Und obwohl er den Nous als allein ohne jede Mischung, unbeschränkt (*apeiron*) und selbstherrschend (*autokrates*) charakterisiert, falle er ins Stoffliche zurück, wenn dieser Nous zugleich als das »Feinste und Reinsten von allen Sachen (*leptotaton pantôn chrêmatōn kai katharōtaton*)« gilt.²¹ Sokra-

²¹ Anaxagoras: DK 59, B 12. In: *Die Vorsokratiker II*. Griech.-dt. Übers. und Erläuterungen von J. Mansfeld. Stuttgart 2003, 198–201. Vgl. zu Anaxagoras' Nous-Lehre und Platons Anaxagoras-Kritik K. von Fritz: »Der Nous des Anaxagoras«. In: *Archiv für Begriffsgeschichte* 9 (1964), 87–102; Th. Buchheim: *Die Vorsokratiker*. München

tes wirft Anaxagoras vor, statt Ursachen auf wahrhafte Weise (*aitiai alethôs*, 98e), d.h. eigentliche, vernünftige Ursachen mit Rücksicht auf das Beste, nur Faktoren anzuführen, ohne welche das Verursachende nicht Verursachendes ist, die somit lediglich als Mittel fungieren. Ihre Bezeichnung als Ursachen hält Platon hier für unpassend (99a–b), später im *Timaios* nennt er sie Mit-Ursachen (*synaitiai*, *Tim.* 46e).

Sokrates beteuert, gerne jemandes Schüler geworden zu sein; aber dass das Gute als Ziel-Ursache alles verbindet und zusammenhält, worin seine eigene Lehre durchschimmert, hat er in keiner früheren Ansicht entdecken können. Allerdings ist er weder imstande, eine derartige Ursache selbst zu finden (*autos heurein*, 99c) noch von einem Anderen zu lernen (*par' allou mathein*). So muss er sich auf der Suche nach Ursachen mit der »zweiten Fahrt« (*deuteros plous*, 99d) zufrieden geben. Jener Begriff aus der Seefahrt besagt, dass man, wenn es nicht hinreichend Wind zum Segeln gibt (erste Fahrt), selbst aktiv rudern muss (als zweite Fahrt). Die »erste« Fahrt wäre dann analog die unmittelbare, intuitive Erfassung der Ursache ohne jede eigene Anstrengung. Da diese Ursache aber nicht stofflich ist bzw. zu ihrer Auffindung die sinnliche Wahrnehmung nicht hinreicht, bleibt dem Menschen nur die zweite Fahrt, und zwar durch Denken.²² Sokrates nimmt seine Zuflucht zu den Argumenten oder Erklärungen (*logoi*),²³ um die Wahrheit über das Seiende (*alétheia tōn ontōn*, 99e) zu betrachten. Dabei

1994, 213–220; D. Frede: *Platon: Phaidon* (s. Anm. 15), 112–120; Th. Ebert: *Platon: Phaidon* (s. Anm. 15), 343–349; R. M. Dancy: *Plato's Introduction of Forms*. Cambridge 2004, 291–304, und F. Karfik: *Die Beselzung des Kosmos. Untersuchungen zur Kosmologie, Seelenlehre und Theologie in Platons Phaidon und Timaios*. München/Leipzig 2004, 22–28.

²² Vgl. zur »zweiten Fahrt« bzw. zur Hypothesis-Methode Th. Ebert: *Platon: Phaidon* (s. Anm. 15), 350–359; D. Frede: *Platon: Phaidon* (s. Anm. 15), 120–129; C. J. Rowe: *Plato: Phaedo*. Cambridge 1993, bes. 238f. – R. Turnher fasst die »zweite Fahrt« dahingehend auf, dass man anfänglich nicht in der Lage ist, die Ideen direkt zu schauen, allerdings vor dem Hintergrund eines defizitären Dialektikbegriffs bei Platon (Turnher: »Platons Liniengleichnis und die Frage der Hypotheseis. Erprobung eines neuen Paradigmas«. In: *Platon über das Gute und die Gerechtigkeit*. Hrsg. von D. Barbaric. Würzburg 2005, 109–120, hier: 118). Vgl. zu anderen Deutungen der »zweitbesten Fahrt« mit Berücksichtigung der aktuellen Forschungsergebnisse F. Finck: *Platons Begründung der Seele im absoluten Denken* (s. Anm. 16), 11–29.

²³ M. Erler (*Platon* (s. Anm. 9), 148–150) gibt »logoi« zutreffend mit »Argumente« wieder, durch die allein Rechenschaft über etwas abgelegt werden kann, H. Wagner hingegen mit »Gedanken« (»Platos *Phaedo* und der Beginn der Metaphysik als Wissenschaft« (s. Anm. 20), 177f., 187).

wird die Erklärung, welche man für die stärkste und stichhaltigste hält, zugrunde gelegt (*hypothemenos*, 100a) und dann dasjenige als wahr gesetzt, was mit ihr übereinstimmt (*sympônein*), und was nicht als unwahr; anschließend schreitet man zur nächst höheren Annahme fort (101d–e). Mit dieser »Hypothesis-Methode«²⁴ ist nun nichts Neuartiges (*ouden kainon*, 100b) gemeint, sondern das Aufzeigen der Ursache in einem Rückgriff auf Altbekanntes: auf die Annahme von Ideen.²⁵

Bereits im Frühdialog *Euthyphron* wird die Idee als sich selbst gleich (*auto hautô*, 5d), Muster (*paradeigma*, 6e) und das eigentliche Wesen (*ousia*, 11a) bestimmt, und anhand der Idee des Schönen im *Symposion* dahingehend, dass sie nicht entsteht oder vergeht, nie wächst oder schwindet, sondern unkörperlich und unvergänglich, immer seiend (*aei on*), an und für sich selbst (*auto kath' hauto*), einförmig (*monoëides*), rein (*katharon*, 211d–e), unvermischt (*ameikton*), göttlich (*theion*) und ihrer Natur nach wunderbar (*thaumaston tê physin*) ist (210e). Im *Phaidon* gilt die Idee – wie im ersten Abschnitt bereits skizziert – als sich immer gleich verhaltend, d. h. als unveränderlich, sowie als unsichtbar (*aides*) und nicht durch die Sinne, sondern nur durch die Überlegung des Denkens (*logismos tês dianoias*) erfassbar.

So greift Platon auch in jenem Argumentationsgang des *Phaidon* bei der Suche nach den Ursachen auf die Annahme von Ideen zurück, nämlich als eine Art der Ursächlichkeit (*eidos tês aitias*): Es gebe ein

²⁴ Vgl. hierzu P. Stemmer: *Platons Dialektik*. Berlin/New York 1992, 262–267; S. Scolnicov: *Plato's Method of Hypothesis in the Middle Dialogues*. Cambridge 1973; V. Karasmanis: *The Hypothetical Method in Plato's Middle Dialogues*. Oxford 1987; L. C. H. Chen: *Acquiring Knowledge of the Ideas. A Study of Plato's methods on the Phaedo, the Symposium and the central books of the Republic*. Stuttgart 1992.

²⁵ Zu vier wesentlichen Kennzeichen einer Idee als (1) Eines und Allgemeines, (2) das Seiende selbst, (3) das ständig Bleibende und (4) das rein Gedachte vgl. D. Fonfara: *Die Ousia-Lehren des Aristoteles. Untersuchungen zur Kategorienlehre und zur Metaphysik*. Berlin/New York 2003, 25–29; zur Bedeutung der Ideen vgl. M. van Ackeren: *Das Wissen vom Guten. Bedeutung und Kontinuität des Tugendwissens in den Dialogen Platons*. Amsterdam/Philadelphia 2003, 159–165. – Anstelle einer methodisch gegen Einwände abgesicherten Ideenlehre oder gar Ideentheorie, wovon Th. A. Szlezak (*Die Idee des Guten in Platons Politeia. Beobachtungen zu den mittleren Büchern*. St. Augustin 2003, 43, 54, 76) ausgeht, spricht W. Wieland (*Platon und die Formen des Wissens*. Göttingen 1999, 150, 156, 198 f.) nur von einer Ideen-Annahme, D. Frede (*Platon: Phaidon* (s. Anm. 15), 120–129) und J. Opsomer (»Drittes Bett, Artefakt-Ideen und die Problematik, die Ideenlehre zu veranschaulichen«. In: *Metaphysik als Wissenschaft* (s. Anm. 3), 73–88, hier: 76, 86–88) von einer Ideen-Hypothese.

Gutes an sich, ein Schönes an sich usw. Offenbar sieht er in der jeweiligen Idee die Erklärung mit der besten Begründung und größten Plausibilität für das Sosein der Sinnendinge als die einzige, in der Prüfung übrig gebliebene Voraussetzung. Es sind z. B. die vielen schönen Dinge trotz ihrer jeweiligen Verschiedenheit auf das Schöne selbst als ihre Ursache zurückzuführen wegen der Teilhabe-Relation: »Wenn etwas anderes schön ist außer dem Schönen selbst, dann wegen nichts andrem, als weil es teilhat an jenem Schönen« (*metechei ekeinou tou kaiou*). Angesichts dieser schlüssigen Argumentation (*logos*) könnte er die anderen »weisen Ursachen« (*allai aitiae sophai*) – hier wird die Ironie des Sokrates deutlich – nicht verstehen, die er für unzureichend hält. Denn nichts anderes macht die schönen Dinge schön als jenes Schöne selbst, und zwar durch dessen Anwesenheit (*parousia*) oder durch die Gemeinschaft (*koinônia*) mit ihm (100c–d). Dass durch das Schöne selbst alle schönen Dinge erst schön werden, erweist sich also für mich selbst (*emautô*) und jeden Anderen (*allô*) als das Sicherste (*asphalestaton*, 100d). Analoges wird für die Idee der Größe, der Kleinheit und der Zweiheit dargelegt. Auf welche Weise soll denn sonst jedes Ding werden, wenn nicht dadurch, dass es am eigentümlichen Wesen (*idia ousia*, 101c) teilhat?²⁶ Es gibt keine andere Ursache dafür, dass etwas zwei ist, als seine Teilhabe an der Idee der Zweiheit. An diese sichere Voraussetzung (*hypothesis asphalés*) möge man sich halten und deren Folgen betrachten. Was von der Voraussetzung hergeleitet wird, wird auf Übereinstimmung mit ihr geprüft. Im positiven Fall wird von der Voraussetzung ihrerseits Rechenschaft abgelegt (*logon didonai*, 101d), und zwar auf dieselbe Weise: Es wird eine weitere, nämlich die unter den höheren als am besten (*beltiston*) geeignete Voraussetzung vorausgesetzt (*allê hypothesis hypothemenos*). Bewährt sich diese erneut, gelangt man schließlich zu etwas Zureichendem oder Hinreichendem (*hikanon*, 101e). Denn die Ursachenforschung darf kein infiniter Regress sein, sondern muss notwendigerweise zu einem Ende kommen. Die für

²⁶ Vgl. zu Teilhabe und Ousia bei Platon F. G. Herrmann: »Metéchein, metalambánein and the Problem of Participation in Plato's Ontology«. In: *Philosophical Inquiry* 25 (2003), 19–56; ders.: »Ousia in Plato's *Phaedo*«. In: *New Essays on Plato. Language and Thought in Fourth-Century Greek Philosophy*. Hrsg. von F. G. Herrmann. Wales 2006, 43–73, bes. 46–54; M. Dixsaut: »Ousia, eidos et idea dans le *Phédon*«. In: *Revue philosophique de la France et de l'Etranger* 116 (1991), 479–500, ND in: dies.: *Platon et la question de la pensée. Etudes platoniciennes I*. Paris 2000, 71–91.

Aristoteles' Philosophie bedeutsame These von der Unmöglichkeit eines unendlichen Regresses findet sich also bereits bei Platon.

Was aber ist nun jenes Hinreichende? Im *Phaidon* wird dies nur indirekt gesagt, indem davor gewarnt wird, nicht wie die Streitredner Ursprung (*archê*, 101e) und Hergeleitetes zusammenzuröhren. Offenbar ist jenes Zureichende ein nicht weiter hinterfragbares und somit voraussetzungsloses Prinzip (*archê anhypothetos*), als welches in der *Politeia* die Idee des Guten fungiert.²⁷

Zusammenfassend kann man festhalten, dass eine Wissenschaft, die sich mit den ersten Ursachen des Entstehens und Vergehens befasst, nicht erst in Aristoteles' *Metaphysik* (A 3–10), sondern schon in Platons *Phaidon* begründet wird, nämlich im Rahmen jener ›Autobiographie‹ des Sokrates (96a–102a). In Verbindung mit einer Kritik an vor-sokratischen Prinzipienlehren wird Platons »Annahme von Ideen« als »zweitbeste Fahrt« (*deuteros plous*, 99d) gerechtfertigt, d.h. Rechenschaft über sie abgelegt (*logon didonai*) und als Ursachen (*aitiai*) für das je verschiedene vielschichtige Sosein der an ihnen teilhabenden Sinnende erwiesen. Die zweitbeste Fahrt führt *logoi* auf Voraussetzungen (*hypothesis*) zurück, bis man zu einem Hinreichenden (*hikanon*) gelangt, das als Prinzip (*archê*) zu betrachten ist.

Ein Blick auf das Liniengleichnis (*Politeia* VI, 509d–511e) bekräftigt dies: Im Zuge der Erörterung des höchsten Lehrgegenstandes (*megiston mathêma*), der Idee des Guten (*idea tou agathou*),²⁸ »durch wel-

²⁷ Diese Verbindung zwischen dem »Hinreichenden« im *Phaidon* und dem voraussetzungslosen Ursprung im Liniengleichnis betont zu Recht W. Wieland (*Platon und die Formen des Wissens* (s. Anm. 25), 217), während P. Stemmer (*Platons Dialektik* (s. Anm. 24), 262–267) beides deutlich voneinander trennt.

²⁸ Angesichts der unübersehbaren Forschungsliteratur zu diesem zentralen Punkt von Platons Philosophie sei hier nur exemplarisch hingewiesen auf W. Kersting: *Platons Staat* (s. Anm. 16), 212–246, und R. Ferber (*Platos Idee des Guten*. St. Augustin 1989, 57–148). Ferber betont die absolute Transzendenz der Idee des Guten, dasselbe gilt für H. J. Krämer, Th. Szlezak (in: *Platon: Politeia*. Hrsg. von O. Höffe. Berlin 1997, 179–228) und J. Halfwassen (*Der Aufstieg zum Einen. Untersuchungen zu Platon und Plotin*. Stuttgart 1992, 220–264; ders.: »Platons Metaphysik des Guten«, In: *Ethikbegründungen zwischen Universalismus und Relativismus*. Hrsg. von K. Engelhard und D. H. Heidemann. Berlin/New York 2005, 13–34) als Vertreter der ›Ungeschriebenen Lehre‹. Vgl. auch die Sammelbände von M. Vegetti (*Platone. La Repubblica. Vol. V. Libri VI–VII*. Neapel 2003, darin besonders: F. Ferrari: »L'idea del bene: collocazione ontologica e funzione causale«, 287–324) und M. van Ackeren (*Platon verstehen. Themen und Perspektiven*. Darmstadt 2004).

che erst das Gerechte und alles, was sonst Gebrauch von ihr macht, nützlich und heilsam wird» (505a),²⁹ unterscheidet Sokrates im Linien-gleichnis zwei Bereiche im Gebiet des Denkbaren (*topos noētos*, 509d), denen die mathematischen Disziplinen (wie die Geometrie) bzw. die Dialektik zugeordnet werden. Die ersten gehen von Voraussetzungen aus (*ex hypotheseōn*), führen sie aber nicht auf einen Anfang (*archē*) zurück, sondern zielen auf ein Letztes (*teleutē*) ab. Die Mathematiker legen also keine Rechenschaft über ihre Voraussetzungen ab, hinterfragen diese nicht weiter, sondern führen von ihnen aus ihre Beweise und gelangen schließlich an ihr Ziel, wobei sie sich sichtbarer Gestalten (*eidē horōmena*), d. h. sinnlicher Veranschaulichungen bedienen und sich auf *logoi* beziehen, aber nicht von diesen handeln.

Die Dialektik, der zweite Bereich im Gebiet des Denkbaren, geht zwar auch von bestimmten Voraussetzungen aus, die angesetzt werden, bedarf jedoch keiner sinnlich-wahrnehmbaren Veranschaulichungen, sondern operiert ausschließlich mit Ideen (*eidē*). Diese ergreift die Vernunft selbst unmittelbar, indem sie mittels des dialektischen Vermögens (*dynamis tou dialogesthai*) Voraussetzungen nicht als bloße Ausgangspunkte (*archai*), sondern als wirkliche Voraussetzungen (*tō onti hypotheseis*) auffasst, um fortzuschreiten und schließlich zu dem voraussetzunglosen Anfang (*archē anhypothetos*, 510b), dem Anfang von allem (*archē pantos*, 511b) zu gelangen, diesen zu erfassen und wiederum bis zum Ende (*teleutē*) hinabzusteigen. Dieser Abstieg ist eine erste keimhafte Andeutung des im *Phaidros* und vor allem im *Sophistes* und im *Politikos* ausgearbeiteten Dihairesisverfahrens, einer Einteilung der Begriffe nach Ideen. Was die dialektische Wissenschaft (*epistêmē tou dialogesthai*) in ihrer Aufstiegs- und Abstiegsbewegung vom Seienden (*on*) und Denkbaren (*noēton*) einsieht, ist sicherer (*saphesteron*) als das, was die so genannten Künste (*technai*) der Mathematik betrachten, da die Mathematiker von ihren Ausgangspunkten oder Voraussetzungen keine Vernunfterkennnis (*nous*) haben – so wie die Dialektiker –, sondern nur die Erkenntnisweise einer Verstandesgewissheit (*dianoia*, 511c-d). Infolgedessen erweist sich der Bereich der Mathematik als etwas »dazwischen« (*metaxy*), da er nicht mehr

²⁹ Die Funktion der Idee des Guten, Nutzen zu stiften, d. h. alle anderen Ideen überhaupt brauchbar zu machen, hat vor allem W. Wieland (*Platon und die Formen des Wissens* (s. Anm. 25), 159–185) hervorgehoben.

zum Bereich der bloßen Meinung (*doxa*), sondern bereits zum Denkbaren gehört, aber auch noch nicht zur Dialektik.³⁰

Ähnlich wie im *Phaidon* die Voraussetzungen auf ein Zureichen- des, so werden sie im Liniengleichnis innerhalb des obersten Bereiches, der Dialektik, auf einen keiner Voraussetzung mehr bedürfenden Anfang zurückgeführt. Dieser voraussetzungslose Ursprung (*archē*) ist in der *Politeia* bekanntlich die Idee des Guten, das Gute selbst. Diese höchste Idee als »Alma Mater der Ideen«³¹ begründet im Bereich des Denkbaren das wahrhaft und an sich Seiende. Sie ragt somit – als Ursache im Sinne eines konstituierenden Grundes für die anderen Ideen als eigentlich Seiende (*ousiai*), deren Sein und Beständigsein von der Idee des Guten erst ermöglicht wird – über das wesentliche Sein der übrigen Ideen hinaus.³² Insofern liegt die Idee des Guten noch jenseits der Ousia (*epekeina tēs ousias*, 509b), als sie die bereits ontologisch

³⁰ Der dritte Bereich des Liniengleichnisses ist in der Platonforschung umstritten: Während K. Bormann (*Platon* (s. Anm. 15), 69–73) das Verhältnis zwischen dem Bereich der Mathematika und den reinen Ideen analog zu Ideen- und Sinnenwelt als Urbild-Abbild-Relation deutet, d. h. die Mathematika als Abbilder reiner Ideen vor dem Hintergrund der ‚Ungeschriebenen Lehre‘ mit *Met.* A 6 als ein »Zwischenreich« zwischen Sinnen- dingen und Ideen, sieht W. Wieland (*Platon und die Formen des Wissens* (s. Anm. 25), 212) »in der Gedankenwelt des Liniengleichnisses für die Annahme spezifisch mathematischer Gegenstände keinen Platz« und vertreten J. Mittelstraß (»Die Dialektik und ihre wissenschaftlichen Vorübungen (Buch VI, 510b–511e und Buch VII, 521c–539d)«. In: *Platon. Politeia* (s. Anm. 28), 229–249, hier: 237–243) und W. Kersting (*Platons Staat* (s. Anm. 16), 219–223) mit guten Gründen die These, der Bereich handle von einzelnen mathematischen Ideen, da sich der Mathematiker bereits im Bereich der *epistêmê* befindet, der wiederum nur Ideen zu seinem Gegenstand haben kann, jedoch nicht bis zum voraussetzungslosen Anfang als Ursprung von allem gelange. Hingegen fasst R. Turnher (»Platons Liniengleichnis und die Frage der Hypotheseis. Erprobung eines neuen Paradigmas« (s. Anm. 22), 118) den Bereich der Hypotheseis als »begrifflich-sprachliche und gleichnishaft-anschauliche Repräsentation des Ideal-Allgemeinen auf der Ebene der *Dianoia*« auf, aber nicht als »eine neben den Ideen bestehende eigene Klasse von Gegenständen«, d. h. von Objekten der mathematischen Disziplinen.

³¹ W. Kersting: *Platons Staat* (s. Anm. 16), 218.

³² I. Deretic (»Doppelte Paradoxa. Platon über die Idee des Guten«. In: *Platon über das Gute und die Gerechtigkeit* (s. Anm. 22), 137–148, hier: 145) bezeichnet die »zweite Seefahrt« im *Phaidon* als »erste Transzendenz«, nämlich von der Erscheinungswelt zur Ideenwelt, die Erfassung der Idee des Guten als zweite Transzendenz, da sie »Einsicht jenseits der Grenzen der *ousia* gewährt«, nämlich als Schau, Betrachtung oder »Erleuchtung«. Auch R. Ferber spricht bei der Idee des Guten von einer Transzendenz zweiter Stufe (»Ist die Idee des Guten nicht transzendent oder ist sie es doch? Nochmals EPE- KEINA TES OUSIAS«. In: *Platon über das Gute und die Gerechtigkeit* (s. Anm. 22), 149–174, hier: 153). Zu Einwänden gegen diese Seintranszendenz vgl. M. Baltes: »Is

ausgezeichneten Ideen wiederum übersteigt als voraussetzungsloser Ursprung, weshalb sie nicht auf dieselbe Weise Idee sein. Dadurch wird es noch schwieriger, ein solches Prinzip anzugeben.³³ Denn neben jener berühmten, die Transzendenz betonenden Kennzeichnung des an sich Guten am Ende des Sonnengleichnisses wird von ihm ebenso gesagt, es sei – zwar nur mit Mühe (*mogis*), aber dennoch – zu schauen (*horasthai*), Ursache (*aitia*) alles Richtigen und Schönen und die Herrscherin (*kyria*) im Bereich des Denkbaren (517b–c) als das Glänzendste (*phannotaton*, 518c) und Glückseligste unter dem Seienden (*eudaimonestaton tou ontos*, 526e), als das Beste oder Trefflichste (*ariston*) und deshalb Ziel des Erkennbaren (*telos tou noētou*, 532b–c). Wie aber kann dieses im Gesamtkontext des Bildungskanons von den angehenden Philosophen konkret erreicht werden?

III. Die Dialektik im Rahmen einer Einteilung der Kenntnisse (*mathêmata*)

In *Politeia* VII wird die Dialektik als einzig wahre Wissenschaft in einer Zusammenschau von Kenntnissen, die im Anschluss an das Höhlen-gleichnis in ihrer jeweiligen Bedeutung für den künftigen Philosophen erläutert werden, näher in den Blick genommen. Dabei entwirft Platon eine erste Einteilung der philosophischen Wissenschaften: Für die von ihm geforderte »Umlenkung der Seele« (*psychês periagôgê*, 521c) als »Auffahrt zur wahren Philosophie« (*alêthês philosophia*) oder als »Zug (*holkon*) der Seele vom Werdenden zum Seienden« sind bestimmte Kenntnisse (*mathêmata*) als propädeutische Disziplinen hilfreich: Die musische Ausbildung gehört wie die Gymnastik zu jenem Bildungs-

the Idea of the Good in Plato's *Republic* Beyond Being?« [1997]. In: ders.: *Dianoêmata*. Kleine Schriften zu Platon und zum Platonismus. Stuttgart/Leipzig 1999, 351–371.

³³ Offenbar ist sich Platon des Problems einer adäquaten begrifflichen Fassung des Guten bewusst gewesen, wie eine Stelle im Spätdialog *Philebos* deutlich macht: Uns sei »wieder die Kraft des Guten in die Natur des Schönen entflohen. [...] Wenn wir also nicht in einer Idee (*mia idea*) das Gute einfangen können, wollen wir es in diesen dreien zusammenfassen – Schönheit (*kallos*), Verhältnismäßigkeit (*symmetria*) und Wahrheit (*alêtheia*) – und sagen, dass diese als Eines (*hen*) zu Recht angesehen werden können?« (*Phil.* 64e–65a). Hier wird das Gute also nicht mehr als *Idee* bestimmt, es erweist sich vielmehr als eine Einheit von Schönheit, Maßbestimmtheit und Wahrheit, die sich gewissermaßen »darüberschieben«. Das Gute liegt somit dahinter, ist für uns nicht fassbar und entzieht sich auf diese Weise der Untersuchung.

kanon. Trotz der in *Politeia* II–III (376e–403c) skizzierten engen Verbindung von Philosophie und Musik, die im Übrigen auch im *Phaidon* zu finden ist,³⁴ erzieht die Musik die Philosophen zwar durch Gewöhnung mittels des Wohlklangs (*harmonia*) zur Wohlgestimmtheit und mittels des Zeitmaßes (*rhythmos*) zu einer Wohlgemessenheit (*eurythmia*), flößt ihnen jedoch keine Wissenschaft (*epistêmê*) ein.³⁵ Auch die unedlen Künste (*banausoi technai*, 522b) entfallen. Aber es gibt etwas Gemeinsames (*koinon*), das alle Künste, Verständnisse und Wissenschaften benötigen und deshalb jeder als erstes erlernen muss: Zahlenlehre (Arithmetik), Messkunst (Geometrie), Sternenkunde (Astronomie) und Harmonielehre als mathematische Kenntnisse (*mathêmata*), die den Philosophen die Schau des Guten erleichtern (526e). Die Arithmetik beschäftigt sich mit der Einheit, die Geometrie mit der Er-

³⁴ Im *Phaidon* berichtet Sokrates von seinen Träumen, in denen er mehrfach den göttlichen Auftrag erhält, sich »musisch zu betätigen« (*mousikê̄n poiei*, 60e). Diesen zu erfüllen, ist ihm als Diener Apollons (85b) eine heilige Pflicht. Auf diese Weise wird er zu dem ermutigt, was er ohnehin die ganze Zeit betreibt, da die Philosophie gerade als »höchste Form des Musischen« (*philosophia megistê̄ mousikê̄*, 61a) gilt.

³⁵ Ein Teil der musischen Bildung betrifft den Gesang (*melos*), genauer: die zulässigen Tonarten, Instrumente und Zeitmaße (*rhythmoi*, III, 398c–403c). Tonart und Zeitmaß müssen dabei dem Wort (*logos*) folgen. Die klagenden Tonarten, die vermischt lydische und hochlydische, sind auszuschließen, ebenso die bei Symposien üblichen ›weichlichen‹ Tonarten: die ionische und die lydische (399a), es bleiben somit die dorische und die phrygische Tonart übrig. Als angemessene Instrumente kommen Lyra und Kithara in der Stadt, eine Art Pfeife für den Hirten auf dem Land, in Frage. Geeignete Zeitmaße (Rhythmen oder Taktarten) eines geordneten (*kosmios*) und tapferen Lebens (*andreios bios*) sind Daktylos, Jambus und Trochaios. Das Wohlgemessene folgt dem schönen Vortrag, die Art des Vortrags wiederum der Gesinnung der Seele (400a–d). Daraus ergibt sich im Hinblick auf den hohen Status der Musik für die Ausbildung des Philosophen: »Das Wichtigste in der Erziehung beruht auf der Musik, weil Zeitmaß (*rhythmos*) und Wohlklang (*harmonia*) vorzüglich in das Innere der Seele eindringen und sich ihr auf das Kräftigste einprägen, indem sie Wohlanständigkeit (*euschêmosynê*) mit sich führen und also auch wohlanständig machen.« Der so Erzogene wird später, wenn ihm die vernünftige Rede (*logos*) nahegetreten ist, »diese am meisten lieben, da er sie an der Verwandtschaft erkennt. [...] Werden wir nun auch nicht eher Musiker (*mousikoi*) sein, wir selbst und die Wächter, die von uns erzogen werden sollen, bis wir die Ideen (*ta eidê*) der Besonnenheit (*sôphrosynê*) und Tapferkeit (*andreia*) und das, was dem verschwistert ist, erkennen [...] und denken, dass dies derselben Kunst (*technê*) und Beschäftigung (*melêtê*) angehöre? – Ganz notwendig.« (401d–402c). – Dieses Zusammenfallen der seelischen Gesinnung mit der Musik, die in der Gestalt (*eidos*) mit ihr übereinstimmt (*symphônounta*), erweist sich als das Schönste (*kalliston*) und Liebenswürdigste (*erasmiôtaton*, 402d). – Vgl. hierzu G. Schmidt: »Die Rolle der Musik in Platons *Staat*«. In: ders.: *Der platonische Sokrates* (s. Anm. 9), 19–31, bes. 22–27.

kenntnis des Immersegenden (*aei on*), so dass auch sie die Seele zur Wahrheit hineleitet (527b). Analog sind Astronomie und Harmonik, die die Pythagoreer zu Recht als »verschwisterte Wissenschaften« (*adelphai epistēmai*, 530d) auffassen, ebenfalls »sehr nützlich für die Auffindung des Guten und Schönen« (531c).

Infolgedessen gelten die mathematischen Disziplinen als Mitdiennerinnen und Mitleiterinnen (*sympēriagōgoi*, 533d), als Vorspiele oder Präludien (*prooimia*, 531d) für die eigentlich zu erlernende Melodie (*nomos*), die Dialektik. Sie befassen sich zwar mit dem Seienden, aber nur träumend, da sie ja unbewegte (*akinētoι*) Voraussetzungen gebrauchen und keine Rechenschaft ablegen. Denn wenn man den Ursprung von etwas nicht kennt, kann man auch keine Wissenschaft davon betreiben. Allein die dialektische Methode hinterfragt auch ihre Voraussetzungen und geht bis zum Anfang selbst (*archē autē*, 533c) zurück. Jene Künste (*technai*) – so räumt Platon selbstkritisch ein – habe er aus Gewohnheit bisweilen Wissenschaften genannt, aber eigentlich benötige man für sie einen anderen Namen, der etwas ›Helleres‹ besagt als Meinung (*doxa*), jedoch etwas ›Dunkleres‹ als Wissenschaft (*epistēmē*). Zuvor – nämlich im Liniengleichnis – hat Platon ihre Erkenntnisweise als Verstandesgewissheit (*dianoia*) bezeichnet. Da dort dem obersten Linienabschnitt die höchste Erkenntnisstufe, die Vernunft Einsicht (*noēsis*), zugeordnet wird, welche hier das gesamte Gebiet des Denkbaren umfasst und demgegenüber der oberste Bereich als Wissenschaft oder Wissen (*epistēmē*, 533e) gekennzeichnet wird, zeigt sich, dass die philosophische Fachterminologie noch nicht endgültig fixiert ist, was ja zuvor bei den Erörterungen zum *Phaidon* deutlich wurde anhand der Verwechslung von wahrer Ursache und Mit-Ursache.³⁶

Was macht nun den Platonischen Philosophen als Dialektiker aus? Er operiert rein gedanklich (*logō*), ohne jede sinnliche Wahrnehmung

³⁶ Dadurch werden Gemeinsamkeiten der Platonischen Schriften mit den sog. »esoterischen« Texten des Aristoteles offenkundig, die nicht zur Veröffentlichung bestimmt waren, sondern eher Vorlesungsmanuskripte für den internen Gebrauch darstellen, so dass sich mögliche Inkonsistenzen auf die eigentümliche Textbeschaffenheit des *Corpus Aristotelicum* zurückführen lassen. Da die Vorlesungen häufig dieselben Grundthemen von unterschiedlichen Ausgangspunkten aus behandeln, kam es zu Überarbeitungen und Wiederholungen, aber auch zu Widersprüchen oder Unklarheiten. Denn eine letztgültige Abrundung fand nicht statt. Vgl. hierzu H. Flashar: »Aristoteles«. In: *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. Die Philosophie der Antike. Bd. 3. Basel 2004, 167–492, hier: 179–182, 238f.

und zielt darauf ab zu erkennen, was ein jedes selbst (*auton*) ist, bis er auch in Vernunft Einsicht (*nous*) erfasst hat, was das Gute selbst ist. Dann ist er am Ziel (*telos*) alles Erkennbaren, kann für ein jedes die Erklärung des Wesens (*logos tēs ousias hekastō*) angeben – also auch das Gute bestimmen (*dihorisasthai*), und zwar sogar dem Wesen nach (*kat' ousian*, 534c)³⁷ – und auf diese Weise sich selbst (*hautō*) und jedem Anderen (*allō*) darüber Rechenschaft ablegen. Alle anderen Künste und Verfahren beziehen sich entweder auf Vorstellungen oder Begierden der Menschen oder haben mit Hervorbringungen (*geneseis*), Zusammensetzungen (*syntheseis*) oder mit deren jeweiliger Pflege (*therapeia*) zu tun. Die Dialektik liegt wie ein Sims oder Gipfel (*thrinikos*, 534e) über den Kenntnissen (*mathēmata*). Denn keine andere Kenntnis kann auf sie noch gesetzt werden, sondern mit ihr kommen die Kenntnisse zu einem Ende (*telos*, 534e).³⁸ Nicht ohne Grund bezeichnet Sokrates die Dialektik im *Philebos* als »Göttergeschenk« (16c–17a).

Es kann festgehalten werden, dass sich im Zusammenhang mit der Bestimmung der Dialektik in *Politeia* VII erste Ansätze einer Einteilung der philosophischen Disziplinen, Künste und Kenntnisse finden, die Aristoteles in seiner *Metaphysik* weiterentwickelt hat. Denn bereits Platon unterscheidet Künste (*technai*), die sich auf Bedürfnisse und Hervorbringungen beziehen, Kenntnisse (*mathēmata*), d.h. mathematische Disziplinen, und die Dialektik als die einzige wahre phi-

³⁷ Demgegenüber vertritt C. J. de Vogel (*Rethinking Plato and Platonism*. Leiden 1986, 45–50) die These, das Wesen des Guten könne nicht erkannt werden, da es jenseits des Seins ist. – W. Wieland (*Platon und die Formen des Wissens* (s. Anm. 25), 48, 196f.) ist der Ansicht, dass die Idee des Guten zwar erkennbar sei, aber nur mit Hilfe von Vergleichen und Bildern, d. h. nur indirekt, nicht aber durch systematische Begriffsbildung; R. Robinson (*Plato's Earlier Dialectic*. Oxford 1953) geht davon aus, dass sie allein auf diskursivem Wege erkannt werde. Nur so lasse sich die Möglichkeit des Philosophenkönigtums aufrecht erhalten, das »zwar schwierig, aber nicht unmöglich« (502c) ist. Nach K. Oehler (*Die Lehre vom noetischen und dianoetischen Denken bei Platon und Aristoteles*. München 1962) wird die Idee des Guten unmittelbar durch intellektuelle Anschauung erfasst, die nicht von propositionaler Natur sei und für die Platon die Metapher des Schauens (*theasthai*) geprägt habe.

³⁸ W. Kersting (*Platons Staat* (s. Anm. 16), 223, 256) versteht die Dialektik als ein »Leuchtfeuer«, ein »unabschließbares Unternehmen«, so dass »letztbegründete Wissenserkenntnis nie erreicht« werden kann. Auch für R. Ferber (*Die Unwissenheit des Philosophen oder Warum hat Plato die »ungeschriebene Lehre« nicht geschrieben?* St. Augustin 1991, 21) ist das letzte Erkenntnisziel für den Menschen unerreichbar, was sich allerdings nur schwer mit jener Textstelle aus *Politeia* VII vereinbaren lässt.

losophische Wissenschaft. Allerdings werden wegen einer nicht immer adäquaten und bisweilen äquivok verwendeten, noch nicht begrifflich streng fixierten Terminologie die Kenntnisse gelegentlich entweder unter die Künste subsumiert oder sogar als Wissenschaften bezeichnet. Die Aufgliederung der Disziplinen erfolgt bei Platon im Rahmen der propädeutischen Fragestellung, ob jene dem Philosophen die Schau der Idee des Guten erleichtern und somit diese höchste Form des Erkennens vorbereiten und vorbilden (*propaideuein*, 536d) oder nicht. Ebenso ist deutlich geworden, dass Platons Überlegungen zur Dialektik als wahrer Wissenschaft und zum Selbst des Menschen nicht unverbunden nebeneinander stehen, sondern eng aufeinander bezogen sind, wenn man die Funktion der Ideen berücksichtigt. Der Mensch findet ja gerade dann seine Glückseligkeit und ist ganz bei sich selbst, wenn seine Seele oder sein wahres Selbst, das der Idee bzw. dem Unzusammengesetzten, Unvergänglichen und Unsichtbaren sehr verwandt ist, sich vom Körperlichen, Sinnlichen und Vergänglichen abwendet und jenem Unveränderlichen und Göttlichen zuwendet, den Ideen, auf die sich der sich um seine Seele sorgende Philosoph richtet, soweit und sooft es ihm möglich ist. In dieser Hinwendung zeigt sich das Streben des Menschen nach Gottähnlichkeit (*homoiosis theô*, *Theait.* 176b).

IV. Husserls Platon-Rezeption in seinen Freiburger Vorlesungen

Edmund Husserl hat Platon nicht nur wegen seiner Begründung der Philosophie als strenger Wissenschaft gerühmt, sondern auch wegen jener Verbindung von Ideenlehre bzw. Dialektik mit der Sorge des Philosophen um die Seele. Husserl bemerkt, dass sich »Platons Enthüllung der Ideen [...] am Selbstgespräch (Logos) der Seele mit sich selbst« orientiere.³⁹ Die umfangreichste zusammenhängende Auseinandersetzung mit Positionen aus der Geschichte der Philosophie enthält die *Kritische Ideengeschichte*, der Erste Teil der Vorlesungen über *Erste Philosophie*, die Husserl in Freiburg im WS 1923/24 gehalten hat.⁴⁰

³⁹ Edmund Husserl: »Einleitung zur dritten Fassung des *Encyclopaedia Britannica* Artikels«. In: *Phänomenologische Psychologie*. Vorlesungen Sommersemester 1925. Husserliana IX. Hrsg. von W. Biemel. Den Haag 1962, Beilage XXIX, 517–519, hier: 517.

⁴⁰ Diese Einschätzung stammt von R. Boehm (Einleitung des Herausgebers. In: E. Husserl: *Erste Philosophie* (1923/24). Erster Teil: *Kritische Ideengeschichte*. Husserliana VII. Den Haag 1956, XI–XXXIV, hier: XXVI). Vgl. dazu auch D. Henrich: »Über die Grund-

Dort handelt er vor dem Hintergrund seiner eigenen transzentalen Phänomenologie als einzige »echter« Wissenschaft von den bisherigen »Ersten Philosophien«⁴¹ und schätzt an Platon in explizitem Rekurs auf *Politeia* VII, dass er »die ihm historisch vorgegebenen Wissenschaften als bloße Vorstufen solcher echt rationalen Wissenschaften wertet« (Hua VII, 327) und »erst mit Platon die reinen Ideen: echte Erkenntnis, echte Theorie und Wissenschaft und – sie alle umspannend – echte Philosophie in das Bewusstsein der Menschheit traten«. Er sei deshalb der »Vater aller echten Wissenschaft« und »der Schöpfer des philosophischen Problems und der Wissenschaft von der Methode«. Seine Dialektik bezeichnet Husserl als »Anfang einer neuen Epoche« (Hua VII, 12 f.). Beide haben sich intensiv mit dem Eidos beschäftigt,⁴² wobei Husserl Platons Terminologie (*idea, eidos, methexis*) in seine Lehre vom Wesen aufgenommen hat, »aber rein gefasst und frei von allen metaphysischen Interpretationen«.⁴³ Dennoch wurde bald nach der Veröffentlichung der *Logischen Untersuchungen* (1900/1901) gegen Husserls Methode der Wesensschau, mit der er beansprucht, zu apriorischen Erkenntnissen zu gelangen, der »Platonismus«-Vorwurf erhoben⁴⁴, den er in der 2. Auflage (1913) jener Schrift entkräften

lagen von Husserls Kritik der philosophischen Tradition«. In: *Philosophische Rundschau* 6 (1958), 1–26. – Husserls ausführlichste Behandlung der griechischen Philosophie findet sich in der Freiburger Vorlesung vom WS 1919/20 »Einleitung in die Philosophie« (Archiv-Signatur: F I 40), die in Kürze erscheint (Husserliana Materialien IX. Hrsg. von H. Jacobs. Dordrecht 2010). Husserl röhmt Platon hier als »Entdecker der Idee« (Bl. 43a), weshalb dieser zugleich als »Entdecker des Apriori« gelte (Bl. 49b) und Husserl bei ihm »Keime der Logik« als »Vorahnung einer formalen Ontologie« (Bl. 6a) sieht: »In den Platonischen Untersuchungen liegt der Ursprung der allgemeinen Logik oder vielmehr der allgemeinen Wissenschaftstheorie« (Bl. 7a). »Überhaupt muss man sagen, dass Platon, in seiner Dialektik in alle Korrelationen des Wesens der Erkenntnis hineinforschend, schon ein deutliches Absehen zeigt auf eine universelle Wissenschaftstheorie. Darin lagen große Anstöße für die Zukunft.« (Bl. 90a).

⁴¹ Vgl. dazu die von L. Landgrebe angeregte Arbeit von A. Ponsetto: *Die Tradition in der Phänomenologie Husserls*. Meisenheim 1978, bes. 11–42, sowie D. Fonfara: »Zwischen Tradition und Innovation: Aristoteles' »doxographische« Methode – mit einem Ausblick auf Husserl«. In: *Metaphysik als Wissenschaft* (s. Anm. 3), 102–132, hier: 127–132.

⁴² Vgl. B. Hopkins: »Husserlian Transcendental and Eidetic Reductions and the Interpretation of Plato's Dialogues«. In: *Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter* 7 (2002), 81–114, bes. 84, 90f., 96f., 111–113.

⁴³ E. Husserl: *Erfahrung und Urteil* [1939]. Untersuchungen zur Genealogie der Logik. Redigiert und hrsg. von L. Landgrebe. Hamburg 1999, 411.

⁴⁴ Vgl. A. Lowit: »Pourquoi Husserl n'est pas platonicien«. In: *Les études philosophiques*

konnte.⁴⁵ So versteht Husserl in dem 1924 in Japan erschienenen 2. Kaizo-Artikel unter Wesensforschung »die reine und konsequente Übung der schon von Sokrates-Platon in die Wissenschaft eingeführte Methode der Ideenschau«, grenzt sich aber insofern deutlich von Platon ab, als er nicht beabsichtigte, »irgendwelche der philosophischen Interpretationen zu übernehmen«, d. h. sich »mit irgendwelchen (ob platonischen oder nachplatonischen) metaphysischen Erbteilen zu belasten, welche mit dem Begriff der Idee [...] historisch verhaftet sind«.⁴⁶

Trotz aller Hochschätzung Platons angesichts seiner Begründung der Philosophie als strenger Wissenschaft fällt Husserl das folgende abschließende Urteil: »So kam es, dass die antike Wissenschaft [...] bei all ihren bewunderungswerten Leistungen doch nur das Zustande brachte, was wir dogmatische Wissenschaft nennen und nur als eine Vorstufe echter philosophischer Wissenschaft statt ihrer selbst gelten lassen« (Hua VII, 56). Dogmatisch sind jene Leistungen der antiken Philosophie deswegen, weil »ihre Methoden und Theorien [...] nicht aus den letzten Ursprüngen in der transzendentalen Subjektivität geschöpft« waren (Hua VII, 183). Für Husserl ist die wahre und echte Erste Philosophie die »universale Wesenswissenschaft von der reinen

ques 9 (1954), 324–336; D. Souche-Dagues: »Le platonisme de Husserl«. In: *Analecta Husserliana* 3 (1974), 335–360; F. I. Kersten: »The Occasion and Novelty of Husserl's Phenomenology of Essence«. In: *Phenomenological Perspectives*. Hrsg. von P. J. Bossert. Den Haag 1975, 61–92, hier: 61–67, 90–92.

⁴⁵ E. Husserl: »Entwurf einer Vorrede zur zweiten Auflage der *Logischen Untersuchungen*«. In: *Tijdschrift voor Filosofie* 1 (1939), 106–133, 319–339, bes. 118–120, 131, ND in: ders.: *Logische Untersuchungen*. Ergänzungsband. Erster Teil: Entwürfe zur Umarbeitung der VI. *Untersuchung* und zur Vorrede für die Neuauflage der *Logischen Untersuchungen* (Sommer 1913). Hrsg. von U. Melle. Hua XX/1. Dordrecht 2002, 272–329, bes. 282–284.

⁴⁶ E. Husserl: »Die Methode der Wesensforschung« (1924). In: *Aufsätze und Vorträge* (1922–1937). Mit ergänzenden Texten hrsg. von Th. Nenon und H. R. Sepp. Hua XXVII. Dordrecht/Boston/London 1989, 13–20, hier: 13. – Ebenso wirft Husserl vor dem Hintergrund seiner eigenen, zwischen einem untersten, typischen Wesen und einem exakten Wesen unterscheidenden Lehre Platon vor, er reduziere »die Idee auf das allgemeine Wesen«, dies müsse »aber geschieden werden: [...] einerseits als typisch Allgemeines, andererseits als exakt Allgemeines« (Ms. A III 11, Bl. 26b–27a). – Analog kritisiert er Platon im Hinblick auf die Logik und den Erfahrungsbegriff: »Wie sehr Platon sich bemühte, in diesem radikalen Geiste eine Logik zu begründen, zu den notwendigen Anfängen und Methoden drang er nicht durch. [...] Platon sieht, dass Erfahrung immerfort bloß *doxa* ist, das ist sie in der Tat – als immerfort unerfüllte Intention.« (Hua VII, 56, 323).

Subjektivität, [...] eine eidetische Wissenschaft vom *ego cogito*« (Hua VII, 140), die Wissenschaft von der transzendentalen Subjektivität, die er im Zweiten Teil der Vorlesungen über *Erste Philosophie* im Rahmen seiner eigenen »Theorie der phänomenologischen Reduktion« entfaltet (Hua VIII, 44–131). Husserls Erste Philosophie, die auf universale Erkenntnis geht und sich daher von den positiven Wissenschaften, den Tatsachenwissenschaften, abgrenzt, bleibt aber auf die zuvor kritisierten Ansichten der Tradition bezogen, die trotz einiger vielversprechender Ansätze nicht zu dieser »echten« Ersten Philosophie gelangt seien (vgl. Hua VIII, 248–250).

Wenn man die von Husserl herausgestellte Begründung der Philosophie als strenger Wissenschaft durch Platon im Sinne einer Metaphysik versteht, so ist diese Wissenschaft für Husserl nicht unmöglich.⁴⁷ Allerdings hat sie ihre Vorrangstellung als erste aller Wissenschaften an die transzendentale Phänomenologie abgetreten als die »Wissenschaft von der Methode überhaupt, von der Erkenntnis überhaupt, [...] in der sich alle apriorischen Wissenschaften [...] als entfaltete Verzweigungen ergeben« (Hua VIII, 249). Deshalb kann »eine solche (wie immer zu verstehende) Metaphysik, wenn sie wirklich Wissenschaft vom Letzten und wirklich absolut gegründete Wissenschaft sein soll«, nach Husserl keine Grundlegungsfunktion mehr beanspruchen, da sie noch »der Wissenschaft von der transzendentalen Subjektivität bedarf« (Hua VII, 70).⁴⁸

⁴⁷ Vgl. hierzu K. Mertens: *Zwischen Letztbegründung und Skepsis*. Kritische Untersuchungen zum Selbstverständnis der transzendentalen Phänomenologie Edmund Husserls. Freiburg/München 1996, 26, Anm. 10.

⁴⁸ Vgl. K. Funke: »Transzendentale Phänomenologie als Erste Philosophie«. In: *Studium generalia* 11 (1958), 564–582, 632–646; L. Lugarini: »L'idea della 'filosofia prima' e la sua genesi storico ideale in Husserl«. In: *aut aut* 54 (1959), 377–392; J. Allen: »What is Husserl's First Philosophy«. In: *Philosophy and Phenomenological Research* 42 (1981/82), 610–620; L. Landgrebe: »Phenomenology and Metaphysics«. In: *Philosophy and Phenomenological Research* 10 (1949/50), 197–205; K. Hartmann: »Metaphysics in Husserlian Phenomenology«. In: *Journal of the British Society for Phenomenology* 16 (1985), 279–293.

Im Verborgenen des Geistes: »abditum mentis« bei Augustinus und Meister Eckhart

Andreas Speer (Köln)

Der Philosoph ist der Freund des Begriffs, er erliegt der Macht des Begriffs. Das bedeutet, dass die Philosophie nicht eine bloße Kunst der Bildung, Erfindung oder Herstellung der Begriffe ist, denn die Begriffe sind nicht notwendig Formen, Fundstücke, Produkte. Im strengen Sinn ist die Philosophie die Disziplin, die in der Erschaffung der Begriffe besteht.¹

In diesem Beitrag verfolgen wir die Erschaffung eines Begriffs, der eine beachtliche begriffsgeschichtliche Spur hinterlassen hat – bis hin zu Hölderlins Rede vom »Gott in uns« im *Hyperion* und dem jeder Reflexion vorgängigen »Seyn«.² Diese Erschaffung ist nicht ein einmaliges Ereignis, vielmehr ein Prozess, den wir an zwei entscheidenden Stationen aufsuchen: bei Augustinus und bei Meister Eckhart. Mit dieser Entscheidung verbindet sich eine These bezüglich der Genese des Begriffs »abditum mentis«, der nicht sogleich seine wirkungsgeschichtlich so mächtige terminologische Präsenz besitzt.³ Diese wird vielmehr in einem zweiten Schritt »erschaffen«. Doch auch das ist nicht das Ende. Denn die Erschaffung ist niemals abgeschlossen, sofern sie die Sache der Philosophie ist.

¹ G. Deleuze/F. Guattari: *Was ist Philosophie?* Frankfurt a. M. 2000, 9 (frz.: *Qu'est-ce que la philosophie?* Paris 1991).

² Cf. *Hyperion* I, 10. Hierzu D. Henrich: »Hölderlin über Urteil und Sein«. In: *Hölderlin-Jahrbuch* 1965/66, 73–96. Zur Wirkungsgeschichte siehe auch die Einleitung von J. Kreuzer (cf. *infra* Anm. 6), LI-LXVII, bes. LXIII-LXVII.

³ Die wirkungsgeschichtliche Genese zwischen Augustinus und Meister Eckhart habe ich in einer ausführlicheren Fassung dieses Beitrages dargestellt: »*Abditum mentis*«. in: *Per scrutinationem philosophicam*. Neue Perspektiven der mittelalterlichen Forschung. Loris Sturlese zum 60. Geburtstag gewidmet. Hrsg. von A. Beccarisi/R. Imbach/P. Porro (CPTMA, Beihefte, 4). Hamburg 2008, 447–474, bes. 454–460.

I. Augustinus

Hinc admonemur esse nobis in abdito mentis quarundam rerum quasdam notitias, et tunc quodam modo procedere in medium atque in conspectu mentis uelut apertius constitui quando cogitantur.⁴

So werden wir darauf hingewiesen, dass wir im Verborgenen des Geistes bestimmte Kenntnisse von bestimmten Dingen haben und dass diese dann auf bestimmte Weise in die Mitte treten und im Blickfeld des Geistes sich gleichsam offenkundiger formieren, wann immer sie gedacht werden.

Dieses Zitat aus dem vierzehnten Buch von *De Trinitate* ist die einzige Belegstelle für den Begriff »abditum mentis«, der als Inbegriff der augustinischen Noetik gilt und als Schlüsselbegriff einer – um mit Alois Haas zu sprechen – intellektuellen Introversionsmystik, die sich in Form einer als Selbsterkenntnis gekennzeichneten höchsten Form der Erkenntnistätigkeit realisiert.⁵ Johann Kreuzer spricht gar von einer »Entdeckung von Augustinus mit enormer Ausstrahlungskraft, die (insbesondere über Meister Eckhart und Tauler) zum ›Grund im Bewußtsein‹ mutiert – eine der nach Begriff und Sache prägenden Formeln in der Diskussion des Deutschen Idealismus im Gespräch zwischen Schelling, Hegel und Hölderlin).⁶ Konsequent übersetzt Kreuzer im Lichte dieser Wirkungsgeschichte »in abdito mentis« auch substantivisch mit »in dem Verborgenen des Geistes«.⁷

Doch vor einem Blick in die Wirkungsgeschichte soll die nüchterne Analyse des überraschenden Befundes stehen, den unsere erste Beobachtung ergeben hat. Es überrascht nicht nur die Tatsache eines singulären Zeugnisses, sondern genaugenommen auch das Zitat selbst, denn

⁴ Augustinus: *De Trinitate* XIV 7 9; ed. W. J. Mountain/F. Glorie. Turnhout 1968 (CCSL 50A), 433,19–22.

⁵ A. M. Haas: *Nim din selbes war*. Studien zur Lehre von der Selbsterkenntnis bei Meister Eckhart, Johannes Tauler und Heinrich Seuse. Fribourg 1971 (Dokimion, 3), 15 sqq.; R. Guerizoli: *Die Verinnerlichung des Göttlichen*. Eine Studie über den Gottesgeburtsszyklus und die Armutspredigt Meister Eckharts. Leiden/Boston 2006 (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 88), 11 sqq.

⁶ So J. Kreuzer in seinem Kommentar zu dieser Stelle in der von ihm besorgten dt.-lat. Studienausgabe: Aurelius Augustinus: *De trinitate*. Hamburg 2001 (PhB 523), 405, Anm. 76); siehe auch die Einleitung, LIX sqq. Dieser Übersetzung folge ich in aller Regel, behalte mir aber, wie etwa in der Übersetzung des einleitenden Satzes, Abweichungen vor.

⁷ Augustinus: *De trinitate*, hrsg. von J. Kreuzer, 201.

dieses kommt reichlich unspezifisch daher. Die Phrase »in abdito mentis« erscheint noch recht blass und weit davon entfernt, terminologisch stabil und einschlägig zu sein. Das zeigt auch der Vergleich mit den beiden anderen Belegstellen im augustinischen Oeuvre, in denen »abditum« in einem syntaktischen Zusammenhang mit »mens« auftritt.

Sicut autem aliquid invenire potuimus, quo manifestum esset nobis [...]: sic in universa creatura occultis atque abditis sinibus, quos nec oculorum nec mentis acie penetramus, novit quemadmodum malis Deus bene utatur, ut in omnibus quae nascuntur et administrantur in mundo, voluntas omnipotentis impleatur.⁸

Quamquam et illi qui catholici ex hac uita emigrarunt et aliquid litterarum christianarum posteris reliquerunt, in quibusdam locis opusculorum suorum, uel non intellecti, uel sicuti est humana infirmitas, minus ualentes acie mentis abditiora penetrare, et ueri similitudine aberrantes a ueritate, praesumtoribus et audacibus fuerunt occasio ad aliquam haeresim moliendam atque gignendam.⁹

Der vorliegende Befund weist nicht nur eine gegenüber der Passage aus *De Trinitate* XIV 7 9 unterschiedliche Semantik auf, sondern verweist auch auf einen, wie wir im folgenden sehen werden, gänzlich anderen Zusammenhang, der mit einem anderen augustinischen Schlüsselbegriff verbunden ist. Denn genaugenommen geht es in den beiden Belegstellen aus *Sermo* 214 und aus *De catechizandis rudibus* um den Begriff der »acies mentis«, der anders als »abditum mentis« bereits terminologisch gefestigt ist. Dies wird sowohl durch die Anzahl wie auch durch die systematische Konsistenz der zahlreichen Belegstellen bei Augustinus bestätigt.¹⁰

Demgegenüber bleibt auch auf den zweiten Blick der eingangs genannte und zudem alleinige Fundplatz von »abditum mentis« seltsam unbestimmt. Man hat den Eindruck einer eher beiläufigen Bemerkung, erst recht wenn man sich die rhetorisch geschliffene Sprache

⁸ Augustinus: *Sermo* 214, n. 3, PL 38, 1067.

⁹ Augustinus: *De catechizandis rudibus* VIII 12 6; ed. I. B. Bauer. Turnhout 1969 (CCSL 46), 134,36–42.

¹⁰ Die Stichwortsuche im CLCLT weist allein über sechzig einschlägige Stellen zu »acies mentis« im Werk Augustins auf, belegt jedoch auch, dass dieser Begriff bereits eine Vorgeschichte im römischen Stoizismus besitzt – insbesondere Cicero ist hier terminologisch einschlägig – und von dort ausgehend in der frühen lateinischen Patriistik bei Tertullian, Laktanz, Ambrosius, dem Ambrosiaster und der Origenesübersetzung Rufins bezeugt ist.

Augustins vor Augen hält. Bei Lichte besehen bezeichnet »in abdito mentis« – anders als »acies mentis« – keine Instanz der »mens« (auch nicht im Sinne einer »memoria principalis«¹¹), sondern eine besondere Weise der Präsenz bestimmter Kenntnisse »in mente«. Genau betrachtet ist in der eingangs zitierten Passage die Rede von bestimmten Kenntnissen (*quasdam notitias*), die wir im Verborgenen, d. h. unbemerkt besitzen. Man könnte also auch übersetzen: »So werden wir darauf hingewiesen, dass wir unbemerkt in unserem Geist (*in abdito mentis*) bestimmte Kenntnisse von bestimmten Dingen haben ...«.

Dieser erste Eindruck wird auch durch den unmittelbaren Kontext von *De Trinitate* XIV 7 9 bestätigt. Das einleitende »hinc admonemur« bezieht sich auf ein vorausgehendes Beispiel, das Augustinus einführt, um das Verhältnis von *cogitatio* und *notitia* in ihrem Verhältnis zu *intellectus* und *memoria* zu verdeutlichen. Damit greift er das große Thema des zehnten Buches von *De Trinitate* wieder auf, in dem Augustinus das Sich-nicht-Kennen (*non se nosse*) vom Sich-nicht-Denken (*non se cogitare*) unterschieden hatte.¹² Zugleich stellt er die Frage, wie der Geist sich selbst suchen und finden könne, wenn er doch, während er versucht, sich allein zu denken, immer wieder Gefahr läuft, sich für das zu halten, ohne das er sich nicht denken kann: die Bilder der wahrgenommenen Dinge, die – so Augustinus – »durch den Klebstoff der Liebe (*glutino amoris*) auf erstaunliche Weise mit ihm zusammenhängen«.¹³

Im vierzehnten Buch nun geht es Augustinus nicht mehr um das Problem der mangelnden Epoché des Geistes in bezug auf die Erkenntnisinhalte, sondern um die Frage, »wieso die Einsicht (*cogitatio*) zum Denken (*intellectus*) gehört, die Kenntnis (*notitia*) einer Sache hingegen, die der Geist besitzt, auch wenn er nicht an die Sache denkt, sich bloß auf die Erinnerung (*memoria*) erstreckt«.¹⁴ Die Beantwortung der

¹¹ So J. Kreuzer in seiner Einleitung (cf. Anm. 6), XLII.

¹² Augustinus: *De Trinitate* X 5 7; ed. Mountain/Glorie (cf. Anm. 4), 321,20–26.

¹³ Augustinus: *De Trinitate* X 8 11; ed. Mountain/Glorie, 324,4–9: »Sed quia in his est quae cum amore cogitat, sensibilibus autem, id est corporalibus, cum amore assuefacta est, non ualeat sine imaginibus eorum esse in semetipsa. Hinc ei oboritur erroris dedecus dum rerum sensarum imagines secertere a se non potest ut se solam uideat; cohaeserunt enim mirabiliter glutino amoris.« – Cf. *De Trinitate* X 6 8; ed. Mountain/Glorie, 321,1–2: »Errat autem mens cum se istis imaginibus tanto amore coniungit ut etiam se esse aliquid huiusmodi existimet.«

¹⁴ Augustinus: *De Trinitate* XIV 6 9; ed. Mountain/Glorie, 432,55–61: »Sed quoniam mentem semper sui meminisse semperque se ipsam intellegere et amare, quamuis non

Frage geht von der Unterscheidung aus, »dass es etwas anderes sei, eine Sache nicht zu kennen (*non nosse*), etwas anderes an sie nicht zu denken (*non cogitare*)«. Denn es könne sehr wohl geschehen, »dass der Mensch etwas wisse, woran er nicht denkt, wenn er nämlich an etwas anderes und nicht an dieses denkt«.¹⁵ Augustinus führt das Beispiel eines in zwei oder mehreren Wissensgebieten Bewanderten an, der, wenn er nur an eines von diesen denkt, dennoch auch das andere oder die anderen kennt, selbst wenn er nicht aktuell an sie denkt, so wie der Musiker, der sich gerade der Geometrie zuwendet, nicht aufhört, Musiker zu sein. Mit vollem Recht, so Augustinus, sagen wir daher:

Der, den du jetzt über die Geometrie sich unterhalten siehst, ist auch ein vollendet Musiker; denn er erinnert sich (*meminit*) auch dieser Disziplin, er sieht sie ein (*intelligit*) und liebt sie (*diligat*); aber wenngleich er sie kennt und liebt, so denkt er doch jetzt nicht daran, weil er an die Geometrie denkt, über die er sich unterhält.¹⁶

An dieser Stelle nun folgt die eingangs zitierte Passage über die »im Verborgenen des Geistes« (*in abdito mentis*) vorhandenen Kenntnisse (*notitias*), die dann »auf bestimmte Art in die Mitte treten und im Blickfeld des Geistes sich gleichsam offenkundiger formieren, wenn man an sie denkt«.¹⁷ Dann nämlich, so fährt Augustinus fort, »findet der Geist, dass er sich erinnerte, einsah und liebte, woran er nicht dachte, als er an etwas anderes dachte«.¹⁸ Und Augustinus spitzt das Gedankenexperiment noch weiter zu: Was ist, wenn wir an etwas lange nicht

semper se cogitare discretam ab eis quae non sunt quod ipsa est, circa eiusdem libri decimi finem diximus, quaerendum est quonam modo ad cogitationem pertineat intellectus, notitia uero cuiusque rei quae inest menti etiam quando non de ipsa cogitatur ad solam dicatur memoriam pertinere.«

¹⁵ Augustinus: *De Trinitate* XIV 7 9; ed. Mountain/Glorie, 433,1–6: »Quapropter diligentius illud consideremus exemplum quod adhibuimus ubi ostenderetur aliud esse rem quamque non nosse, aliud non cogitare, fierique posse ut nouerit homo aliquid quod non cogitat quando aliunde, non inde cogitat. Duarum ergo uel plurium disciplinarum peritus quando unam cogitat, aliam uel alias etiam si non cogitat nouit tamen.«

¹⁶ Augustinus: *De Trinitate* XIV 7 9; ed. Mountain/Glorie, 433,14–18: »Rectissime uero dicimus: »Iste quem perspicis de geometrica disputantem etiam perfectus est musicus. Nam et meminit eius disciplinae et intellegit et diligit eam, sed quamuis eam nouerit et amet, nunc illam non cogitat quoniam geometricam de qua disputat cogitat.«

¹⁷ Cf. supra Anm. 2.

¹⁸ Augustinus: *De Trinitate* XIV 7 9; ed. Mountain/Glorie, 433,22–434,24: »tunc enim se ipsa mens et meminisse et intellegere et amare inuenit etiam unde non cogitabat quando aliunde cogitabat.«

denken und nur auf besondere Ermahnung hin überhaupt daran zu denken vermögen? Wie können wir dann sagen, nicht zu wissen, dass wir wissen? So sagt denn auch derjenige, der einen anderen erinnert, demjenigen, den er erinnert:

Du weißt dies, aber du weißt nicht, dass du es weißt; ich will dich erinnern, und du wirst finden, dass du weißt, wovon du glaubtest, es nicht zu wissen.¹⁹

Als Beispiel hierfür nennt Augustinus wissenschaftliche Werke (*litterae*), »die über solche Dinge geschrieben sind, deren Wahrheit der Leser unter Führung der Vernunft (*duce ratione*) findet«, deren Evidenz also nicht auf einer Geschichte (*historia*) und somit allein auf der Glaubwürdigkeit des Autors beruht, sondern bei sich selbst (*apud se*) oder im Geist unter Führung der Wahrheit (*in ipsa mentis duce veritate*) gefunden wird.²⁰ Augustins Beispiel bestätigt also unsere bisherige nicht-essentialistische Auslegung von »in abdito mentis« als eines bestimmten mentalen Zustandes, der zur mentalen Struktur des menschlichen Geistes gehört, der nicht alles, was er weiß, zugleich in gleicher Weise aktuell wissen kann. Hierzu bedarf es eines Zusammenspiels von Erinnerung und Wissen, die intentional durch einen willentlichen Akt, den Augustinus als Liebe bezeichnet, verbunden werden. Wer jedoch auch auf eine Ermahnung oder Erinnerung hin die Wahrheit nicht zu sehen vermag, der, so Augustinus, »ist in großer Blindheit des Herzens zu tief in die Finsternisse der Unwissenheit hinabgetaucht und bedarf einer wunderbaren göttlichen Hilfe, um zur wahren Weisheit zu gelangen.«²¹

Doch dann gibt Augustinus seiner Auslegung eine interessante Wendung. Denn es geht ihm nicht um ein Wissen von etwas und ein sich Erinnern an etwas – man könnte sagen an etwas Äußerem –, sondern es geht Augustinus um das innere Erinnern (*interior memoria*) des Geistes selbst, durch das er sich seiner erinnert, und um die innere

¹⁹ Augustinus: *De Trinitate* XIV 7 9; ed. Mountain/Glorie, 434,26–29: »Denique recte ab eo qui commemorat ei quem commemorat dicitur: »Scis hoc sed scire te nescis; commemorabo et inuenies te scientem quod te nescire putaueras.«.

²⁰ Augustinus: *De Trinitate* XIV 7 9; ed. Mountain/Glorie, 434,29–33: »Id agunt et litterae quae de his rebus conscriptae sunt, quas res duce ratione ueras esse inuenit lector, non quas ueras esse credit ei qui scripsit sicut legitur historia, sed quas ueras esse etiam ipse inuenit siue apud se siue in ipsa mentis duce urerit.«

²¹ Augustinus: *De Trinitate* XIV 7 9; ed. Mountain/Glorie, 434,33–36: »Qui uero nec admonitus ualeat ista contueri magna caecitate cordis tenebris ignorantiae demersus est altius, et mirabiliore diuina ope indiget ut possit ad ueram sapientiam peruenire.«

Einsicht (*intelligentia interior*), durch die er sich einsieht, und um den inneren Willen (*voluntas interior*), durch den er sich liebt. In diesem Sinne wollte er das Beispiel verstanden wissen und durch dieses zeigen, »wieso von dem, was in der Erinnerung erhalten ist, die Sehkraft des sich Erinnernden geformt wird und wieso, wenn der Mensch denkt, etwas Derartiges erzeugt wird, wie es in ihm war, als er es vor dem Denken erinnerte«.²²

Die drei Momente *memoria* – *intelligentia* – *voluntas* drücken also nicht nur auf Äußeres bezogene, sondern auch, ja vorrangig innere Prozesse der Seele aus, welche ihr Gewissheit ihrer selbst verleihen. Sie sind – als Abbild des göttlichen Geistes, ja der Trinität selbst – vollständig aufeinander bezogene Prozesse ein und derselben *mens*. Dadurch kann sich diese selbst zum Gegenstand einer Erkenntnis machen und sich bewusst auf den Weg der Selbstreflexion begeben. Unabhängig davon, ob sie zur Selbstreflexion kommt oder nicht, weiß sie jederzeit von sich selbst, da zu ihrem Wesen eine Erinnerung ihrer selbst und eine Einsicht ihrer selbst (*memoria sui et intelligentia sui*) gehört.²³

Von dieser Selbsterkenntnis spricht Augustinus im zehnten Buch von *De Trinitate*. Eine wundersame Frage (*mirabilis quaestio*) sei dies, wie der Geist sich selbst sucht und findet, wohin er sich bei seiner Suche wendet und wohin er schließlich gelangt. »Denn was ist so sehr im Geist wie der Geist selbst?«²⁴ Vom Klebstoff der Liebe, der den Geist auf erstaunliche Weise an die Bilder bindet, war bereits die Rede.²⁵ Und so formuliert Augustinus eine – auch wirkungsgeschichtlich – folgenreiche hermeneutische Regel:

²² Augustinus: *De Trinitate* XIV 7 10; ed. Mountain/Glorie, 434,37–45: »Propter hoc itaque uolui de cogitatione adhibere qualemcumque documentum quo posset ostendi quomodo ex his quae memoria continentur recordantis acies informetur et tale aliquid lignatur ubi homo cogitat quale in illo erat ubi ante cogitationem meminerat, quia facilius dinoscitur quod tempore accedit et ubi parens prolem spatio temporis antecedit. Nam si nos referamus ad interiorem mentis memoriam qua sui meminit et interiorem intelligentiam qua se intellegit et interiorem uoluntatem qua se diligit«.

²³ Augustinus: *De Trinitate* X 12 19; ed. Mountain/Glorie, 332,1–17; cf. auch *De Trinitate* XIV 7 10; ed. Mountain/Glorie, 434,37–435,52.

²⁴ Augustinus: *De Trinitate* X 8 11; ed. Mountain/Glorie, 324,1–3: »Ergo se ipsam quemadmodum quaerat et inueniat, mirabilis quaestio est quo tendat ut quaerat aut quo ueniat ut inueniat. Quid enim tam in mente quam mens est?«

²⁵ Cf. supra Anm. 13.

Wenn er [der menschliche Geist] also angehalten wird, sich selbst zu erkennen, so soll er sich nicht suchen, als ob er sich selbst weggenommen worden wäre, sondern er soll das wegnehmen, was er sich hinzufügte. Er ist nämlich innerlicher nicht nur als das Sinnliche, das offenkundig draußen ist, sondern auch als dessen Bilder, die in einem bestimmten Teil der Seele sind, den auch die Tiere haben, wenngleich sie keine Einsicht haben, die eine Eigentümlichkeit des Geistes ist. [...] Der Geist erkenne sich also selbst und suche sich nicht wie einen Abwesenden, sondern richte die Aufmerksamkeit seines Willens, die über andere Dinge dahinschweife, auf sich selbst und denke sich selbst. So wird er sehen, dass er niemals sich nicht liebte, niemals sich nicht kannte.²⁶

Auch hier ist nicht von einer Instanz die Rede – weder im Sinne eines verborgenen göttlichen Grundes oder eines »inneren Wortes« (*verbum intimum*) noch im Sinne eines »apex mentis«, eines »Höchsten der Seele«, das auf ein ursprüngliches, leitendes Prinzip des gesamten Seelenlebens, auf den »Hauptteil der menschlichen Seele« (*principale mentis humanae*)²⁷ verweist, in dem die Seele Gottes aufnahmefähig ist und erst aus diesem Grund in sich selbst ein Bild Gottes finden kann. Augustinus scheint vielmehr offenzulassen, wie jenes Vermögen des inneren Menschen (*hominis interioris potentia*)²⁸ näher zu bestimmen ist – eine ideale Situation für eine facettenreiche Rezeptionsgeschichte, wie wir von anderen Beispielen wissen. Dass es zu einer solchen bedeitungsgeladenen Folgelektüre überhaupt kommen kann, dafür finden sich bei Augustinus selbst – so haben wir zu zeigen versucht – bereits eine Reihe von Anhaltspunkten, die es späteren Lesern ermöglichen, das Motiv des »abditum mentis« mit zentralen augustinischen Lehrstücken zu verknüpfen. Hierzu zählen etwa die Lehre vom inneren

²⁶ Augustinus: *De Trinitate* X 8 11; ed. Mountain/Glorie, 324,11–325,25: »Cum igitur ei praecipitur ut se ipsam cognoscat, non se tamquam sibi detracta sit quaerat, sed id quod sibi addidit detrahatur. Interior est enim ipsa non solum quam ista sensibilia quae manifeste foris sunt, sed etiam quam imagines eorum quae in parte quadam sunt animae quam habent et bestiae, quamuis intellegentia careant, quae mentis est propria. [...] Cognoscat ergo semetipsam, nec quasi absentem se quaerat, sed intentionem voluntatis qua per alia uagabatur statut in se ipsa et se cogitet. Ita uidebit quod numquam se non amauerit, numquam nescierit.«

²⁷ Augustinus: *De Trinitate* XIV 8 11; ed. Mountain/Glorie, 435,2. Die Rede vom »principale mentis humanae« steht in der begriffsgeschichtlichen Tradition des »Hegemonikon«. Siehe hierzu T. Kobusch, Art. »Hegemonikon«. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. III. Basel 1974, 1030–1031; siehe auch E. von Ivánka: *Plato Christianus*. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter. Einsiedeln 1964, 196–199.

²⁸ Augustinus: *De Trinitate* XIV 7 10; ed. Mountain/Glorie, 435,61.

Menschen und der im inneren Menschen wohnenden Wahrheit, zu der man nur durch eine Einkehr in sich selbst zu gelangen vermag. Diese Lehre hat in dem Adagium: »noli foras ire, in te ipsum redi; in interiore homine habitat veritas« aus dem 39. Kapitel von *De vera religione* wohl seine wirkmächtigste Formulierung gefunden.²⁹ In diesen Zusammenhang gehört auch das Motiv des »deus interior intimo meo« aus dem dritten Buch der *Confessiones*³⁰.

II. Meister Eckhart

Erst bei Meister Eckhart kann der Sprachgebrauch von »abditum mentis« als nicht mehr episodisch oder beiläufig bezeichnet werden. Vorausgegangen war eine Diskussion im Milieu Pariser Magister und im Kreis deutscher Dominikaner, vor allem bei Heinrich von Gent und Dietrich von Freiberg.³¹ Nicht nur die Anzahl der Belegstellen sticht hervor,³²

²⁹ Augustinus: *De vera religione* XXXIX 72; ed. K.-D. Daur. Turnhout 1962 (CCSL 32), 234,12; cf. Augustinus: *De Trinitate* XIV 7 10; ed. W. J. Mountain/F. Glorie, 434,43–48.

³⁰ Augustinus: *Confessiones* III 6 11; ed. L. Verheijen. Turnhout 1981 (CCSL 27), 33,57–58.

³¹ Cf. Heinrich von Gent, *Quodlibet* IX, qu. 15: »Utrum in nobis sit aliquod intelligere abditum?«, ed. R. Macken (Henrici de Gandavo opera omnia XIII), Leuven 1983, 258–269; Dietrich von Freiberg, *Tractatus de visione beatifica*, ed. B. Mojsisch (Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi II,1), Hamburg 1977, 13–124, bes. 13–22.

³² Cf. Magister Eckhardus: *Liber parabolorum Genesis* n. 217; LW I, 694,9–11: »Propter quod etiam Plato ponebat scientias animae concreatas, per studium vero et exercitium sensuum ex mentis abdito ad aciem intelligentiae revocari ...«. – *Super Eccl.* n. 27; LW II, 255,5–6: »Augustinus docet quod in abdito mentis potentiae animae semper sunt in actibus suis.« – In *Sap.* n. 95; LW II, 429,2–4: »item quod ipse Augustinus docet quod in abdito mentis semper lucet, quamvis lateat, lumen divinum.« – In *Ioh.* n. 267; LW III, 223,6–7: »Et Augustinus dicit quod praesentiam dei et trinitatis in abdito mentis non percipit, qui foris est ...«. – In *Ioh.* n. 320; LW III, 268,6–9: »indicat animae, ubi lucet, fulget lux divina, sapit, dulcescit suavitas divina, scaturit fons divinae largitatis: in intimo et abdito animae, ut docet Augustinus super illud infra quarto: »fiet in eo fons aquae salientis in vitam aeternam«. – In *Ioh.* n. 581; LW III, 508,11–12: »Septimo ait: »in me« ad denotandum quod deus ipse illabitur essentiae animae. Iterum etiam ipse manet in abditis, intimis et supremis ipsius animae.« – In *Ioh.* n. 679; LW III, 593,3–4: »Dicitur autem »vita aeterna«, quia secundum Augustinum De trinitate in abdito mentis anima semper meminit, semper intelligit, semper amat ...«. – *Sermo* IX n. 98; LW IV, 93,5–6: »Secundo nota quomodo gratia est supra omnem naturam, supra opus, supra potentias intellectivas, in abdito animae, ubi solus deus illabitur.« – *Sermo* XLVII, 1 n. 488; LW IV, 403,13–14: »ab intus, id est intus in abdito mentis vel cordis.« – *Sermo* LII n. 523; LW IV, 438,2–5: »Ergo »induimini«, quia ad intima dei pertingit verbum in principio, in

sondern auch deren Prominenz sowie die Bewusstheit, mit der Eckhart auf dieses Motiv zurückgreift und in seinen deutschen Predigten, indem er sich immer wieder um eine angemessene Übertragung in die mittelhochdeutsche Volkssprache bemüht, dessen evokative Kraft entdeckt.³³ In dieser begrifflichen Anstrengung Eckharts kommen die maßgeblichen begriffsgeschichtlich belegbaren Traditionen zusammen, jedoch nicht nach Art einer bloßen Kompilation. Vielmehr rückt das »abditum mentis« in den Mittelpunkt der psychologischen und intellekttheoretischen Konzeptionen insbesondere im Kontext der Innerlichkeitsthematik, die in der Frage der Gotteserkenntnis ihren Ernstfall besitzt. Hierbei werden der überlieferte Sprachgebrauch von »abditum mentis« und die damit verbundenen Lehrstücke spekulativ durchdrungen, transformiert und somit auf neue Weise auf den Begriff gebracht.³⁴ Dies möchte ich an drei Stationen deutlich machen, die ihren Ausgangspunkt im *Sapientia*-Kommentar, dem Gottesgeburtszyklus und der sogenannten Armutspredigt besitzen.

1.

Beginnen möchte ich mit einem Blick in das siebte Kapitel des *Sapientia*-Kommentars. Hier wird zugleich erkennbar, wie Eckhart die verschiedenen augustinischen Lemmata miteinander ins Spiel bringt, um dann zu einer ersten systematischen Deutung des »abditum mentis« zu gelangen.

Die Auslegung des Bibelspruchs aus dem siebten Kapitel des Buches der Weisheit (*Sap.* 7, 7): »Optavi, et datus est mihi sensus, et in-

patre, »in sinu patris«, in ipso fonte suo, in abdito et intimo sui, scilicet intellectu, in simplicitate ubi se toto reddit super se totum.«

³³ A. M. Haas: *Nim din selbes war* (cf. Anm. 5), 32 nennt unter Verweis auf Predigt 9 *Quasi stella matutina* (DW I, 142–158) *huote, lieht, vünkeln* oder *bürgeln* in der *sèle*; zu nennen ist insbesondere die vor allem im Gottesgeburtszyklus gebräuchliche Formel vom *grunde der sèle*.

³⁴ Ich möchte mich im folgenden streng auf das augustinische Lemma, so wie es Eckhart terminologisch verwendet, beschränken, und gehe daher auf die Überlegungen Loris Sturleses zum »intellektuellen Seelengrund« nicht ein. Eine solche vergleichende Untersuchung wäre sicherlich lohnend. Siehe hierzu L. Sturles: »Seele und intellektueller Seelengrund auf Deutsch und Latein. Eine Lektüre von Predigt 17 Quint«. In: id.: *Homo divinus. Philosophische Projekte in Deutschland zwischen Meister Eckhart und Heinrich Seuse*, Stuttgart 2007, 61–77.

vocavi, et venit in me spiritus sapientiae« ist um die beiden exklamatorischen Verben »optavi« und »invocavi« fokussiert, die nach Art des *litteram punctare* zu Schlüsselbegriffen der Auslegung werden. Diese Auslegungsarchitektur umfasst auch die beiden folgenden Verse *Sap.* 7, 8: »Divitias nihil dixi in comparatione illius«, und *Sap.* 7, 10: »Inextinguibile est lumen illius«.³⁵ Für unseren Zusammenhang von Interesse ist die zweite Auslegung, die mit dem berühmten Augustinus-Zitat aus dem 39. Kapitel von *De vera religione* beginnt: »noli foras ire, in te ipsum redi, in interiori homine habitat veritas«. Im Mittelpunkt der Auslegung steht das »venit in me«, das Eckhart unter Verweis auf *Ioh.* 1, 11: »secundum unam expositionem: »in propria venit« als »in propria« deutet. Dieser Hinweis ist zugleich als ein expliziter Verweis auf die Auslegung dieses Bibelwortes zu verstehen und als eine Einladung an den eifrigen Leser, diesem Verweis im *Johannes-Kommentar* nachzugehen.³⁶ Eine zweite Auslegung des »in propria« verbindet Eckhart mit dem Wort vom »inneren Menschen« aus dem Augustin-Zitat und bezieht dieses auf die »vires intellectuales interiores«, auf die inneren Verstandeskräfte.³⁷ Die inneren Verstandeskräfte des Menschen, so können wir weiter lesen, haben nichts mit dem Teil unserer Natur gemein, den wir mit den Tieren teilen, denn man finde die Weisheit bekanntlich nicht im Viehstall und im Mist.³⁸ Für diesen Glanz nämlich, so führt Eckhart in seinem *Sermo XLVII,1 Confidimus in domino Jesu* aus, sind »Schweine, Hunde und Wölfe, das heißt Menschen, die wie die Tiere in ihrem Leben nur von ihren niederen Kräften Gebrauch machen, nicht empfänglich«.³⁹

³⁵ Zur Architektur der Auslegung und zur Struktur der Argumente siehe A. Speer: »Zwischen Erfurt und Paris: Eckharts Projekt im Kontext. Mit einer Bibelauslegung von *Sap.* 7,7–10 und *Joh.* 1,11–13«. In: *Meister Eckhart* in Erfurt, hrsg. von A. Speer/ L. Wegener. Berlin/New York 2005 (Miscellanea Mediaevalia, 32), 3–33, zur Auslegungsarchitektur bes. 30–33.

³⁶ Hierzu A. Speer: »Zwischen Erfurt und Paris«, 15–16, ferner W. Goris: »Prout iudicaverit expedire. Zur Interpretation des zweiten Prologs zum »Opus expositionum« Meister Eckharts«, in: *Medioevo* 20 (1994), 233–278, hier 266–270.

³⁷ Magister Eckhardus: *In Sap.* n. 89; LW II, 421,1–5. Cf. Augustinus: *De vera religione* XXXIX 72; ed. K.-D. Daur, 234,12–13.

³⁸ Magister Eckhardus: *In Sap.* n. 89; LW II, 421,4–7: »in propria, id est hominum vires intellectuales interiores, non in communia nobis cum pecoribus, vires scilicet exteriores. Non enim dignatur venire sapientia in stabulum iumentorum, quia computrueunt iumenta in stercore suo.«

³⁹ Magister Eckhardus: *Sermo XLVII,1* n. 484; LW IV, 399,17–400,2: »Non enim splen-

Mit dieser Unterscheidung in die höheren und niederen Vermögen ist ein für Eckharts Anthropologie grundlegender Dualismus zwischen dem inneren, d. h. dem neuen und himmlischen Menschen und der geistigen Welt einerseits und dem äußeren, d. h. dem alten und irdischen Menschen und der sinnlichen Welt andererseits verbunden⁴⁰ – eine Gegenüberstellung, die sich bereits in Augustins Aufforderung findet, die Wahrheit nicht draußen, sondern inwendig zu suchen. Der Mensch nämlich ist seiner Natur nach »ain vernunftiges wesen«⁴¹ – das ist der Kern der eckhartschen Anthropologie. Ein solcher »vernunftiger mensch« aber – so heißt es in Predigt 15 *Homo quidam nobilis* – ist derjenige, der sich selbst mit der Vernunft begreift und »im selber abgeschaiden ist« von allem Stofflichen und allen Formen. Je mehr er »abgeschaiden ist von allen dingen und in sich selber gekeret« und je klarer er alle Dinge in der Vernunft in sich selbst, ohne Hinwendung nach außen erkennt, desto mehr ist er ein Mensch.⁴²

Ich übergehe die dritte trinitätstheologische Auslegung von »invocavi« und folge sogleich dem Bibelvers *Sap.* 7, 10 »Inexstingibile est lumen illius«, den Eckhart als Fortsetzung seiner zweiten Auslegung der »invocavi«-Exegese konzipiert; deren vorzüglicher Gegenstand ist der innere Mensch. Von einem unauslöschlichen Licht könne zum einen mit Bezug auf die ungeschaffene Weisheit (*sapientia increata*), sodann aber auch hinsichtlich der geschaffenen, mitgeteilten Weisheit (*sapientia participata*) gesprochen werden.⁴³ Jedoch kann nicht nur von der ungeschaffenen göttlichen Weisheit gesagt werden, sie sei unauslöschlich. Es gibt auch ein mitgeteiltes unvergängliches Licht (*lumen participatum indeficiens*), das gemäß dem Schriftwort unauslöschlich

doris illius capaces sunt porci, canes aut lupi, id est homines brutaliter viventes in exercitio solum virium inferiorum.«

⁴⁰ Magister Eckhardus: *Sermo VII Homo quidam erat dives* n. 78; LW IV, 75,10–13: »Ista ergo quattuor sibi respondent: homo interior, homo novus, homo caelestis, mundus intelligibilis. Rursus quattuor opposita sibi correspondent: homo exterior, *(homo vetus, homo terrenus,)* mundus sensibilis.«

⁴¹ Magister Eckhardus: *Predigt 15 Homo quidam nobilis*; DW I, 250,5–6.

⁴² Magister Eckhardus: *Pr. 15*; DW I, 250,6–10: »Ein vernünftiger mensch ist, der sich selber vernünfteklichen verstät vnd in im selber abgeschaiden ist von allen materien vnd formen. ie me er abgeschaiden ist von allen dingen vnd in sich selber gekeret, ie me er aellú ding clarlich vnd vernünfteklich bekennet in im selber sunder uskeren: ie me es ain mensch ist.«

⁴³ Magister Eckhardus: *In Sap.* n. 92; LW II, 425,4–5: »Dupliciter potest hoc accipi: primo de sapientia increata, secundo de sapientia participata.«

(*inextinguibile*) sei.⁴⁴ Dies ist für Eckhart der *intellectus agens*. Im Hintergrund dieser Auslegung steht offensichtlich die bereits bei Dietrich von Freiberg nachklingende Tradition des »augustinisme avicenniant«, wenn dieser den *intellectus agens* mit dem *abditum mentis* gleichsetzt. Dieser Traditionslinie folgt Eckhart auch in der weiteren Auslegung des *intellectus agens*, wenn er feststellt, dass die Kommentatoren des Aristoteles den *intellectus agens* als einen Teil der Seele (*aliquid animae*) angesehen hätten, so wie Aristoteles ihn auch im dritten Buch von *De anima* als *lumen* und nicht als *lux* bezeichnet habe.⁴⁵ Auch in der Parallelstelle im ersten Kapitel des *Johannes*-Kommentars bezieht Eckhart das Bibelwort vom wahren Licht, das jeden Menschen erleuchtet, der in diese Welt kommt (*Ioh. 1, 9*), auf den *intellectus agens*, und wendet sich ausdrücklich gegen diejenigen, die glauben, »dass die Gnade allein Licht sei, während doch jede Vollkommenheit, vor allem das Sein ein Licht ist und die Wurzel jeder leuchtenden Vollkommenheit, so wie der Philosoph im dritten Buch von der Seele auch den wirkenden Verstand ein Licht nennt«.⁴⁶

Eckharts Rekurs auf den *intellectus agens* betont also die Bedeutung des naturhaften Erkennens. Doch dieses ist gefangen von der Farbenvielfalt der Trugvorstellungen. Gleichhermaßen gebannt durch Partikuläres wie Universales, durch die Mannigfaltigkeit des *hic et hoc*, verhält der Verstand sich gleich dem Auge der Nachteule (bzw. der Fledermaus) zu jenem unauslöschlichen Licht,⁴⁷ das, so Eckhart im Anschluss an Augustinus, »im Grund der Seele (*in abdito mentis*) immer

⁴⁴ Magister Eckhardus: *In Sap.* n. 93; LW II, 426,10–427,2: »Eccli. 24 [6]: >ego feci in caelis, ut oriretur lumen indeficiens. Ecce habes duo: primo quidem quod lumen significat aliquid participatum, utpote factum; ... secundo quod ipsum est indeficiens. Et hoc est quod hic dicitur: >inextinguibile est lumen illius.«

⁴⁵ Magister Eckhardus: *In Sap.* n. 93; LW II, 427,2–4: »Ad hoc facit quod expositores philosophi dicunt intellectum agentem esse aliquid animae, eo quod ipsum vocat lumen, non lucem.« – Cf. *De anima* III 5 (430 a 15).

⁴⁶ Magister Eckhardus: *In Ioh.* n. 94; LW III, 81,10–13: »Secunda causa et falsa imaginatio, quia putant solam gratiam esse lumen, cum omnis perfectio, praecipue ipsum esse, lumen sit et radix omnis perfectionis lucentis. Et philosophus III *De anima* intellectum agentem lumen vocat.« – Cf. wiederum *De anima* III 5 (430 a 15).

⁴⁷ Cf. Magister Eckhardus: *Expos. lib. Gen.* n. 41; LW I, 216,8–10; zu diesem Bild der *vespertilio*, das auf Aristoteles: *Metaphysica* II 1, 993 b 9–11 zurückgeht, cf. auch Bonaventura: *Itinerarium mentis in Deum* V 4; Quaracchi 1882 (Opera omnia, 5), 309 a; zur Auslegungsgeschichte dieses Motivs cf. C. Steel: *Der Adler und die Nachteule*. Thomas und Albert über die Möglichkeit der Metaphysik. Münster 2001 (Lectio Albertina, 4).

leuchtet, auch wenn es verborgen ist«.⁴⁸ Denn dieses Licht der Weisheit (*lumen sapientiae*) ist in sich und seiner Natur nach unauslöschlich; es kann von sich aus nicht ausgelöscht werden, mag es auch in uns erlöschen.⁴⁹

Dieser Nachsatz deutet auf die in der Identifikation von »abditum mentis« und »intellectus agens« liegende Spannung zwischen dem »supra« und dem »infra« dieses Prinzips aller Geistigkeit. Zwar bezieht sich Eckhart darin auf Plato, dass die Seele, sofern sie unsterblich ist, für die Weisheit empfänglich und ihr Träger ist (»capax est et subiectum sapientiae«),⁵⁰ doch wird das Licht der Weisheit nicht von der vernünftigen Seele (*anima rationalis*) aufgenommen, sofern sie Natur oder ein naturhaftes Seiendes ist, »sondern allein vom Verstand (*intellectus*), sofern er Verstand ist, und das heißt etwas Höheres und Göttliches«. Damit ist, in deutlicher Absetzung von der diskursiven Vernunft (*ratio*), der gesamte Intellekt angesprochen und nicht nur der *intellectus agens* als spezifisches Vermögen.⁵¹ Eckhart bedient sich der aristotelischen Terminologie vom »intellectus agens« vielmehr, um eine bestimmte Lesart des augustinischen Lehrstücks vom »abditum mentis« zu etablieren: als Seelengrund im Sinne eines naturhaften, unverlierbaren Besitzes, und nicht bloß als ein besonderes Gnaden geschenk. In ähnlicher Weise verbindet Eckhart in der Auslegung von *Ioh.* 17, 3 »Haec est vita aeterna« die aristotelische Vorstellung, dass die Glückseligkeit vorzüglich in der intellektuellen Vollkommenheit bestehe und diese – so der Kommentator, d. h. Averroes – als etwas Unbegrenztes zu denken ist, nämlich als die Aufnahme von etwas Unbegrenztem in einer unbegrenzten Kraft, und dass diese Seligkeit Gott

⁴⁸ Magister Eckhardus: *In Sap.* n. 95; LW II, 429,2–4: »item quod ipse Augustinus docet quod in abdito mentis semper lucet, quamvis lateat, lumen divinum«. – Cf. Augustinus: *De Trinitate* XIV 7 9; ed. Mountain/Glorie, 433,19 sqq., ferner *De Trinitate* X 12 19; *ibid.* 332 und XIV 14 19; *ibid.* 445–447.

⁴⁹ Magister Eckhardus: *In Sap.* n. 95; LW II, 429,4–6: »Hoc est igitur quod hic dicitur: >inextinguibile est lumen illius<. Posset etiam dici quod lumen sapientiae, quamvis in nobis exstinguatur, in se tamen et ex sui natura est inextinguibile, et habet ex se non exstingui.«

⁵⁰ Magister Eckhardus: *In Sap.* n. 95; LW II, 429,1–2: »Ad hoc facit quod Plato probat animam eo esse immortalem, quo capax est et subiectum sapientiae.«

⁵¹ Magister Eckhardus: *In Sap.* n. 94; LW II, 428,4–6: »Lumen quidem sapientiae, sub ratione sapientiae, non recipitur in corporibus, sed nec in anima rationali, ut natura sive ens est in natura, sed in ipso solo (intellectu), in quantum intellectus est, superius >aliquid< est et >divinius<.«

selbst ist, sofern er das Erste und Unbegrenzte ist,⁵² mit der augustinischen Vorstellung, dass Gott zu erkennen für den Intellekt das eigentliche Leben sei. Und deshalb sage Augustinus im vierzehnten Buch über die Dreifaltigkeit, »dass die Seele in der verborgenen Tiefe des Geistes (*in abdito mentis*) immer gedenkt, immer erkennt, immer liebt«, da die menschliche Seele – so fügt Augustinus im Buch über die Unsterblichkeit der Seele hinzu – aus der Verbindung der höheren Vernunft, nämlich des Höchsten und Innersten der Seele (*supremi et intimi animae*) mit den ewigen Wahrheiten auch ihre Unsterblichkeit empfange.⁵³

Eine solche Auslegung, die an die Lehre von der zweifachen Erkenntnis der Engel, der Morgen- und der Abenderkenntnis anknüpft,⁵⁴ steht somit durchaus nicht im Widerspruch zu Eckharts Intellektlehre und dem Vorrang der aufnehmenden, passiven vor der erkenntniskonstituierenden, aktiven Verstandestätigkeit. Doch ist eine gewisse Spannung unübersehbar, die im weiteren zu einer Transformation der *abditum mentis*-Lehre führen wird. Eckharts Deutungsversuch in unserem Auslegungszusammenhang zielt darauf, den Grund dafür, dass das Licht der Weisheit unauslöschlich ist, gerade darin zu suchen, wodurch es vom Verstand aufgenommen wird (»*quo in intellectu reci-*

⁵² Magister Eckhardus: *In Ioh. n. 678; LW III, 592,5–13*: »Adhuc autem ex hoc ipso patet septimo, quam convenienter et salubriter beatitudo, *vita aeterna*, ponitur in intellectu, virtute scilicet apprehensiva; magis enim per omnem modum potest quis accipere quam dare, quin immo quo plus accipit, plus potest accipere. Et hoc de intellectu dicit philosophus quod ipse quo plus intelligit et quo maiora intelligit, aptior est ad intelligendum. Unde et commentator in *De substantia orbis* in fine dicit quod licet in corpore finito non possit esse virtus infinita, potest tamen esse acceptio ab alio in infinitum et infinita. Unde ibidem dicitur ex Aristotele quod quies quae est in terra est fortior virtute caeli. Beatitudo autem, deus ipse, primum est et infinitum. Notavi de hoc diffusive in nostris *Quaestionibus*.«

⁵³ Magister Eckhardus: *In Ioh. n. 679; LW III, 593, 1–7*: »Duo tamen ad praesens sunt advertenda. Primum est quod deum cognoscere dicitur hic esse *vita*. Ratio est, quia sicut »vivere viventibus est esse«, sic intelligere intellectui ut sic est vivere. Dicitur autem *vita aeterna*, quia secundum Augustinum *De trinitate* in abdito mentis anima semper meminit, semper intelligit, semper amat, et in libro *De immortalitate animae* dicit quod ex adhaesione rationis superioris, *supremi scilicet et intimi animae*, *(cum regulis aeternis)* sortitur et accipit anima humana suam immortalitatem.

⁵⁴ A. de Libera: *La mystique rhénane*. D'Albert le Grand à Maître Eckhart. Paris 1994, 275–276, verweist vor allem auf Predigt 37 *Vir meus servus tuus mortuus est* (DW II, 221,4–222,2). Cf. Augustinus: *De genesi ad litteram* IV 24–25; ed. J. Zycha. Prag/Wien/Leipzig 1894 (CSEL 28.1), 123–125, und Augustinus: *De civitate Dei* XI 29; ed. B. Bombart/A. Kalb. Turnhout 1955 (CCSL 48), 349.

pitur«); das aber ist die Gottebenbildlichkeit des Intellekts.⁵⁵ Anders als die – in Eckharts Worten – naturhafte Vernunft (*ratio*) nämlich ist allein der Verstand (*intellectus*) fähig, das unauslösliche Weisheitslicht aufzunehmen, ohne es allerdings von sich aus zu besitzen oder erkennen zu können. In seinem Grund erkennt der Intellekt also, dass er auf etwas Höheres und Göttliches verwiesen ist. Dieses Gewahrwerden und »Schmecken« Gottes lässt, wie Eckhart in Predigt 69 *Modicum et iam non videbitis me* ausführt, die prinzipalen Eigenschaften des Intellekts hervortreten: (i) dass er abgelöst ist vom Hier und Nun, (ii) dass er nichts gleicht, (iii) dass er lauter und unvermengt ist, (iv) dass er in sich selber wirkend oder suchend ist, und (v) dass er ein »Bild« ist.⁵⁶

Doch eigentlich kann ein solcher Grund nicht mehr adäquat mit einem der Seelenvermögen identifiziert werden, auch nicht mit den Kräften der Seele, sofern sie »in abdito mentis« immer wirksam sind.⁵⁷ Vielmehr weist die Vorstellung der »in abdito mentis« anwesenden Kraft des geistigen Lichtes über die augustinische Vermögenspsychologie hinaus: »supra opus, supra potentias intellectivas in abdito mentis, ubi solus deus illabitur«. Dass Eckhart hier den ersten Schlüsselbegriff seiner Predigt zum dritten Sonntag nach Trinitatis *Deus omnis gratiae* nicht im engeren Sinne einer besonderen Gnadengabe versteht, verdeutlicht er durch den expliziten Verweis auf Avicenna, dem zufolge »das einmal durch eine körperliche Seinsweise Berührte niemals im Intellekt oder im Sinnesvermögen Aufnahme findet, sondern durch die Kraft des geistigen Lichtes von allem entblößt werden muss, bevor es Aufnahme findet«. Um wieviel größer müsste dann jedoch die Vorzüglichkeit sein, »welche die Gnade in der Seele schafft, als die, welche das Licht des Intellekts im Stein schafft«.⁵⁸

⁵⁵ Magister Eckhardus: *In Sap.* n. 94; LW II, 428,4–9, Zitat 8–9: »Patet igitur ratio, quare lumen sapientiae hoc ipso est inexstinguibile, quo in intellectu recipitur.«

⁵⁶ Magister Eckhardus: Pr. 69; DW III, 169,1–5: »Ein kraft ist in der sèle, daz ist verünfticheit. Von êrste, sô diu gotes gewar wirt und gesmecket, sô hât si vñf eigenschaften an ir. Daz êrste ist, daz si abescheidet von hie und von nû. Daz ander, daz si nihte glich enist. Daz dritte, daz si lûter und unvermengt ist. Daz vierde, daz si in ir selber wirkende oder suochende ist. Daz vñfete, daz si ein bilde ist.«

⁵⁷ Magister Eckhardus: *Super Eccl.* n. 27; LW II, 255,5–6): »Augustinus docet quod in abdito mentis potentiae animae semper sunt in actibus suis.«

⁵⁸ Sermo IX *Deus omnis gratiae* n. 98; LW IV, 93,5–94,1: »Secundo nota quomodo gratia est supra omnem naturam, supra opus, supra potentias intellectivas, in abdito animae, ubi solus deus illabitur. Circa quod nota quomodo secundum Avicennam semel tactum condicione corporali nunquam recipitur nec in intellectu aut sensu, (sed) virtute

2.

Es dürfte deutlich geworden sein, auf welche Weise Eckhart die verschiedenen Motive der augustinischen Geistlehre zusammenführt und hierbei zugleich in Beziehung zur aristotelischen Intellektlehre setzt. In diesem Zusammenhang gewinnt der bei Augustinus noch vage Begriff des »abditum mentis« ein scharfes systematisches Profil. Er wird – in Verbindung mit der augustinischen *imago*-Lehre – zum Schlüssel für die im Vergleich mit der übrigen Kreatur besondere Gottesnähe des Menschen, die ihren Grund in der ursprünglich gegebenen Gottesgegenwart hat, die über die Seelenvermögen hinaus auf einen verborgenen Ursprung der Seelenvermögen verweist, »neizwaz gar heimliches dar enboden dem êrsten ûzbruche, dâ ûzbrechent vernünfticheit und wille«, wie Eckhart in Predigt 7 *Populi eius qui in te est, misereberis* unter Verweis auf Augustinus sagt.⁵⁹ Und wie Augustinus identifiziert Eckhart diesen verborgenen Ursprung mit Gott, »der selbst in das Wesen der Seele eingeht« und »im Verborgenen, im Innersten und Höchsten der Seele« bleibt – getreu dem bereits mehrfach zitierten Adagium aus *De vera religione*, das hier in seiner »klassischen« kompilarischen Ausformung als *auctoritas* vorliegt: »Gehe nicht nach draußen, kehr in dich selbst zurück, im inneren Menschen wohnt die Wahrheit, zu der auf keine Weise die gelangen, die sie draußen suchen«.⁶⁰

Und doch – so Eckhart – »ist der Seele kein Ding so unbekannt wie sie sich selbst«.⁶¹ Wir befinden uns in der ersten Predigt *Dum medium silentium tenerent omnia* des berühmten Gottesgeburtszyklus. In der soeben gelesenen Aussage tut sich eine unüberwindbar scheinende

luminis intellectualis exiuit his omnibus, antequam recipiatur. Iuxta quod nota excellentiam et efficaciam illius luminis, ut etiam lapis sit illic invisibilis, infigurabilis et nullo sensu exteriori aut interiori perceptibilis.«

⁵⁹ Magister Eckhardus: Pr. 7; DW I, 123,9–11.

⁶⁰ Magister Eckhardus: *In Ioh.* n. 581; LW III, 508,11–509,2: »Septimo ait: *in me* ad denotandum quod deus ipse illabitur essentiae animae. Iterum etiam ipse manet in abditis, intimis et supremis ipsius animae. Augustinus *De vera religione*: »noli foras ire, in te ipsum redi, in interiori homine habitat veritas«, »ad quam nullo modo pervenient qui eam foris quaerunt«. – Das Adagium ist in dieser Form eine Kompilation aus *De vera religione* XXXIX 72; ed K.-D. Daur, 57,7 und XLIX 94; ed. G. M. Green, Wien 1961 (CSEL 77), 68,14. Siehe hierzu auch R. Guerizoli: *Die Verinnerlichung des Göttlichen* (cf. Anm. 5), 14–16.

⁶¹ Magister Eckhardus: Pr. 101; DW IV,1, 348,65: »Und dar umbe sô enist der sèle kein dinc als unbekant als si ir selber.«

Spannung auf zwischen der Seele und ihrem Grund, der sie im eigentlichen Sinne selbst und doch nicht selbst ist. Für Eckhart wird die hier aufscheinende Frage nach der Vereinigung der Seele mit ihrem göttlichen Grund oder genauer: nach der Vergegenwärtigung dieses Grundes, zur Leitfrage, die nicht nur theoretische, sondern auch praktische Bedeutung besitzt, sofern die Rückkehr in diesen Grund zugleich als Vollendung gedacht werden muss.

Warum der Seele ihr eigentlicher Grund das Verborgenste ist, begründet Eckhart – ganz in der Linie Augustins – damit, dass ihr ganzes Wirken nach außen immer an ein Vermittelndes gebunden ist.

allez ir úzwürken würket si durch etwaz mittels. Mér: in dem wesene enist kein werk. Dar umbe enhât diu sèle in dem wesene kein werk. Mér: die krefte, dâ si mite würket, die vliezent úz dem grunde des wesens. [...] Wan daz enist von natûre nihtes empfendlich dan aleine des götlîchen wesens âne allez mittel. Got gât hie in die sèle mit sînem allem, niht mit sînem teile. Got gât hie in den grunt der sèle. Nieman enkumet in den grunt der sèle dan aleine got.⁶²

Daraus erwächst eine zweifache Differenz. Zum einen mit Bezug auf die Erkenntnis der äußerlich begegnenden Kreaturen: diese müssen »hie úze blîben in den kreften«. In den Kräften schaut die Seele die Abbilder, mit denen die Kreaturen in die Seele hereingezogen worden sind. Zum anderen für die Selbsterkenntnis der Seele, die von sich selbst ein Bild weder erzeugen noch wirken kann. Daher könne sie sich selbst durch nichts erkennen, denn Bilder kommen nur durch die Sinne herein.⁶³

Allein Gott, so fährt Eckhart fort, »würket in der sèle âne alle mittel, bilde oder glîchnisse, jâ, in dem grunde, dâ nie bilde înkam dan er selber mit sînem eigenen wesene«.⁶⁴ Dieses Wirken im Grund der Seele denkt Eckhart im Modell der Gottesgeburt.

Wie gebirt got der vater sînen sun in dem grunde der sèle? Als die crêatûren tuont in bilden und in glîchnissen? Nein, entriuwen! Mér: in aller der wîse als er in in der êwicheit gebirt, noch minner noch mî. Eyâ, wie gebirt er in dâ? Daz merket! Sehet, got der vater hât ein volkommen însehen in sich selber und ein abgründic durchkennen sîn selbes mit im selber, niht mit keinem bilde. Und alsô gebirt der vater sînen sun in wârer einunge götlîcher natûre. Sehet, in der selben wîse und in keiner andern gebirt got der vater sînen sun in der sèle grunde und in irm wesene und einiget sich alsô mit ir.⁶⁵

⁶² Magister Eckhardus: Pr. 101 *Dum medium silentium*; DW IV,1, 344,48–346,54.

⁶³ Magister Eckhardus: Pr. 101; DW IV,1, 346,54–58 und 348,66–68.

⁶⁴ Magister Eckhardus: Pr. 101; DW IV,1, 350,82–84.

⁶⁵ Magister Eckhardus, Pr. 101; DW IV,1, 350,85–352,91.

Im Modell der Gottesgeburt, das der Sache nach den ewigen Hervor-
gang des Sohnes aus dem Vater bezeichnet, werden die in den zeit-
genössischen Debatten vorgegebenen Grenzlinien in zweifacher Hin-
sicht überschritten: (i) zum einen mit Blick auf den vornehmlich von
Dominikanern und Franziskanern geführten Streit über den Primat
von Vernunft und Willen im Vollzug der *visio beatifica* durch die Ver-
lagerung des Ortes der Glückseligkeit in die *essentia animae*, die den
Seelenvermögen vorausgeht; auch die irdische Vollkommenheit des
Menschen liegt in einer Instanz, die sich Vernunft und Willen ent-
zieht;⁶⁶ (ii) zum anderen durch die Interpretation des aus der Verbin-
dung der anaxagoreisch-aristotelischen Vorstellung von der Unbe-
stimmtheit der Vernunft mit dem vom Konzept des *intellectus*
possibilis her gewonnenen Begriffs der Möglichkeit aus der Sicht der
negativen Theologie dionysisch-proklischer Prägung, dergemäß das
Überschreiten der reflexiven und selbstbestimmten Vernunft nicht im
Modell der *coniunctio* des *intellectus adeptus* mit den separaten Sub-
stanzen, sondern als Überschreitung aller naturhaften Determiniert-
heit und aller intentionalen Konstitution und Vermittlung gedacht
wird, indem der Intellekt seine Selbsttätigkeit und Dynamik der
Selbstbegründung preisgibt, um in dieser Negativität der reinen Mög-
lichkeit mit der Gottheit zu konvergieren.⁶⁷

Gemeinsamer Referenzpunkt ist die augustinische Grundintui-
tion von einem inneren Wissen »in abdito mentis«, das wir nicht durch
unsere natürlichen Vermögen erwerben können, sondern das eine
seinsmäßige Überformung erforderlich macht.⁶⁸ Den Weg zu dieser
Erkenntnis, die mit der Wendung nach innen beginnt und in dessen
Verlauf der Mensch sich schließlich selbst übersteigt, indem er in die
Selbsterkenntnis Gottes eingeht, der allein sich selbst in sich selbst

⁶⁶ Hierzu R. Guerizoli: *Die Verinnerlichung des Göttlichen*, 62–65, 94–97 und 178–
181.

⁶⁷ Cf. hierzu N. Largier: »Theologie, Philosophie und Mystik bei Meister Eckhart«. In: *Was ist Philosophie im Mittelalter?* Hrsg. von J. A. Aertsen/A. Speer. Berlin/New York 1998 (Miscellanea Mediaevalia 26), 704–711, hier bes. 706–707.; ferner N. Largier: Art. »Vernunft; Verstand«. III. Mittelalter, E. Deutsche Dominikanerschule und Mystik. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. XI. Basel 2001, 786–790, hier 787.

⁶⁸ Cf. W. Goris: »Die Vergegenwärtigung des Heils. Thomas von Aquin und die Folge-
zeit«. In: *Ende und Vollendung. Eschatologische Perspektiven im Mittelalter*. Hrsg. von
J. A. Aertsen/M. Pickavé. Berlin/New York 2002 (Miscellanea Mediaevalia 29), 417–
433, bes. 429.

vollkommen erkennt,⁶⁹ denkt Eckhart folglich nicht als einen auf die Vervollkommnung der eigenen Erkenntnisvermögen und Erkenntniskräfte basierenden Aufstieg, vielmehr als einen Abstieg in die Demut, als ein Lassen vom Eigenwillen, als ein Lassen von sich selbst, ja letztlich auch von jeglichem Lassen.⁷⁰ Wahre Selbsterkenntnis führt mithin über den Selbstverlust, über den Verlust aller Erkenntnisvermittelnden Bilder und Vorstellungen. Denn wahre Selbsterkenntnis ist unmittelbar. Befreit von den Erkenntnisbildern erkennt der Mensch sich so, wie er von Gott erkannt wird, erkennt er schließlich Gott selbst und sich, insofern er Bild Gottes ist. Denn – so Eckhart – wir müssen wissen, dass die Seele »innen ledic und vrî ist von allem mittel und von allen bilden. Und daz ist och diu sache, daz sich got ledicliche mit ir vereinen mac sunder bilde oder glîchnisse«.⁷¹

Diese Gotteserkenntnis ist somit weder diskursiv noch reflexiv; sie überschreitet die natürlichen Bedingungen menschlichen Erkennens und geschieht durch einen Akt gnadenhafter Überformung, für den der Mensch sich bereiten soll: nicht durch die Flucht vor den Dingen in eine äußerliche Einsamkeit. Vielmehr muss der Mensch – in Eckharts Worten – »eine innere Einsamkeit lernen, wo und bei wem er auch sei. Er muss lernen, die Dinge zu durchbrechen und seinen Gott darin zu ergreifen und den [= ihn] kraftvoll in seiner wesenhaften Weise in sich hineinbilden zu können« – so lesen wir bereits in den *Rede der unterscheidunge*.⁷² Hier kündigt sich schon ein Motiv an, das den Abschluss der Rezeption und Transformation der *abditum mentis*-Lehre bilden wird.

Obgleich der Seelengrund im Gottesgeburtzyklus dadurch charakterisiert ist, dass er Gott in *via* unvermittelt empfangen könne, bleibt die Verfassung dieses für Gott empfänglichen Wesens der Seele – der *essentia animae* jenseits ihrer Kräfte und Vermögen – grundsätzlich von dem in Abwesenheit aller Bilder wirkenden Gott unterschieden. Zwar kann der Seelengrund Gottes Wesen unvermittelt empfan-

⁶⁹ Cf. Magister Eckhardus: Pr. 15; DW I, 252,2–7.

⁷⁰ Cf. Magister Eckhardus: RdU 3; DW V, 192–194.

⁷¹ Magister Eckhardus: Pr. 101; DW IV, 348,70–349,72.

⁷² Magister Eckhardus: RdU 6; DW V, 207,5–9: »Diz enmac der mensche niht gelernen mit vliehenne, daz er diu dinc vliuhet und sich an die einœde kêret von ûzwendicheit; sunder er muoz ein innerlich einœde lernen, swâ oder bî swem er ist. Er muoz lernen diu dinc durchbrechen und sînen got dar inne nemen und den krefticliche in sich kunnen erbilden in einer wesenlichen wîse.«

gen und sich vollkommen mit ihm vereinen, der Ursprung dieser Vereinigung und die Macht, durch die sie besteht, wurzeln jedoch nicht in der Seele, sondern allein in Gott und seinem Wirken. Somit bleibt im Grunde ein unüberbrückbarer Unterschied zwischen Gott und dem Seelengrund, da dieses Vermögen niemals durch sich selbst seine Vollkommenheit erreichen kann. Dieses Vermögen kann nur durch Gott mit Gott vereinigt werden, in sich selbst, ohne Gott, vermag es nicht in den Zustand der Vollkommenheit zu gelangen.⁷³ In diesem Sinne betont Eckhart in Predigt 10 *In diebus suis placuit deo et inventus est iustus* – abermals unter Berufung auf ein bekanntes Adagium Augustins, dass nämlich Gott der Seele näher sei als sie sich selbst – zwar einerseits die Nähe zwischen Gott und der Seele, die keinen Unterschied kenne, so dass »dasselbe Erkennen (*bekanntsse*), in dem sich Gott selbst erkennt, das Erkennen eines jeden losgelösten (*abgescheidenen*) Geistes *ist* und kein anderes«.⁷⁴ Und doch liegt eine Priorität bei Gott, denn »diu sèle nimet ir wesen âne mitel von gote; dar umbe ist got der sèle näher, dan si ir selber sî; dar umbe ist got in dem grunde der sèle mit aller sîner gotheit«.⁷⁵

3.

Den Abschluss soll ein – sicherlich nicht erschöpfender – Blick in die sogenannte Armutspredigt *Beati pauperes spiritu* (Predigt 52) bilden, die von der Forschung einhellig als eines der letzten Zeugnisse eckhart-schen Denkens angesehen wird.⁷⁶ Hierbei möchte ich mich auf einige

⁷³ Eine umfassende Analyse des Gottesgeburtzyklus hat R. Guerizoli: *Die Verinnerlichung des Göttlichen* vorgenommen. Dort finden sich die Evidenzen, die ich hier nur andeuten konnte.

⁷⁴ Magister Eckhardus: Pr. 10; DW I, 161,8–162,4: »Als sant Augustinus spricht: got ist der sèle näher dan si ir selber sî. Diu näheit gotes und der sèle diu enhât keinen unterscheit in der wârheit. Daz selbe bekantnisse, dâ sich got selben inne bekennet, daz ist eines ieglîchen abgescheidenen geistes bekantnisse und kein anderz.« – Zur Herkunft des Augustinus-Zitats siehe DW I, 162, Ann. 1.

⁷⁵ Magister Eckhardus: Pr. 10; DW I, 162,4–6.

⁷⁶ Siehe hierzu die Einleitung und den Begleitkommentar von Niklaus Largier in der von ihm besorgten Werkausgabe in der Bibliothek des Mittelalters; siehe hier den Stellenkommentar zu Predigt 52, in: Meister Eckhart: *Werke* I. Frankfurt a. M. 1993, 1050–1060. Wie Largier folge ich auch dem Quintschen Text der Werkausgabe, DW II, 486–506.

Hinweise beschränken, die auf eine weitere spekulative Zuspitzung im Verständnis der von Augustinus übernommenen Rede vom »abditum mentis« hindeuten. Diese Zuspitzung betrifft sowohl das Verständnis der beiden Seelenvermögen oder Seelenkräfte wie auch das Verständnis des Seelengrundes. Dass Eckhart selbst eine derartige Radikalisierung im Sinne hat, macht er eingangs seiner Auslegung der dritten Form der Armut deutlich, die einem »arm mensche, der niht enhât«, gilt.⁷⁷

Nû merket hie mit vlize und mit ernste! Ich hân ez ofte gesprochen, und sprechent ez auch grôze meister, daz der mensche alsô ledic sol sîn aller dinge und aller werke, beidiu innerliche und überliche, alsô daz er möhte sîn ein eigen stat gotes, dâ gotinne möhte würken. Nû sagen wir anders. Ist daz sache, daz der mensche aller crâtûren und gotes und sîn selbes ledic stât, und ist noch daz in im alsô, daz got stat vinde in im ze würkenne, sô sprechen wir: als lange daz ist in dem menschen, sô enist der mensche niht arm in der næhsten armuot. Wan got enist daz niht meinende in sînen werken, daz der mensche habe eine stat in im, dâ gotinne müge gewürken; wan daz ist diu armuot des geistes, daz er alsô ledic stâ gotes und aller sîner werke, welle got würken in der sîle, daz er selbe sî diu stat, dar inne er würken wil, – und diz tuot er gerne. Wan, vindet er den menschen alsô arm, sô ist got sîn selbes werk wirkende, und der mensche ist got alsus in im lîdende, und got ist ein eigen stat sîner werke mit dem, daz got ist ein würker in im selben. Alhie, in dirre armuot sô erfolget der mensche daz êwic wesen, daz er ist gewesen und daz er nû ist und daz er iemer blîben sol.⁷⁸

In Form einer Retractatio wendet sich Eckhart nunmehr in aller Entschiedenheit gegen jede Form der Instantiierung bezüglich des Wirkens Gottes: Anders als große Meister und er selbst früher gelehrt hätten, könne der Mensch Gott keine Stätte sein. Denn Gott selbst strebe in seinem Wirken nicht danach, »dass der Mensch eine Stätte in sich habe, darin Gott wirken könne«, da Gott »in sich selbst«, das heißt in seinem absoluten Selbstbezug, jede Form der Andersheit abge-

⁷⁷ Es sei aus gegebenem Anlass nur kurz angemerkt, dass gerade diese dritte Auslegung deutlich macht, dass die Armutspredigt – anders als Kurt Flasch behauptet – ihren Sitz im Leben sicherlich nicht im Armutstreit und den damit verbundenen innerkirchlichen Auseinandersetzungen im letzten Drittel des 13. und ersten Drittel des 14. Jahrhunderts hat. Siehe hierzu K. Flasch, Predigt Nr. 52 *Beati pauperes spiritu*, in: LE I, 163–199, bes. 183–185. Zu Recht stellt Rodrigo Guerizoli fest, dass Eckhart den Hinweis auf die »äußere Armut«, die »gut und hoch zu loben ist«, in seiner Predigt unthematisiert lässt; siehe R. Guerizoli: *Die Verinnerlichung des Götlichen*, 184.

⁷⁸ Magister Eckhardus, Pr. 52; DW II, 499,9–501,5.

sprochen werden müsse.⁷⁹ Wenn also das Wirken Gottes aufgrund seines reinen Selbstbezuges stets ein In-sich-selbst-Wirken besagt, dann liegt die einzige Möglichkeit eines Verhältnisses zwischen Gott und Mensch darin, dass das Wirken Gottes im Menschen keine Abweichung vom Wirken Gottes in sich selbst beinhaltet. Gott kann also dann im Menschen ohne Verlust seines reinen Bezuges auf sich selbst wirken, wenn es im Menschen »Etwas« gibt, das eins mit Gott ist (und damit keine Stätte sein kann), so dass das göttliche Wirken darin (in diesem »Etwas«) nicht vom absoluten Wirken Gottes in Gott abweicht. Um jedoch dahin zu gelangen, muss der Mensch sich von jeglicher Vorstellung eines auf ein Anderes wirkenden Gottes entledigen; dies gilt letztlich selbst für jegliche Form eines Gottesbegriffs.

Alsô sagen wir, daz der mensche alsô arm sül sîn, daz er niht ensî noch enhabe deheine stat, dâ gotinne müge würken. Dâ der mensche stat beheltet, dâ beheltet er underscheit. Her umbe sô bite ich got, daz er mich ledic mache gotes, wan mîn wesenlich wesen ist obe gote, alsô als wir got nemen begin der crêatûren; wan in dem selben wesene gotes, dâ got ist obe wesene und ob underscheide, dâ was ich selbe, dâ wolte ich mich selben und bekante mich selben ze machenne disen menschen.⁸⁰

Im Hintergrund dieser provokant anmutenden Aussagen steht – darauf hat Wouter Goris aufmerksam gemacht – die Unterscheidung zwischen (ewigem) Sein und (kreatürlichem) Werden, die sich nicht nur auf das Gottesverhältnis des Menschen bezieht, sondern auch Gott selbst betrifft. Im Akt der Schöpfung zerbricht die ursprüngliche Identität somit nicht nur der Gestalt, dass Gott zum Gegenüber der Geschöpfe wird, denen somit eine Unvollkommenheit anhaftet, sondern auch Gott, sofern er schöpferisch ist, steht in einer Spannung zu jenem Sein Gottes, »wo Gott über allem Sein und über aller Unterschiedenheit ist, dort wo ich selber war, da ich mich selber wollte und mich selber erkannte, diesen Menschen zu schaffen«.⁸¹ Daher kann Eckhart auch sagen:

⁷⁹ Siehe hierzu R. Guerizoli: *Die Verinnerlichung des Göttlichen*, 200–203.

⁸⁰ Magister Eckhardus: Pr. 52; DW II, 502,4–9.

⁸¹ Magister Eckhardus: Pr. 52; DW II, 502,8–9; cf. Anm. 77. Cf. W. Goris: »Der Mensch im Kreislauf des Seins. Vom ›Neuplatonismus‹ zur ›Subjektivität‹ bei Meister Eckhart«. In: *Selbst – Singularität – Subjektivität*. Vom Neuplatonismus zum Deutschen Idealismus. Hrsg. von T. Kobusch/B. Mojsisch/O. F. Summerell. Amsterdam 2002, 185–201, hier 192–194.

Dô ich ûz gone vlôz, dô sprâchen alliu dinc: got der ist; und diz enmac mich niht sâelic machen, wan alhie bekenne ich mich crâtûre.⁸²

Nicht Gott als Gegenüber der Geschöpfe kann somit einem vernünftigen Wesen Erfüllung bringen, denn alles Vernunftbegabte sucht »auf dem Wege der Vernunft den ewigen Abgrund göttlichen Seins, aus dem es gekommen ist«, und auch nicht Gott, soweit er schöpferisch tätig ist. Darum also die Bitte an Gott, »dass er mich ›Gottes‹ ledig mache; denn mein wesentliches Sein ist oberhalb von Gott, sofern wir Gott als Ursprung der Kreaturen fassen«.⁸³

Die erste Folgerung Eckharts: dass ich nach der Weise meiner Ungeborenheit ewig bin und niemals sterben kann, meiner Geborenheit nach jedoch sterben und zunichte werde,⁸⁴ ist weniger aufrüttelnd als die zweite, die sich aus der Aufhebung jeglicher Stätte des göttlichen Wirkens ergibt: »Gott« und »ich« scheinen einander nun wechselseitig zu bedingen.

In mîner geburt, dâ wurden alliu dinc geborn, und ich was sache mîn selbes und aller dinge; und hæte ich gewolt, ich enwære niht, noch alliu dinc enwæren niht; und enwære ich niht, sô enwære ouch got niht. Daz got got ist, des bin ich ein sache; enwære ich niht, sô enwære got niht got.⁸⁵

Die Aufhebung jeder Instanz in Gott selbst und im Gegenüber von Gott und Mensch ist einem radikalen Einheitsdenken geschuldet, das jede Form des Gegenüber, der Vermittlung, der Instantiierung als Verlust der ursprünglichen Identität deutet. Diese Identität wird nicht erreicht kraft der Autonomie der Vernunft, sondern in der völligen Preisgabe einer jeden Stätte, für die das »abditum mentis« ein legitimer Platzhalter war, in der Überbietung aller Prädikationen (»was mir Gott als Gott ist«), in der vollkommenen Einheit Gottes mit dem Geiste.

⁸² Magister Eckhardus: Pr. 52; DW II, 504,5–6.

⁸³ Magister Eckhardus: Pr. 52; DW II, 502,6–7; cf. Anm. 77. Hierzu W. Goris, Der Mensch im Kreislauf des Seins, 193–194.

⁸⁴ Magister Eckhardus: Pr. 52; DW II, 502,9–503,5: »Her umbe sô bin ich mîn selbes sache nâch mînem wesene, daz êwic ist, und niht nâch mînem gewerdenne, daz zîtlich ist. Und her umbe sô bin ich ungeborn, und nâch mîner ungebornen wîse sô enmac ich niemer ersterben. Nâch mîner ungebornen wîse sô bin ich êwicliche gewesen und bin nû und sol êwicliche blîben. Daz ich bin nâch gebornheit, daz sol sterben und ze nihte werden, wan ez ist tötlich; her umbe sô muoz ez mit der zît verderben.«

⁸⁵ Magister Eckhardus: Pr. 52; DW II, 503,6–504,3.

Alhie envindet got keine stat in dem menschen, wan der mensche erkriegerit mit dirre armuot, daz er êwidîche ist gewesen und iemermê blîben sol. Alhie ist got einz mit dem geiste, und daz ist diu nähste armuot, die man vinden mac.⁸⁶

Die Armut im Geiste erlangt hier ihre letztgültige Auslegung. In der gänzlichen Loslösung von jeglichem Bezug auf das Empirische ereignet sich die unbeschränkte Vereinigung zwischen »Gott in sich selbst« und dem menschlichen Geist. Eckhart beschreibt diesen Vorgang als »durchbrechen«, wodurch »der Mensch ledig steht seines eigenen Willens und des Willens Gottes und aller seiner Werke und Gottes selber«.⁸⁷

Dâ enpfâhe ich einen îndruk, der mich bringen sol über alle engel. In disem îndrucke enpfâhe ich sôgetâne rîcheit, daz mir niht genuoc enmac gesîn got nâch allem dem, daz er got ist, und nâch allen sînen götlichen werken; wan ich enpfâhe in disem durchbrechen, daz ich und got einz sîn.⁸⁸

Hier erreicht die Dynamik der »Verinnerlichung des Göttlichen« ihren Höhepunkt und ihren Abschluss. Der Mensch hat keine »Stätte« mehr, in der Gott wirken kann. Diese wird im Durchbrechen aufgehoben. Gott und das »Etwas« im Menschen, das Augustinus in aller Vagheit als das Verborgene des Geistes, das »*abditum mentis*«, zu bestimmen versucht hatte, sind zu konvertiblen Begriffen geworden!

Im Hintergrund dieser Dynamik, auf die wir bei dem Versuch, einer begriffsgeschichtlichen Spur in Eckharts Denken zu folgen, gestoßen sind, scheint mir in einem nicht unerheblichen Maße die proklische *unum animae*-Konzeption zu stehen, die via Pseudo-Dionysius die Eckhartsche Rezeption und Transformation des *abditum mentis*-Motivs begleitet.⁸⁹ Damit ist der Weg zu der wohl wirkmächtigsten Rezeption der Eckhartschen – und nicht augustinischen – Lehre von »der sîle grunde« bei Tauler eröffnet, und somit zum Fortleben eines Motivs, das in der Armutspredigt an sein Ende gekommen zu sein schien.⁹⁰

⁸⁶ Magister Eckhardus: Pr. 52; DW II, 505,6–9.

⁸⁷ Magister Eckhardus: Pr. 52; DW II, 504,6–8: »Mêr: in dem durchbrechen, dâ ich ledig stân mîn selbes willen und des willen gotes und aller sîner werke und gotes selben ...«.

⁸⁸ Magister Eckhardus: Pr. 52; DW II, 505,1–5.

⁸⁹ Siehe hierzu die Hinweise bei R. Guerizoli: *Die Verinnerlichung des Göttlichen*, 18–25 und 112–116.

⁹⁰ Siehe hierzu P. Wyser: »Der Seelengrund in Taulers Predigten«. In: *Lebendiges Mittelalter*. Festgabe für Wolfgang Stammle. Fribourg 1958, 204–311; L. Sturlese: »Tauler im Kontext. Die philosophischen Voraussetzungen des »Seelengrundes« in der Lehre

Die Stiftung des philosophischen Selbst-Bewusstseins

Heribert Boeder (Osnabrück)

Selbst-Bewusstsein – wer kennt es nicht aus seiner Selbsteinschätzung? Aus der Meinung, die er von sich hat. Nicht ohne zuvor für die Schätzung Anderer empfindlich zu sein. Derart dass die Lebenserfahrung rät, lieber nicht daran zu röhren. Und doch ist sogar das ungewollte Antasten solcher Schätzungen geradezu unvermeidlich. Statt dem nachzugehen, sei wenigstens die Beobachtung des Menschenkenners La Rochefoucault erwähnt: »Quoi q'on dise de bien de nous, on nous dit rien de nouveau: Was immer man Gutes von uns sagen mag, man sagt uns nichts Neues.« Diesem Vorwissen entgegnet ein Ich, das krisen- und also bildungsfähig sein möchte. Deshalb hat die Letzte Epoche der Philosophie gelehrt, das Ich zu unterscheiden und zwar von einem Wir her, das erst einmal als Subjekt eines Gemeinwesens geschaffen sein wollte und zwar seiner Freiheit zuliebe. Um kurz zu erinnern:

Macchiavelli war überzeugt: da fehlt es nicht an dessen Substanz, sondern an dem politischen Subjekt: dem *Principe*. Den gilt es, ganz aus eigener Macht zu setzen. Dieses Subjekt hat sodann eine Unterscheidung in sich geweckt – produktiv als der Wille des künstlerischen oder aber des religiösen Individuums. Anfänglich gestaltet zum einen von Alberti, zum anderen von Pico. Letztlich tritt in dieser Geschichts-Phase das allgemeine Subjekt hervor: die produktive Natur, wie sie Bruno erlitten und entworfen hat. Das Selbst-Bewusstsein erreicht er allerdings noch nicht – nicht einmal das Gegenstands-Bewusstsein.

Dieses tritt mit Descartes auf – die Wissenschaften nicht nur fördernd, sondern aus einer vorgreifenden Methode produzierend. Erst da geht das Bewusstsein zu seiner eigentümlichen Fruchtbarkeit auf. Es stiftet das Verhältnis von reinem Ich und ihm äußeren Gegenständen.

des deutschen Neuplatonikers Berthold von Moosburg«. In: id.: *Homo divinus* (cf. Anm. 33), 169–197. Zur Rezeptionsgeschichte siehe auch die Hinweise bei J. Kreuzer: Aurelius Augustinus, *De trinitate* (cf. Anm. 6), LI–LXVII.

Zwar schwindet deren Äußerlichkeit im Zuge der Entwicklung der natürlichen Vernunft, nicht jedoch der Unterschied in jenem Verhältnis – mit Leibniz gesehen: zwischen wachendem und schlafendem, also unbewusstem Subjekt.

Nun ist aber das besagte Verhältnis keineswegs das einzige in Eröffnung der philosophischen Epoche; denn auch die mundane Vernunft bildet eine eigene rationale Figur aus – nicht mehr aus dem Verhältnis von Ich und Gegenstand, sondern von Gegenstand und Ich, deutlicher von erdachten Körpern und gesellschaftlicher Person. Hobbes hat es erfunden und gestaltet. Auch dieses Verhältnis hat seine durchaus eigentümliche Entwicklung – diejenige zur ebenso selbstbeherrschten wie geselligen Persönlichkeit. Nach Locke letztlich von Shaftesbury entworfen. Wenn sie sich ihrer bewusst ist, so nur erst im naiven, nicht schon reflektierten Sinne. Soweit die Eröffnungsphase der Letzten Epoche der Philosophie als selber »produktive« Wissenschaft.

Deren zentrale Phase wird jedoch nicht von ihr, sondern von der *σοφία* angewegt. Diese gewinnt sich jene, wie Kant trefflich bemerkt, zur Begleiterin. Wie bestimmt? Aus dem moralischen Freiheits-Prinzip – ohne sich an den üblicherweise vagen Gebrauch des Namens »Weisheit« zu hängen. Welches ist seine genaue und also geschichtliche Bestimmtheit? Während die philosophische Vernunft da auf die Unterscheidung von ihr selbst drängt, ist ihr zuvor an die Unterscheidung des Menschen von sich zu denken; in diesem Falle ausgehend von der Einbildung Rousseaus.

Sie prägt das Selbst-Bewusstsein nach Maßgabe der Freiheit – durchaus nicht in jener abstrakten Allgemeinheit, die einen aus sophistischer Übung sagen ließe: Selbst- Bewusstsein ist, was wir alle immer schon kennen; vielmehr erst jenes, das an der Unterscheidung von Philosophie und einer ihr vorgängigen *σοφία* herausspringt. Ihretwegen konnte Kant Rousseau sogar als den Denker würdigen, der ihn »zurückgebracht« hatte – nämlich vor der Anmaßung eines Wissens, wie es ihm zum einen eher harmlos im Dogmatismus der »rationalen« Metaphysik begegnet war; zum anderen aber im moralischen Skeptizismus der so genannten Aufklärung. Während er jenen der Schule überlassen konnte, forderte die Moral eine Unterscheidung der aufgeklärten »Weltweisheit«.

Welcher Aufklärung begegnete Rousseau genauer? Einer Usurpation nicht so sehr von Philosophie, sondern von *σοφία*; also nicht in Erneuerung der natürlichen Vernunft und ihrer Wissenschaft wie bei

d'Alembert, oder der mundanen durch Hume. Vielmehr hatte sich jene Weisheit zur Eigenständigkeit ausgebildet, indem sie sich zunächst gegen die noch vorherrschende christliche Religion von kirchlicher Bestimmtheit stellte. Deren Zersetzung wurde einmal von Bayle betrieben – unter dem anti-trinitarischen Deckmantel Muhammats –, zum anderen und offener mit dem Angriff Mandevilles, insbesondere in der »Fable of the bees«, schließlich aber mit dem ätzenden Witz Voltaires.

Welchen epochalen Unterschied macht eben daraufhin die *σοφία* Rousseaus? Er verabschiedet die christliche Prägung des Denkens im *Princip*. Dies mit der Maßgabe, ein verwandeltes Menschentum aus dem Geist (!) der Bürgerlichen Freiheit zu stiften. Das kann aber nur in einer Unterscheidung des Selbst-Bewusstseins gelingen. Die blieb der eigentümlichen Negativität der besagten Aufklärung fremd.

Rousseau nimmt seinen Gedanken aus der Entzweiung von Verstand und Herz auf ein Gefühl zurück, nämlich das der Liebe. Nach ihrer vormaligen Maßgeblichkeit war sie bestimmt durch das begnadete und beseligende In-sein in dem Herrn, der Christus ist. So wollte es die Unterscheidung der Weisheit in diejenige »dieser Welt« von derjenigen Gottes. Wird nun solche Liebe dem Selbst-Bewusstsein übereignet, ist ihm unausweichlich, dieses in der Wirklichkeit des Selbstgefühls aufzunehmen – sogleich mit Unterscheidung von Eigenliebe und Selbstliebe. Während jene einem jeden natürlich ist, will diese als Liebe zum Selbst eigens produziert werden.

Wie bestimmt es sich? Schon seit seiner Erfindung als »Seele«, ist ihm die Unterscheidung von sich, von seiner Erscheinung wesentlich. Deren Grund ist aber die »Wahrheit«, wie sie eine selbstische sein muss. Letztlich zum Vollkommen-seienden der theologischen Wissenschaft bestimmt.

Die Wahrheit des Selbst – ob nun im Sinne der *σοφία* oder der Philosophie. Für deren Letzte Epoche urteilt die *Phänomenologie des Geistes*: »Mit dem Selbst-Bewußtsein sind [...] wir in das einheimische Reich der Wahrheit eingetreten«¹ – allerdings noch innerhalb der Bildungsgeschichte des Bewusstseins, als solches zum Untergang in den reinen Begriff bestimmt. Einheimisch sind wir in jenem Reich insoffern, als da unsere Vernunft, mehr noch: ihr Geist nur mit sich selbst, seinen eigenen Produktionen beschäftigt ist.

¹ G. W. F. Hegel: *Phänomenologie des Geistes*. Nach dem Texte der Original-Ausgabe hrsg. von J. Hoffmeister. Hamburg 1952, 134.

Erst da offenbart sich das Selbst des Selbst-Bewusstseins. Von Kant in die Reinheit der Vernunft übersetzt, will sagen: mit Unterscheidung des Vorstellungs-Vermögens als transzendentalem. Erst wo es gilt, die Freiheit bis in ihren Grund zu sichern, sie vor den Anmaßungen der wissenschaftlichen Naturerkenntnis zu retten, wird es nötig, eine Erkenntnis aufzutun, »die sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unsren Begriffen a priori von Gegenständen überhaupt beschäftigt². Wenn Kant sie »transzental« nennt, so keineswegs aus der üblichen Vorstellung eines Überstiegs oder gar eines Jenseits der sinnlichen Erfahrung, sondern als die Möglichkeit des Bei-sich-seins der Vernunft – abgeschieden von der Mannigfalt äußerer Gegenstände. Das ist erstlich der befreiende Stoß gegen die Allherrschaft der natürlichen Zwänge, zugleich die Stiftung philosophischer Wissenschaft aus Begriffen a priori gewesen. Wenn immer noch von Gegenständen, dann jedoch, wie sie in uns sind, als von uns vorgestellte – womöglich: gesetzte.

Genau die Reinheit dieser philosophischen Wissenschaft verlangt als Vorgabe jene *σοφία*, durch die sich Kant von Rousseau »zurechtgebracht« sehen konnte. Sie beansprucht nicht so sehr die Reinheit der Vernunft, als vielmehr die des denkenden Menschen, der sich von sich unterschieden hat – hier nicht mehr als Heros oder als Heiliger, sondern als Bürger, der er keineswegs schon als Mensch ist. Eben daraufhin war eine von der Philosophie wohlunterschiedene *σοφία* geltend zu machen, nämlich die der Menschheit des Menschen. Ihrer Aufgabe nach von seiner Vernünftigkeit durchaus verschieden. Entsprechend auch deren Erfüllung von je eigener »Rationalität«. Daraufhin sei behauptet: die Figur einer *ratio* der *σοφία* setzt ein mit der Term-Sequenz: Maßgabe, Sache, Denken. Dagegen gilt für die Philosophie in jeder ihrer geschichtlichen Epochen zuerst die gegenläufige Sequenz – allerdings mit einer Term- Verschiebung von der natürlichen zur munidanen und schließlich zur conceptualen Vernunft. Diese ist hier hervorzuheben, weil sich mit ihr auch die kantische Position geltend macht. Die unmittelbare Unverständlichkeit dieser Behauptungen mag, obgleich wiederholt veröffentlicht und erläutert, von der nachfolgenden Konkretion aufgewogen werden.

Wie unterscheidet sich da Rousseaus *σοφία* von der selbstbewuss-

² I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft*. Nach der ersten und zweiten Original-Ausgabe neu hrsg. von R. Schmidt. Hamburg 1981. A 11.

ten Negativität im Denken seiner aufklärerischen Nachbarn? Durch die Sammlung auf die produktive Gewalt der ihrerseits reinen Einbildungskraft. Dies aus einem Nichts an Bestimmtheit, das schon deshalb nur eingebildet sein kann. Umso entschiedener will sie getrennt sein von den Ausgeburten der allbekannten Phantasien. Dem steht entgegen die Einbildung dessen, was nicht ist: die Einbildung eines Selbst, das eigens geschaffen sein will. Dazu regt nur jenes Nichts an, das in der Produktion des Menschenwesens seine Frucht hat. Also fruchtbar kann aber nicht das Wissen, wie es ist, nicht einmal, wie es zu sein hat, sondern wie es nicht zu sein hat, also erst das Gewissen sein und zwar als das zur Reinheit bestimmte. Seiner Urteilskraft dient Rousseaus Devise: *vitam impendere vero: das Leben dem Wahren widmen*. Das fehlende Selbst bestimmt dazu. Sein Fehl hebt den Schein der Unmittelbarkeit im cartesianischen *penser*, dem Erwägen des Wahren auf. Dem zuvor will es selber unterschieden sein; denn wie es ist, ist es von Heuchelei korrumptiert – solange es den Eingebungen der Eigenliebe statt der Selbst-Liebe folgt.

Welche Tektonik bekundet nun die von ihrem Selbst-Bewusstsein getragene *σοφία*? Um sie zunächst an der *Nouvelle Héloïse* offenzulegen. Sie beginnt nicht mit den ichlichen Modi des Denkens, sondern mit einer Maßgabe, die sich in der Sprache, genauer: zum Gespräch verdichtet. Es gründet in einer gemeinsamen Gesinnung rückhaltloser Redlichkeit oder rationalitas gegeneinander; deshalb in einem geschlossenen Freundeskreis. Er kann nicht jedermann offenstehen; ist er doch durch ein Vertrauen begrenzt, weil sich die Einzelnen in die Wechselbestimmung freigegeben haben. Wie kommt sie zum Tragen? Anders als durch direkte Ansprache, in der gebrochenen Gegenwart eines Briefwechsels. Das schriftliche Geben und Nehmen des Wortes lässt die Sprecher bei sich bleiben.

Der Kreis des Gesprächs wird sodann von dem anderen Moment der Maßgabe aufgebrochen. Es erschließt die gesellschaftliche Welt der Sprecher. Die macht sich sogleich in einem Widerstreit geltend. Dies wegen der aufkeimenden Liebesbeziehung zwischen einem bürgerlichen Hauslehrer und seiner adeligen Schülerin. Deren natürliche Kausalität im so genannten Rechts-Institut der Ehe kann die überkommene Gesellschafts- Ordnung nicht dulden, weil ihr die Unterschiede von Herkunft und Stand maßgeblich bleiben.

Julie ist zunächst zerrissen zwischen ihrer Leidenschaft und ihrer *vertu*. Die zieht sich in den anfänglichen Widerspruch zusammen: »Tu-

gend, ich verabscheue dich, während ich alles für dich tue.« Lässt sich doch die Liebe nicht auf die wechselseitige Empfindung von Individuen einschränken, beansprucht vielmehr eine familiäre Verbindlichkeit, welche sich in dem Vater der Geliebten verdichtet. Rousseau ist keineswegs so naiv, sich über die geltende Sitte mit aufklärerischer Prätention hinwegzusetzen. Die Rücksicht auf die *patria potestas* kann ihre Kraft selbst noch im Gefühl der Tochter behaupten – mit der Folge, dass sie, als eigenwilliges Individuum vernichtet, als Person der Heirat mit dem vom Vater ausgewählten Gatten zustimmt.

Erst ihre ausdrückliche Einwilligung in diesen Riss durch ihre Seele wird ihre Persönlichkeit freisetzen – nämlich im Sinne der sittlichen Selbstbestimmung. Mit dem Verzicht auf Befriedigung ihrer natürlicherweise berechtigten Begierde beginnt, statt der üblichen Durchsetzung des ichlichen Eigensinns, die eigentliche Unterscheidung und Bildung des Selbst. Erst der Schritt vom Gegensatz der gesellschaftlichen Vormeinungen zum Widerspruch in der Person selbst eröffnet die Geschichte, welche die Würde des eigenen Geschicks austrägt; will sie doch als solche eigens bewahrheitet und bewiesen sein. Wie das? Der Gatte nimmt den vormaligen Geliebten seiner Frau als Hauslehrer auf; diese Situation verschärft er noch durch seine längere Abwesenheit.

Nur das in Freiheit bewährte Eheversprechen der Gattin taugt zur Bildung ihres Selbst-Bewusstseins und will, wo es den geschichtlichen Unterschied macht, in Schmerzen geboren sein. Zuletzt ist die Frau gefordert, das eigene Leben zur Rettung ihres Kindes einzusetzen – die Substanzialität auch dieses Verhältnisses bezeugend.

Da ist es mit aller bloßen Vorstellung der eigenen Identität vorbei. Im Angesicht des Todes gewinnt Julie die Freiheit, sich zu ihrer ursprünglichen Liebe zu bekennen – mehr noch: zum Ehebruch in der Einbildung. Dies mit dem Eingeständnis, gewollt zu haben, wie es nicht zu sein hat. Da unterscheidet sich das moralische Selbst-Bewusstsein von sich. Es hat auch noch die äußere Sitte als negierte integriert. Das unumwundene Bekenntnis der eigenen Schwäche, dies in Tilgung aller Heuchelei, fordert vom selbstbewussten Einzelnen die größte Kraft: die der Selbstüberwindung zu unbedingter Redlichkeit; sie ist das Herzstück von Rousseaus rationalitas. Mit ihr produziert er inmitten einer Gesellschaft von Heuchlern, die gerade als scheinbar selbstbewusste von ihrer Güte überzeugt sind, die Wahrheit über sich selbst. Mit der »Phänomenologie des Geistes« das Eingeständnis: Ich bin böse – nicht das, was mir zu sein bestimmt war. Dies geht allerdings den heutigen

Beschreibern eines vorgeblichen »Phänomens« von Selbst-Bewusstsein nicht einmal in den Hinterkopf.

Die Persönlichkeit ist religiös geworden, jedoch nicht im Sinne einer Confession und ihres überkommenen Gottes, sondern der erfüllten Beziehung des Menschen zu sich selbst, will sagen: zu seiner maßgebenden Menschheit. Die kann ihm nur durch Unterscheidung von sich als Individuum aufgehen – also aus dem Vorgriff der reinen Einbildung von sich. Von solcher Erfahrung der Einzigkeit ist sogar der calvinische Pfarrer am Totenbett Julies ergriffen.

Soweit die Momente einer Bildung, die heutzutage unter ihren Äquivokationen verschüttet ist. Sie sind jedoch nicht so sehr diejenigen des Bewusstseins, als vielmehr eines Menschen von epochaler Dignität gewesen. Seine Maßgeblichkeit hat einst dem sich aus dem Prinzip der Freiheit erschaffenden, deshalb notwendigerweise vorgreifend gedichteten Menschen seine Bestimmung erläutert.

Solche Maßgabe verlangt sodann, die ihr entsprechende Sache einbildend zu produzieren – im Ganzen die methodische Erziehung des gedachten Menschen. Um sie nicht durch Einfälle stören zu lassen, unterstellt Rousseau einen Waisenknaben. Da niemand sich selber aufzuziehen vermag – nicht einmal als Seele –, muss dafür der Unterschied von Zögling und Erzieher eintreten. Der ist aber wohlgemerkt nur ein im strengen Sinne »Hinzugetretenes«, Accidens, des Erziehungsvorgangs – also von verschwindender Bedeutung; er bleibt geschichts-, genauer geschicklos.

Der Zögling ist gehalten, sich ganz aus ihm selber zu entwickeln – will sagen: sich aus seinem Naturzustand herausarbeiten. So ist die Geschichte des Zöglings gerade nicht diejenige seiner Abrichtung, sondern einer hütenden Begleitung bis zu seiner durchgängigen Selbstbestimmung – im Erlernen des Verzichts. Zunächst läuft sie auf seine Selbständigkeit hinaus, nämlich die Fähigkeit, für sich selber zu sorgen. Deshalb soll er schließlich ein Handwerk erlernen und so die äußereren Widerstände der Dinge als Gegenstände begreifen – ihre Substanzialität als Vorgabe der Produktion zu würdigen.

In der zweiten Phase muss die einseitige Beziehung auf die äußeren Dinge in die Wechselbeziehung eines Selben mit sich übergehen: in die Phase seiner Leidenschaften. Sie haben die Erregungen von Mensch zu Mensch zu ihrem Element und zwar als versprachlichte – zunächst in einer von der Sitte überfangenen Geschlechtlichkeit. Die wird humanisiert zum sprachlich gestalteten Gefühl von Dankbarkeit und

Freundschaft, für Gerechtigkeit und Güte. Von daher entfaltet jene Kategorie, ausgehend von der Gleichheit der Menschen, das ganze Spektrum ihrer Unterschiede. In deren Erzählung löst sich die eine Geschichte in eine Vielzahl von Begebenheiten auf – vornehmlich Beispiele sittlicher Perversität. Daraufhin macht sich die moralische Meinung geltend.

Als deren maßgebliche Gestalt hat sich aber die Religion, die Sprache der Glaubenslehre eingerichtet. Deren Beurteilung übernimmt ein aufgeklärter Vikar – nicht zuletzt deshalb, weil er am eigenen Leibe die bedrückenden Folgen einer ungeklärten Religion erfahren hat. Er trägt den Zweifel an ihren Überzeugungen aus, verwirft aber den Gegenhalt an einer wissenschaftsgläubigen Aufklärung. Statt ihrer besteht er auf dem natürlichen Glauben an eine Welteinrichtung aus gerechter Vorsehung. Dessen letzter Grund ist aber die Anerkennung der Moral, wie sie jedem bewusst und in Verdichtung zum Gewissen von absoluter Geltung für ihn ist. Doch erfüllt das noch nicht die Bedeutung des Selbst-Bewusstseins; hängt es doch in seinem Urteil noch der Offenbarungs-Religion statt der natürlichen nach; die beschränkt ihren Kult auf den der allgemeinen Welt-Ordnung – eingebunden in den *Cultus* des Herzens, wie er seine Freiheit vorbildlich in Sokrates und Jesus bezeugt. Dem steht zumal die Überheblichkeit der so genannten Philosophes entgegen – deren die Moral zerstörendes Schein-wissen.

Ihrem Intellektualismus gilt die abschließende Klage des Erziehers, dass heutzutage die Sprache der handlungsträchtigen Symbole entkräftet ist – verkümmert zu derjenigen des Räsonnements. Doch »immer zu räsonnieren ist der Wahn der kleinen Geister«. Wo die Religion zerfällt, verfällt die Wechselbeziehung der Menschen der Übergewalt des Privat-Interesses. Vor ihr schwindet sogar seine selbstbewusste Würde. Sie verkommt zum Geschwätz – auch noch der Akademien. Die Literatur hat mit ihrer gesellschaftlich tonangebenden Sprache die Verwurzelung in der Sitte eines bestimmten Volkes verloren. Doch welchen? Nicht des vielfältig beschreibbaren, sondern eines eingebildeten, erdichteten – bestimmt vom Rhythmus des Landlebens, seinen Mühen und Festen. So scheint sich Rousseau in das ersehnte Leben fern von der Großstadt, von der Pariser Gesellschaft zu verabschieden.

Hier bricht das dritte Moment des Terminus der Sache auf. Denn gegen solche Flucht erhebt sich das Erfordernis einer Welt, die erst einmal gestaltet sein will. In ihr muss sich der Zögling als *causa* bewähren. Dies vermöchte er durch die Stiftung einer eigenen Familie.

Dazu gehört aber eine Frau. Diesem vollendenden Moment der zweiten Bildungsphase gibt Rousseau den sprechenden Namen »Sophie« – ein Wesen, das auf durchaus eigene Weise produziert sein will, zur Gattin gebildet.

Ihrem anfänglichen Zustand in Unkenntnis ihres Selbst ist nicht mit einer *eruditio* beizukommen; was sie zu sein hat, ist sie schon. Keine Erziehung ist da angebracht, wohl aber eine Bildung im Sinne ihres Namens. Sie bewahrheitet ihn zunächst durch ihr einnehmendes Wesen. Eben darin hat sie ihre anfängliche Kausalität. Was sie aber vor allem lernt, ist die Tugend. Die ihre ergänzt die männlich erworbene, auf dass der ganzheitliche Mensch erscheine. Dies in Würdigung der eigentümlich weiblichen Gaben als gleichwichtiger. Sie nehmen Rücksicht ebenso auf die öffentliche Meinung wie auf das eigene Gefühl. Religiöse Überzeugungen bleiben da bloß rudimentär, weil ganz auf die Praxis abgestimmt. Da bestätigt sich: sie und nicht die Theorie ist das eigentümliche Feld der *σοφία*.

Deren Verkörperung will aber gesucht sein – unter einem wenn auch nur erst vorgestellten Leitbild. Entsprechend der künftige Gatte – literarisch als Telemaque ausgemalt. Wo ist er zu finden? Nicht in der Pariser Vergnügungs-Gesellschaft, in der seltsamerweise »das eitle und sterile Glück von Leuten herrscht, die nichts fühlen« – noch einmal: nichts fühlen und so im Sinne der Menschheit des Menschen nur unmenschlich sein können. Sophie hatte »einen Mann gesucht und nur Affen gefunden, sie suchte eine Seele und fand nichts davon«. In dieser Zusitzung ihrer Erfahrungen zum Gegensatz deutet sich die Gefahr an, dass Sophie in die Unwahrheit des Eigendünkels fällt. Darin bekundet sich der Schein des Selbst-Bewusstseins in seiner Genese von Nichts her – ohne dass es schon zu seiner Wahrheit finden könnte; denn dies verhindert die von der bloßen Illusion noch ungeschiedene Einbildung. Die Erschaffung eines Gatten nach ichlicher Vorstellung bleibt noch gegenständlich bestimmt. Diese tiefste Missachtung seines eigenen Selbst treibt Sophie in die entscheidende Krise. An die Eltern gewendet mit dem absurdem Verlangen: »gebt mir einen Mann, getränkt von meinen Maximen«. Noch einmal: von meinen. Sie bekennt zwar ihr Unglück, kann es aber nicht durchschauen. Verdichtet ihr Elend in den Seufzer: »Es wäre besser nicht zu sein, als nur zu sein, um zu leiden.«

Entpuppt sich das Tugendbild ihrer Liebe als anmaßlicher Selbst-Betrug? Sie müßte lernen, ihre Phantasien aus ichlicher Selbst-Affek-

tion von der schöpferischen Einbildung zu unterscheiden. Doch erst einmal verschließt sie sich. Gegenüber den besorgten Eltern bricht sie sogar in den Vorwurf falscher Erziehung aus. Die Liebe zur Tugend schlägt um in Widerwillen. Sie wünscht die anerzogene Moral zum Teufel, durchschaut ihr Unglück nicht als selbsterzeugtes Produkt aus literarischer Vor-Spiegelung.

Erst im Einsturz des narzisstisch gewordenen, weil in der Liebe zur Tugend selbst-verliebten Ichs, bricht mit der Wahrheit über ihre Illusion das echte Selbst-Bewusstsein auf. Gründlicher als das aufklärerische, zumal voltairische. Dessen Kritik setzt es zum bloßen Vorspiel seines Setzens herab. Doch gegen den aufklärerischen Selbstgenuss muss es den Menschen, von dem es Besitz ergreift, bis in das einfache Bewusstsein seiner Identität erschüttern; denn es hat mit seiner cartesischen Stiftung zutiefst gebrochen. Erst mit der Tilgung des Scheins seiner überlieferten substantia kann ihm die Wahrheit des Selbst-Bewusstseins aufgehen – nachdem das unmittelbare Ich sich im strengen Sinne als entmutigt, sogar als gemüt-los oder seel-los erwiesen hat. Doch kann es zum Selbstgefühl des Menschen (!) erwachen, der nun in Wahrheit »rein Mensch« ist. Weil ausgestiegen aus der Sphäre des Gegenstands-Bewusstseins. Nur deshalb gilt: die *raison* hat er nicht schon immer; sie will eigens erworben sein; ist sie doch »die eine der Erwerbungen des Menschen, und sogar eine der langsamsten«³. Nämlich als realisierte.

Hätten die heutigen Nachzügler einer Hermeneutik des Selbst-Bewusstseins noch eine Erfahrung von jenem Aufbruch? Die Leichtigkeit, mit der jedermann jederzeit versichern kann: ich bin mir meiner bewusst, ist vor jenem Selbst verschwunden, das sich als die Wahrheit des Ich unterstellt – aufgebrochen aus seinem bloßen Schein. Das ist nur möglich, sofern die *σοφία* behaupten kann: das Wahre ist zuerst Subjekt.

Merkwürdigerweise bricht Rousseau seine Darstellung der Krise Sophiens ausdrücklich ab, indem er sich vorhält: »Sollte ich schließlich die Unglückliche malen, wie sie sich noch mehr an ihre Chimäre hängt, [...] langsam Schritte auf den Tod zugeht und in dem Moment absteigt in das Grab, da man sie zum Traualtar zu schleppen glaubt? Nein – ich verwerfe diese trübseligen Gegenstände«. Wenn Sophie sich an

³ *Brief an Christophe de Beaumont*. J.-J. Rousseau: *Œuvres complètes*. Hrsg. von Bernard Gagnebin und Marcel Raymond. 4 Bde. Paris 1959–69. Bd. IV, 951.

eine Chimäre hängt, ist nur Eines unabdingbar: dass sie aus dem Erdichten der Menschheit des Menschen entspringt, also des mit Unterschied gedachten – nicht aus der Phantasie von Dichtern im üblichen Verstande; den »scheinheiligen«, wie Hölderlin sagen wird.

Schon in der *Nouvelle Héloïse* hatte Rousseau versichert: »Das Land der Chimären ist in dieser Welt das einzig würdige bewohnt zu werden, und solcherart ist das Nichts der menschlichen Dinge, dass außer dem Wesen, das durch sich selbst existiert, es nichts Schöneres gibt als das, was nicht ist«⁴ – jedoch zum Setzen, zum Erbauen in der Einbildungskraft begeistert.

»Sophie hat Geschmack ohne Studien, Talente ohne Kunst, Urteil ohne Kenntnisse« – hat dieses alles von Natur. »Ihr Geist weiß nicht, aber er ist cultiviert, um zu lernen; ein wohlvorbereiteter Boden, der nur das Korn erwartet, um zu fruchten«. Die Begegnung mit der also Substanzierteren trifft Emile wie ein Blitz. Mit Verhaltenheit findet er sich in die gewährte Gegenwart ein. Die eigentliche Bewährung ihrer Verbundenheit kommt aber erst mit der Trennung beider – nötig nur, um die Erziehung Emiles zu vollenden. Er soll sich der Fremde aussetzen. Dies in einem Ausland, das sich im Wesentlichen durch die politische Dienlichkeit der Erfahrung definiert – also der Mannigfalt europäischer Lebensart und Staatsverfassung.

Erst die Rückkehr aus solchem Lernen gibt das Recht auf eine Heimat frei – gegründet in der Ehe mit Sophie. Eben darin vollendet sich das dritte Moment dieser *ratio*. Es wendet sich zur Vorgabe für den abschließenden Terminus – nämlich das Denken – in dem ausgezeichneten Sinne einer Einbildung dessen, was sogar im Allgemeinen nicht ist, aber gleichwohl zu sein hat. Das ist die fehlende, jedoch aus dem produktiven Menschenwesen künftige *civitas*. Sie beansprucht das Denken allem zuvor als Urteilskraft und zwar für die ihm eigene Stiftung. Da unterscheidet sich der Bürger vom bloßen Menschen. Der Bürger, wie er seine epochale Wirklichkeit keineswegs schon mit dem so genannten »Spiesbürger« erreicht hatte – nicht einmal im zivilen Umgang einer bürgerlichen Gesellschaft. Vielmehr erst in einem Gemeinwesen, wie es eigens aus Freiheit als *Princip* gesetzt ist. Ihm wird bis in seinen Grund durchsichtig, wie es nur ein selbst-produziertes sein kann. Denn erst aus ihm erhellte, wie und warum das *corpus politicum* letztlich ein selbst-bewusstes sein muss und kann.

⁴ Rousseau: *Œuvres complètes*, Bd. II, 693.

Aber welches Selbst beansprucht diese *σοφία* letztlich? Mit einem Wort: das der Liebe zum Vaterland; also nicht nur dessen, zu dem sich die wesentlich einzigartige Persönlichkeit bildet (Julie), nicht nur die in methodischer Erziehung betreute Person (Emile), sondern jene »öffentliche Persona«, die das Vaterland mit seinen Ansprüchen an den Bürger ist. Wie konstituiert sie sich? In der Freiheit des Gesellschafts-Vertrags; er beweist absolute *Causalität* in seiner Gesetzgebung – nicht mehr im Bund mit dem Willen eines göttlichen Hirten, sondern allein aufgrund eines imaginierten Vertrags-Schlusses im gemeinsamen Interesse aller Beteiligten. Nur deren gemeinschaftlicher Wille stiftet Verbindlichkeit. Er unterstellt zwar die Menschen, wie sie sind, unter dem Gesetz aber, wie sie sein können. Ihre gemeinsame Welt wird bestimmt von dem, »was das Recht gestattet, und dem, was das Interesse vorschreibt«⁵. Der Vertrag überwindet die Trennung von Gerechtigkeit und Nützlichkeit im Tun und Lassen der Menschen oder dessen, was für alle an sich gut ist und was den Einzelnen gut dünkt. Verbunden durch die Urteilstatkraft eines bürgerlichen Selbst-Bewusstseins, produziert in einer gemeinsamen Setzung.

Deren erstes Moment nimmt die letzte Bestimmtheit des vorigen Terminus auf – aus der »Sache« zum »Denken«, näher: in seine Kausalität übersetzt. Es vollendet die so genannte Reformation: »Man wird zu einem neuen Wesen, frisch aus den Händen der Natur – nicht des Schöpfers – hervorgegangen«; aus ihr, »wie sie einem die Freiheit gegeben hat, um Gutes zu tun, das Gewissen, um es zu wollen, die Vernunft, um es zu wählen«. Eben diese Dreiheit verlangt eine Renaissance des Denkens aus der Gewissheit: jene Freiheit ist von der Gesellschaft verwirkt; denn ihr Mensch ist denaturiert. Die Freiheit fehlt. Wem denn? Etwas dir und mir? Nur beiläufig; sicher jedoch der *persona* des Gemeinwesens.

Der wahre Ursprung des Menschen ist nur der Einbildung, ihrer »Dichtung« zu entnehmen. Da steht er unmittelbar in der Not, sich zu erhalten. »Seine ersten Sorgen gelten dem, was er sich selber schuldet«.⁶ Darin wird er sein eigener Meister. Mit solcher Selbstständigkeit von Natur erwirkt er aber noch nicht seine Freiheit. Braucht er sie überhaupt? Erst, wenn ihm seine Knechtschaft als Vergesellschaftetem aufgeht. Sie zu brechen, kann nur die Tat der Unterscheidung des

⁵ Rousseau: *Du contrat social*. Amsterdam 1762, 3.

⁶ Ebd.

Selbst-Bewusstseins vom Bewusstsein erbringen. Doch welchen? Nicht schon des emanzipatorischen der so genannten Aufklärung, sondern jenes, das die Menschheit des Menschen eigens bewahrt hat. Erst da wird denn auch die Menschenwürde nicht als gottgegeben, sondern als gesetzte begriffen. Sogar im Anhalt an einem Selbst, das sich das Ich des Einzelnen untergeordnet hat. Deren allzu gewöhnliche Revolte aus dem Eigensinn befeuert nur den Schein einer Erneuerung des Menschen.

Rousseaus Anliegen ist nicht, die Gesellschaft aufzuheben, was sinnlos wäre, sondern ihr eine Form zu geben, »die mit aller gemeinschaftlichen Kraft die Person und die Güter jedes Vergemeinschafteten verteidigt und durch die jeder, indem er sich mit allen vereinigt, gleichwohl nur sich selbst gehorcht und ebenso frei bleibt, wie zuvor« – nämlich im Naturzustand. Er will über die Mitte der Vergesellschaftung mit sich selbst zusammengeschlossen sein. Deren Wider-Natur wird so zur verschwindenden Mitte eines Schlusses bestimmt. Sie kann aber nur unter der Bedingung der »völligen Entäußerung jedes Mitglieds mit all seinen Rechten an die Gemeinschaft«⁷ verschwinden. Erst die reinigende Kraft dieses Verzichts stellt die Gleichheit Aller – wohlgemerkt nicht als Menschen, sondern als vertragsbewusster Bürger her. Da ist niemand privilegiert. Jedoch kann das »alle« nicht den Pöbel einschließen, der sich solchem Verzicht verweigert – mit Marx gesprochen: »das Lumpen-Proletariat«.

Rousseaus Entwurf der politischen Verfassung bewahrt ihre Vernunft sogleich mit der Paradoxie, dass ein jeder, »indem er sich allen gibt, sich niemandem gibt«.⁸ Er kann als selbstbewusster zu niemandes Knecht werden. »Jeder von uns stellt gemeinschaftlich seine Person und alle seine Macht unter die höchste Weisung des Allgemeinen Willens; und wir empfangen in corpore jedes Glied als untrennabaren Teil des Ganzen«.⁹ Dem Willen der öffentlichen *persona* unterworfen, welche sich einst *civitas* nannte, jetzt Republik. In passiver Bedeutung ist sie der Staat, in aktiver die Obrigkeit. Doch wohlgemerkt ist die Republik nicht von gleicher Dignität wie die anfängliche Persönlichkeit. Während diese auf dem Boden der Natur in die Unsterblichkeit des

⁷ Ebd. 18.

⁸ Ebd.

⁹ Ebd. 19.

dichterischen Wortes eingeht, bleibt jene – anders als seine *σοφία* – dem Zerfall ausgesetzt.

Das *corpus politicum* ist sterblich, neigt zur Desintegration. Zum einen vom *moi commun* gebildet, zum anderen von der *volonté générale*. Dessen Ordnung ist heilig, will sagen: unantastbar und so auch der Vertrag, der sie setzt – verbürgt vom Souverän. Dieser verdankt sich allein der Anerkennung als höchster Ursache.

Wenn Rousseau hier schließlich die Idealität des Bürgerlichen Gemeinwesens von seiner Realität unterscheidet, so hinsichtlich des Besitzes seiner Teilhaber. In ihm wird jeder für die Mitbürger gegenständlich. Weil er strittig ist, muss er die Bedeutung eines Rechtsgutes annehmen. »Man achtet in diesem Recht weniger das, was einem anderen gehört, als das, was einem selber nicht gehört«¹⁰. Der Besitz will nämlich als Eigentum einer Person geachtet sein – bezogen auf ein Ich, dessen Eigentum den Verzicht auf alles Sonstige bedingt.

Als letztlich strittiges hat das weltliche Moment der *ratio* des Denkens seine Ergänzung am geschichtlichen. Das Subjekt des Gemeinwesens bleibt nämlich gerade als souveränes gefährdet, weil aufhebbar. Der Allgemeine Wille erhält sich nur in einer beständigen Selbst-Setzung. Seine Übertragung auf ein anderes Subjekt würde bedeuten: er ist substanzlos geworden, entseelt. Im Tod des Souveräns verlöre sich das dritte und letzte Selbst des Selbstbewusstseins.

Das *corpus politicum* ist ein künstliches, will deshalb zuletzt mit dem gesetzgeberischen Wort als seinem sprachlichen Moment begabt sein. Seine Maßgabe erfordert die Wechselbeziehung von Regierung und Regierten, deshalb »Vereinbarungen und Gesetze, um die Rechte mit den Pflichten zu vereinen und so die Gerechtigkeit an ihren Gegenstand zu bringen«.¹¹

Aber wie? Gegen ihren scheinbaren Grund in der Natur ist hier nur vom Allgemeinen Willen auszugehen. Ihm gegenüber steht der Wille aller, der sich in die Einzelwillen besondert. Die Mitte zu ihm hält der Wille der Mehrheit. Das ist der Ort der Gesetze. Nicht mehr stiftend wie der Allgemeine Wille, sondern fortwährend ändernd. Erst auf ihn hin definiert sich die Republik: »Jeder Staat, der durch Gesetze regiert wird [...] Da regiert allein das öffentliche Interesse und die res

¹⁰ Ebd. 26.

¹¹ Ebd. 48

publica ist wahrhaft eine res«.¹² Zu ihrer Einrichtung bedarf es der Führung eines Gesetzgebers, nicht Machthabers. Er muss sich auf die Vorzüge einer Verfassung in einem bestimmten Volk verstehen. Es bedarf höchster Vernunft und Menschenkenntnis, um das Wort des Grund-Gesetzes, also was heilig sein soll, zu erfinden.¹³ Über-menschliche Urteilskraft. Ihre »Diktate« sind die eigentliche Dichtung der Epoche.

Der Gesetzgeber führt das Wort eines selbst-bewussten Subjekts. Er muss die Tragfähigkeit seines Volkes für die Freiheit einschätzen können. Da ist die demokratistische Unterstellung absurd, dass alle Menschen, gleich welcher Kultur, die bürgerliche Gesetzlichkeit übernehmen könnten. Nicht einmal im europäischen Horizont sind flächendeckende Imitate des Subjekts angebracht. »Peter der Große hatte eine imitative Begabung; er hatte nicht die wahre Begabung (génie) – jene die erschafft und alles macht von nichts her. Er hat seine Untertanen gehindert, jemals das zu werden, was sie hätten sein können, indem er sie überredete, sie seien, was sie nicht sind«¹⁴ – also ihre Urteilskraft durch eine Selbsttäuschung beeinträchtigt hat.

Der Gesetzgeber stützt sich nicht auf Gewalt, sondern auf eine Weisheit, die seinen Setzungen vorgreifen muss. Nur so kann sein Werk den Widerstand ertragen, der seine Geltung gefährdet. Unantastbar bleibt nur die Menschheit des Menschen. Alles sonstige bleibt veränderbar. Allein der selbstbewusste Staat kann den Streit der Meinungen und also die Selbstbehauptung der Individuen mäßigen. In einem die »vollkommene Unabhängigkeit des Bürgers von allen anderen, und seine äußerste Abhängigkeit vom Gemeinwesen; denn es gilt nur die Kraft des Staates, welche die Freiheit seiner Glieder verbürgt«.¹⁵

Abhängigkeit und Unabhängigkeit tragen in ihrer Wechselbeziehung die »konkrete« Bürgerliche Freiheit aus. Sie stützt sich umso weniger auf deren Verschriftlichung als ihr Herzstück das unablässig urteilende Denken ist; es »macht die wahrhafte Konstitution des Staates aus; nimmt täglich neue Kräfte an; welches, wenn die anderen Gesetze altern mögen oder verlöschen, sie wiederbelebt oder ersetzt, ein Volk im Geiste seiner Stiftung bewahrt und unmerklich die Kraft der Ge-

¹² Ebd. 51.

¹³ Ebd. 55.

¹⁴ Ebd. 61.

¹⁵ Ebd. 75.

wohnheit derjenigen der Autorität unterstellt«. Nur so wird das Rechtsempfinden gleichsam »logisch«. Der große Gesetzgeber muss sich mit dem Verhältnis oder der *ratio* von allgemeiner Sittlichkeit und vereinzelter Meinungen »insgeheim ständig beschäftigen« – will sagen: auf die Eingängigkeit der Gesetze für den einzelnen Bürger achten. Deshalb muss sein Denken ein Bauen sein, das zuerst die tragenden Teile der Tektonik entwirft und so dem Wachsen einer Sitte dient.

Die entsprechende Regierung weiß: »Jede freie Handlung hat zwei Ursachen, die zusammenwirken, um sie zu produzieren, eine moralbestimmte, will sagen: der Wille bestimmt die Handlung, und eine naturbestimmte, will sagen: sie auszuführen«. Dem entspricht die Unterscheidung des *corpus politicum* nach Legislative und Exekutive – beide vom Geist der Verfassung getragen. Geist deshalb, weil gerade dieser Körper ein Selbst-Bewusstsein entwickelt. Er hat den substantiellen Unterschied von *mens* und *corpus* überwunden. Die Bürgerschaft ist als solche »geistig«, schließt die Entwicklung des Denk-Terminus aber noch nicht ab. Er bedarf noch der Rücksicht auf den Widersacher, wie er in der überkommenen Religion, zumal in ihrer Gehorsams-Forderung nachglimmt. Deren alttestamentliche Prägung droht immer wieder, den Gesellschafts-Vertrag zu entstellen. Eben dies erfordert die fortwährende Bildung der Urteilskraft des Bürgers im *Princip* der Freiheit. Dem ist die repräsentative Demokratie nicht gewachsen. Der Verzicht auf das eigene Urteil in politischen Entscheidungen hebt nicht so sehr das Ich und seine Meinung, sondern das wahre Selbst auf.

Erst Rousseaus abschließende Fassung der *religion civile* bringt die Architektonik des Staatswesens ins Reine. Die Ähnlichkeit in den Namen darf nicht darüber hinwegtäuschen, dass sie mit der bisherigen Religiosität als christlicher im Prinzip gebrochen hat – zum einen mit ihrem herrschaftsdienlichen Räsonnement, zum anderen mit dem Gefühl des so genannten Enthusiasmus. Nach beiden Seiten war der Beginn der Epoche kompromittiert.

Wenn sich dagegen die *conceptuale Philosophische Wissenschaft* geltend macht, so dem zuvor die eigentümliche *σοφία* der Epoche, nämlich jene, die Rousseau, Schiller und Hölderlin erdichtet haben. Da sich über sie der Schatten Kants, Fichtes und Hegels gelegt hatte, wurde sogar sie von den Besinnungsgestalten der Moderne verhüllt. Das Gedächtnis der Gegenwart jedoch gibt den Blick auf das Vollbrachte ebenso von *σοφία* wie Philosophie frei.

Zu deren Beginn hat Rousseau das produktive Wesen des Menschen gewürdigt und zwar aus seiner Einbildungskraft. Dem antwortete das neue Staatswesen 1794 in Gestalt eines Festzugs der National-Versammlung mit dessen Apotheose. Bei der Versinnbildlichung seines Gesamtwerks zeigte man unter seinen Schriften genau die von uns bedachten und zwar in der hier erinnerten Abfolge. Ein schöner Beweis von Vernunft-Instinkt, wie Hegel das genannt hat.

Wozu aber hier und heute unser Beispiel einer logotektonischen Erschließung? Sie verweist auf die Gesamt-Architektonik der rationes unserer Tradition. Da erfrischt sich das Denken an der Gewissheit, dass die Freude des denkenden Bauens, eines neu erwachenden »Logozentrismus« nicht unmöglich ist.

Besiedelt er erneut ein »Land der Chimären« oder »das Reich der Schatten«? Daraufhin die unter Submodernen beliebte Gegenfrage: Why not? Inmitten der Angst vor dem Denken, in die Beckett mit einer offenkundigen Paradoxie hineingestoßen hat: Imagination dead imagine. Hier wird erneut einer Unterscheidung des Einbildens und so auch der Freiheit des Denkens das Wort geredet – trotz seiner heutzutage vorherrschenden Installationen. Bricht da eine neue Verrücktheit auf? Bestärkt durch die alte auch des Doms zu Köln. Jedoch wie er gehalten von seinem logotektonischen Gedächtnis und also eine Verrücktheit mit dem schönsten Grund.

Vier Bestimmungen des Nicht-Ich in der Jenenser Periode der Fichteschen Wissenschaftslehre¹

Emiliano Acosta (Gent)

Wir wissen es: Viele der Schwierigkeiten im Verständnis des Fichteschen Denkens liegen in der Darstellung desselben. Fichte selbst wusste es.² Daher röhrt, wenn man Fichte glaubt, die ständige Wiederverarbeitung der Darstellung seines Systems: (vgl. FW VIII, 369) die Wissenschaftslehre. Diesem Problem liegt aber ein noch ursprünglicheres zugrunde: Die Sache selbst lässt sich *per definitionem* nicht zur Sprache bringen. Das System des menschlichen Wissens an sich ist von seiner Darstellung für uns absolut verschieden. (Vgl. FW I, 70) Während das Erste als unbegreifliche, weil relationslose Einheit auftritt, ist seine Darstellung Nachkonstruktion dieser Einheit im Reiche der Wechselwirkung zwischen Mittelbarkeit und Unmittelbarkeit bzw. Endlichkeit und Unendlichkeit. Das Problem ist demnach nicht zufällig, es entspricht der Sache selbst. Die Wissenschaftslehre als Darstellung scheitert, so paradox es klingen mag, wenn sie mit dem Dargestellten identifiziert werden kann. Denn in diesem Fall wäre das Letzte nicht das, was die Wissenschaftslehre als ihre Sache postuliert.

Dazu ist auch folgendes hinzuzufügen: Fichte hat selbst absichtlich in einem bestimmten Maß zur Unverständlichkeit seiner Lehre beigetragen. Er hat die harte, freie und deshalb lobenswerte Arbeit übernommen, seinen literarischen Stil nicht nur von der Sprache des Alltags, sondern auch von der philosophischen Sprache seiner Zeit (FW III, 4 n.) so scharf wie möglich zu unterscheiden. Fichte hat in der Tat niemals gewünscht, von Menschen verstanden zu werden, die zum freien Philosophieren nicht fähig sind, (vgl. FW I, 506) von Menschen,

¹ Abgesehen von der *Wissenschaftslehre nova methodo* (im Folgenden: Wlnm), die nach der Ausgabe von E. Fuchs (Hamburg 1994) zitiert wird, werden die Fichteschen Schriften nach der Ausgabe von I. H. Fichte zitiert (*Fichtes Werke*. Berlin 1971; im Folgenden: FW).

² Vgl. M. Buhr (Hrsg.): Johann Gottlieb Fichte: *Briefe*. Leipzig 1986, Brief an Reinhold vom 21. März 1797, 196.

denen die Wissenschaftslehre anders als ihrem Verfasser kein *Bedürfnis* sei. (Vgl. FW I, 89) »Für die, die nicht selbst mitdenken, möchte er [sc. Fichte] seinen Vortrag ARABISCH machen«. (Wlnm 11) Um an einem freien Wissen teilzunehmen, müssen wir in der Tat zunächst einmal selbst frei sein. Wie bei der Lektüre anderer großer Philosophen, lernen wir bei der Lektüre Fichtes Schriften, dass der Zugang zum Denken immer ein mittelbarer gewesen ist. Und zwar darum – um es im Sinne Boeders auszudrücken – weil diese Art Philosophie, zu der die Wissenschaftslehre gehört, nämlich die Metaphysik in klassischem Sinne, eine Unterscheidung des Denkens von sich selbst verlangt.³

Eine Unterscheidung im Denken setzt aber eine Krise desselben voraus. Zu ihr führt uns Fichte durch die bewusste Vermeidung einer festen Terminologie. Dieselbe, die man vermisst, wenn man etwas nicht unmittelbar versteht, dieselbe, die »das bequemste Mittel für Buchständer, jedes System seines Geistes zu berauben, und es in ein trockenes Geripp zu verwandeln« ist. (FW I, 87) Dass Fichte dieser Maxime treu geblieben ist, lässt sich an der Flexibilität seiner Terminologie erkennen. »Ich«, »Nicht-Ich«, »Realität«, »Negation«, »Sein«, »Setzen«, »für sich« und andere Termini erhalten in Fichtes Schriften verschiedene Bedeutungen, die manchmal nicht expliziert werden. Diese Art terminologischer Flexibilität wird hier am Fall des Terminus »Nicht-Ich« analysiert, so dass ein Zugang zur Natur der Wissenschaftslehre gewonnen werden kann. Da Fichte den Terminus »Nicht-Ich« ausschließlich in der Jenenser Periode seiner Philosophie verwendet, wird sich die vorliegende Arbeit auf diese Periode einschränken. In der Analyse wird die Struktur der *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre* (von nun an GWL) verfolgt, weil sie die verschiedenen Bedeutungen von »Nicht-Ich« systematisch darstellt. Andere Jenenser Hauptschriften von Fichte werden zwar auch zitiert, aber nur um die Kohärenz und Kontinuität in dieser Periode nachzuweisen.

»Nicht-Ich« meint im Allgemeinen »alles, was als ausser dem Ich befindlich gedacht, was von dem Ich unterschieden und ihm entgegen gesetzt wird«. (FW VI, 295) Diese Formulierung entspricht zwar keiner

³ Vgl. H. Boeder: »Die conceptuale Vernunft in der Letzten Epoche der Metaphysik«. In: *Abhandlungen der Braunschweigischen Wissenschaftlichen Gesellschaft* 43 (1992), 345–360.

besonderen Bedeutung, an ihr zeigt sich aber der Hauptcharakter des Nicht-Ich überhaupt: Es ist ein im Ich gesetztes, auch wenn es als jenseits des Ich liegend gesetzt wird. Daraus folgen vier Bedeutungen für dieses Wort:

Als »jenseits des Ich liegend gesetzt« wird das Nicht-Ich bestimmt: a) als der Form nach absolutes Produkt des Entgegengesetzen des Ich, b) als absolute, weil relationslose Substanz, nämlich das, was Fichte das Ding an sich der dogmatischen Positionen nennt.

Wenn anderseits dasselbe als im Ich gesetzt gesetzt wird, dann: c) in theoretischer Rücksicht als dem Subjekt entgegengesetztes Objekt, d) in praktischer als das, was ist, und deshalb nicht sein soll.

a) Das Nicht-Ich als Produkt des schlechthinnigen Entgegengesetzen⁴

Das »Nicht-Ich des zweiten Grundsatzes« ist »als solches, gesetzt schlechthin, weil es gesetzt ist«. (FW I, 102) »Als solches« d.h. als Negation überhaupt, denn als identisch mit sich selbst (Nicht-Ich = Nicht-Ich), lässt sich dasselbe aus dem Ich deduzieren. Mit »Nicht-Ich« wird daher hier kein aus dem Ich deduzierter oder »durch Abstraction von allem Vorgestellten entstandener Begriff« (FW I, 104) gefasst. Das so verstandene Nicht-Ich wird »überhaupt nicht wahrgenommen, sondern ursprünglich gesetzt«. (FW I, 9) Dasselbe wird freilich im Ich nicht als Wirkung von etwas gesetzt, das dem Ich fremd sei, sondern als Folge der Spontaneität des Ich, die im Begriff des Entgegengesetzen vorausgesetzt werden muss, wenn das Ich absolut frei sein soll. (Vgl. FW I, 103) So wie das schlechthin Entgegengesetzten das schlechthin Setzen negiert, so negiert auch das Produkt des Entgegengesetzen das Ich als Produkt des Setzens. Diese im ursprünglichen, weil selbstschöpferischen Handeln des Ich zu findende Negation konstituiert die Bedingung der Möglichkeit aller Negation für das Ich. (Vgl. FW I, 104)

Das Nicht-Ich ist der Form nach unbedingt, d.h., das »Nicht« ist das Unbedingte in ihm. Das Negierte in der Negation zeigt hingegen die Dependenz des Entgegengesetzen vom ursprünglichen Setzen. Das Nicht-Ich lässt sich aber auch im Ich finden. Denn das Sich-Setzen des

⁴ Erste Erwähnung des Nicht-Ich als »das absolute Objekt« (FW I, 10).

Ich impliziert seinerseits das Setzen des Nicht-Ich.⁵ (Vgl. FW I, 446 u. 457)

Diese Bestimmung des Nicht-Ich erschöpft sich nicht mit der Erklärung des zweiten Paragraphen der GWL. Diese wird wieder in der Synthese E des theoretischen Teiles derselben Schrift wie auch in der Deduktion der Vorstellung und im praktischen Teil der Grundlage der Wissenschaft thematisiert. Erst nachdem im Teil des theoretischen Wissens der GWL (§ 4) das Nicht-Ich als Objekt bestimmt wurde, ist der philosophischen Reflexion eine Rückkehr zur Weiteranalyse des ersten Sinnes möglich. Und zwar deshalb, weil die theoretische Erklärung des Wechsels Subjekt-Objekt dazu führt, dass außerhalb desselben das Ich, als unabhängige Tätigkeit und das Nicht-Ich als Anstoß vorausgesetzt werden müssen. Im Vollzug dieser Aufgabe situiert sich die philosophische Reflexion wieder im Moment vor der grundlegenden Synthese. Das ergibt sich im Übergang vom Theoretischen zum Praktischen, namentlich zum Gefilde, in dem das Ich in der Idee seiner selbst den ewigen Widerstreit mit sich selbst in seiner Unerklärbarkeit zeigt. (Vgl. FW I, 156) Eines ist also klar: Die Gliederung in der Darstellung ist nicht die Gliederung der Sache selbst. (Vgl. FW I, 126, 156 u. 218)

Die Bestimmung des Nicht-Ich als Objekt impliziert das Setzen einer Grenze, jenseits derer »das von diesem Wechsel unabhängige Nicht-Ich« (FW I, 189) sich befinden sollte. Dieses Nicht-Ich ist also Ausdruck »nur desjenigen im Nicht-Ich was übrig bleibt, wenn man von allen erweisbaren Formen der Vorstellung abstrahiert; desjenigen, welchem der Anstoß auf die ins unendliche hinausgehende Tätigkeit des Ich zugeschrieben wird«. (FW I, 251) Es sei angemerkt: Das Produkt des ursprünglichen Entgegensezens, als »Anstoß« konzipiert, (vgl. FW I, 210 u. 212) gibt allerdings die teilbare Unabhängigkeit des Nicht-Ich wieder, wenngleich mit den durch die Synthesen gewonnenen neuen Begriffen: »Der (durch das setzende Ich nicht gesetzte) Anstoß geschieht auf das Ich, insofern es thätig ist, und er ist demnach nur insofern ein Anstoß, als es thätig ist; seine Möglichkeit wird durch die Thätigkeit des Ich bedingt: keine Thätigkeit des Ich, kein Anstoß«. (FW I, 212) Ohne Anstoß gibt es aber auch keine Selbstbestimmung des Ich. Diese Entgegensezung ist anders als die zwischen Ich als Sub-

⁵ »Die Ausdrücke: *ein Nicht-Ich setzen*, und: *das Ich einschränken*, sind völlig gleichgeltend« (FW I, 252).

jekt und Nicht-Ich als Objekt zu denken. Sie ist noch grundlegender, denn »auf der Nothw[endigkeit]. des [hier gemeinten] Entgegensezens beruht der ganze Mechanismus des menschlichen Geistes«. (WLnm 42) In ihr sind Ich und Nicht-Ich »völlig entgegengesetzt; sie haben gar nichts Gemeinschaftliches; wenn das eine gesetzt ist, kann das andere nicht gesetzt seyn«. (FW I, 213) Diese Entgegensezung ist also der unbegreifliche Punkt zwischen Unendlichkeit und Endlichkeit, Freiheit und Notwendigkeit.

Als Anstoß ist das Nicht-Ich Grenze. Als solche hemmt dasselbe die ins Unendliche hinausgehende Tätigkeit, wodurch das Ich endlich bzw. Intelligenz wird. In diesem Sinne meint »Anstoß« Endlichkeit überhaupt, (vgl. FW I, 278) die nie absolut aufgehoben werden kann. Denn mit ihrer Aufhebung würde das Ich als absolutes Ich und als Ich der Intelligenz sowie die Darstellung des Systems annulliert, was dem Faktum der Einheit des Bewusstseins widerspräche. Das absolute Ich würde sich aufheben, insofern die Aufhebung des Nicht-Ich bedeutete, dass das Ich sich ein Nicht-Ich nicht schlechthin entgegengesetzt hat und das Ich kein absolutes Vermögen, etwas schlechthin zu setzen, sei. (Vgl. FW I, 254) Das Ich als Intelligenz würde aber auch annulliert, insofern der Anstoß Bedingung der Möglichkeit der Vorstellung wäre. (Vgl. FW I, 250)⁶ In dieser letzten Funktion ist allerdings das Nicht-Ich Brücke in der Wechselwirkung des Ich mit sich selbst im Sinne seiner Selbstbestimmung, Mittel zwischen dem Unendlichen und dem Endlichen im Ich. (Vgl. FW I, 249) Der Beweis der Denkbarkeit dieser Wechselwirkung erklärt, obwohl *apagogisch*, (vgl. FW I, 271)⁷ die wichtigsten Fragen der WL in der Jenenser Periode, nämlich wie die reine Tätigkeit zu einer objektiven wird, wie der Übergang zwischen Bestimmbarkeit und Bestimmung möglich ist, (vgl. WLnm 42 f.) warum das Ich im Modus der Vorstellung denkt, (vgl. FW I, 281) wieso

⁶ Als solche ist auch das Nicht-Ich »Natur« genannt (vgl. FW VI, 313 und FW I, 64).

⁷ In der apagogischen Natur der Methode unterscheidet sich die Wissenschaftslehre von der Methode der Kantschen Philosophie. Es handelt sich aber nicht um einen Unterschied unter anderen, denn erst durch die Anwendung dieser Methode gelingt es der Wissenschaftslehre, die transzendentale Philosophie eben zu der systematischen Form bringen, die bei Kant nicht zu finden ist. Darüber hinaus darf man nicht vergessen, dass Kant in seiner *Kritik der reinen Vernunft* gegen den Gebrauch dieser Beweisart in der transzentalen Philosophie sich erklärt (vgl. B 817-B822). Dieser Unterschied in der Methode zwischen Kant und Fichte, der auch auf einen Unterschied in der Sache selbst des jeweiligen Denkens hinweist, ist leider in den Forschungen, die die philosophischen Systeme von Kant und Fichte vergleichen, noch nicht thematisiert.

das absolute Ich die Form des Ideals des Ich erhält (vgl. FW I, 254 ff. u. 515 f.) und die auf das Nicht-Ich bezogene Tätigkeit des absoluten Ich zum Streben wird. (Vgl. FW I, 261) Die Freiheit des Ich wird dabei gerettet, denn das Nicht-Ich ist Erklärungsgrund nur der wirklichen Endlichkeit, (vgl. FW I, 248) der Möglichkeit derselben ist aber das Ich. (Vgl. FW I, 254)

Anstoß ist, wie es Kaehler betont, die vom Ich zu begrenzende Grenze des Ich.⁸ In diesem Sollen offenbart sich das Unendliche im Ich. Dieser »Machtspruch der Vernunft« (FW I, 106) realisiert sich im unaufhörlichen Wiederherausgehen nach der Rückkehr des Ich in sich selbst mittels des Anstoßes, (vgl. FW I, 261 Anm. u. 277) so dass das Ich das Fremde als seine Bestimmung setzt. (Vgl. FW I, 96 Anm.) Selbstbestimmung und Bestimmung des anderen sind in diesem Sinne eins und dasselbe. Endlichkeit und Unendlichkeit müssen daher als Momente desselben Ich verstanden werden. Das hier gemeinte Nicht-Ich ist also »nichts anderes, als bloß eine andere Ansicht des Ich. Das Ich als Tätigkeit betrachtet gibt das Ich, das Ich in Ruhe betracht[et]. das NichtIch. Die Ansicht des Ich als thätiges kann nicht stattfinden, ohne die Ansicht des Ich als ruhenden d. h. NichtIch«. (WLnm 42 f.)

b) Das Nicht-Ich als absolute Negation des Ich

Das Nicht-Ich als Ding an sich meint hier nicht die notwendige Voraussetzung einer äußerlichen Welt für das praktische Ich, sondern ein Prinzip des Ich außerhalb des Ich. (Vgl. FW I, 172)⁹ Das Ding an sich dessen, was Fichte Dogmatismus nennt. (FW I, 483 ZE)¹⁰

Das Ding an sich kann für Fichte nur Prinzip einer Philosophie sein, die die absolute Freiheit des Ich verleugnet und dadurch der Bestimmung des Menschen widerspricht. In diesem Sinne zeigt es dasselbe Resultat wie eine unnatürliche Abstraktion. Es existiert nur für den »Philosophen von Profession«, (vgl. FW II, 399) die durch diese Art Abstraktion über das Bewusstsein hinausspringt, im Leeren den Be-

⁸ Vgl. K.-E. Kaehler: »Fichtes ‚Ich‘ und seine Krisis in Hegels ‚Erfahrung des Bewusstseins‘. In: *Osnabrücker philosophische Schriften*. Osnabrück 1996, 191.

⁹ »Ding an sich« meint manchmal auch die den Anstoß erklärende Voraussetzung (vgl. FW I, 238, 281).

¹⁰ Vgl. auch FW I, 283 u. 491.

griff eines Dings an sich erdichtet und denselben ins Bewusstsein hineinlegt. Hingegen bemerkt Fichte: »Von einem Ding an sich weiss das gemeine Bewusstsein nichts«.¹¹ (FW I, 514) Dasselbe kann bloß sagen, dass ihm für sich Dinge vorhanden sind, »dass dieser bestimmte einzelne Mensch, dieses bestimmte Thier, dieser bestimmte Baum ist, die vor meinem Auge schweben«. (FW II, 448) Weder kann noch will die Wissenschaftslehre dieses Faktum verleugnen, denn es ist der Boden, worauf sie sich als System bildet. (Vgl. FW I, 425, 514 u. II, 324) Ihre Aufgabe ist in der Tat die bewusste Nachkonstruktion der ursprünglichen Handlungen des Ich, deren Produkt das gemeine Bewusstsein ist, (vgl. FW I, 423) so dass alles, was ist, für das individuelle Ich sei. Die Abstraktion ist allerdings in der Wissenschaftslehre kein Hinaus-springen, sondern künstliche Rückkehr in das Bewusstsein, Annahme des notwendigen Zirkels, in welchem jede endliche und das heißt jede uns denkbare Vernunft eingeschlossen ist.¹² (Vgl. FW I, 11, 92 u. 101) Es kommt also nicht darauf an, von der Endlichkeit überhaupt zu abstrahieren, sondern von ihrer Erscheinung, um zurück in ihre Bedingung der Möglichkeit zu kehren. Und zwar derart, dass Abstraktion und Reflexion »nur eine und ebendieselbe Handlung, angesehen von zwei Seiten [sind]«. (Vgl. FW I, 68) Durch diese Abstraktion unterscheidet die Wissenschaftslehre nicht die Vorstellungen von einem Ding an sich, sondern dieselben vom Gefühl der Notwendigkeit bzw. vom Bewusstsein der willkürlichen Freiheit der Phantasie. (Vgl. FW I, 425) Sowohl für den gesunden Menschenverstand als auch für die Wissenschaftslehre spielt dieses Ding an sich keine Rolle. Dasselbe kann demzufolge nur Sache einer falschen, weil das Faktum des Bewusstseins verleugnenden Philosophie sein.

Das Nicht-Ich als Ding an sich hat daher nur einen Sinn für die Wissenschaftslehre als Ausgangspunkt einer *reductio ad absurdum*, durch die bewiesen wird, dass jede Philosophie vom Ich ausgehen muss, wenn sie nicht in den Widerspruch »Ich bin nicht Ich« (FW I, 61 BWL) geraten will. Diese Bestimmung des Nicht-Ich befindet sich in §3 der GWL und entspricht dem methodologischen Moment der Abstraktion

¹¹ Zum Fichtes Gebrauch des Terminus »gemeines Bewusstsein« siehe M. Bruggen: *Der Gang des Denkens in der Philosophie J. G. Fichtes*. Diss. München 1964, 3–4.

¹² In Bezug auf Abstraktion und Reflexion siehe W. Janke: *Fichte. Sein und Reflexion. Grundlagen der kritischen Vernunft*. Berlin 1970, 1–14.

des reinen Ich als Grund und der Reflexion über das Nicht-Ich als Ding an sich.

Abzuheben ist es hier vom Grundsatz allen Dogmatismus:¹³ Das Nicht-Ich wird schlechthin unbedingt gesetzt. Wenn es so wäre, dann würde das Ich schlechthin nicht gesetzt. Dasselbe wäre folglich als absolutes Setzen völlig aufgehoben. Trotzdem bleibt es das Ich, in dem das Nicht-Ich durch eine absolute Setzung gesetzt wird. Daraus ergibt sich eine Entgegensetzung zwischen dem Absoluten (Ding an sich) und dem Ich als Bewusstsein. Jede Entgegensetzung ist aber Produkt eines Entgegensetzens, das seinerseits die Identität des Ich im Setzen impliziert. Diese Identität kann aber als solche nicht aus dem Ding an sich deduziert werden. Sie wird durch das so verstandene Nicht-Ich vielmehr negiert und zugleich, um die Negation im Ich zu setzen, vorausgesetzt. Es wird demzufolge dadurch bewiesen, dass das Nicht-Ich eben das aufhebt, was es voraussetzen muss, wenn die Einheit des Bewusstseins akzeptiert werden muss. Durch diesen Widerspruch sieht sich die Reflexion genötigt, das Nicht-Ich aufzuheben. Um es aufzuheben, muss es aber zuerst die Negation einführen, was durch den Auftritt des Nicht-Ich erst möglich ist. Um die Gültigkeit des Nicht-Ich tilgen zu können, muss die Gültigkeit des Nicht-Ich angenommen werden. Mit Fichtes Worten: »Der zweite Grundsatz hebt sich auf; und er hebt sich auch nicht auf.« (FW I, 106) Dieser Gebrauch des Wortes »Nicht-Ich« ist daher »die völligste Verdrehung der Vernunft«, »ein rein unvernünftiger Begriff«. (FW I, 472) Seine bloße Möglichkeit impliziert einen Widerspruch, der als wirklich nicht gedacht werden kann, (vgl. FW IX, 322) weil es dem ursprünglichen Faktum der Einheit des Bewusstseins widerspricht. (Vgl. FW I, 219)

c) Das Nicht-Ich als theoretischen Objekt

Im Unterschied zu den vorigen Bedeutungen hat das hier gemeinte »Nicht-Ich« Realität. (Vgl. FW I, 109) Die Analyse dieser Bedeutung des Nicht-Ich dient daher zur Erklärung des Verbs »sein« als »real sein« in der Jenenser Periode. Objekt ist prinzipiell das, was das Subjekt nicht ist. (Vgl. FW I, 189) Seine Realität ist mithin nicht an sich. Das

¹³ Hierzu siehe auch I. Schüssler: *Die Auseinandersetzung von Idealismus und Realismus in Fichtes Wissenschaftslehre*. Frankfurt a. M. 1972.

Objekt »hat Realität, insofern das Ich leidet«. (FW I, 135) Außer der Bedingung einer Affektion des Ich hat dasselbe keine Realität. Dass das Ich Realität von etwas prädiert, das es selbst als im Ich gesetztes Subjekt nicht ist, bedeutet, dass das Ich durch Negation der Realität in sich selbst, Realität ins Nicht-Ich als Objekt setzt. Sein bedeutet im Ich, gesetzt zu sein, und zwar als Produkt der Synthesen der Relation. Das Objekt kann in der Tat erst dann bestimmt werden, wenn dasselbe in Wechselwirkung mit dem Ich gesetzt wird. Diese ist das Ganze der Realität im Ich. Von derselben entspricht dem Nicht-Ich ein Teil, ein bestimmtes Quantum, eben dasjenige, das durch Substantialität das Ich in sich selbst negiert und durch Kausalität ins Nicht-Ich übertragen hat. Sein ist also »etwas bestimmtes und nicht etwas anderes zu sein«: Limitation der Realität durch Negation und umgekehrt. Sein schlechthin kann hingegen nur das Ich als reine Tätigkeit sein. Das letztere lässt sich durch das unendliche Urteil »Ich bin« ausdrücken. Diese Seinsweise kann allerdings nicht vorgestellt werden, wenn sie kein Korrelat in der Erfahrung hat. Daher die Erklärung Fichtes: »Die intellectuelle Anschauung, von welcher die Wissenschaftslehre redet, geht gar nicht auf ein Seyn, sondern auf ein Handeln«. (FW I, 472 ZE) Das »Sein« von Ich und Nicht-Ich als Subjekt und Objekt ist hingegen »seyn mit einem Prädikate«, (FW I, 93) das mittelbar ist.¹⁴ (FW I, 342) Hier wird aber die Existenz des Objekts nicht impliziert. Die Modalitätskategorien wie Zeit und Raum werden aus dem Wechsel von Subjekt und Objekt deduziert. (Vgl. FW I, 227 ff., 186 Anm. u. 391 ff.)

Subjekt und Objekt sind nicht kontraditorisch, sondern konträr. Identisch miteinander sind sie, insofern beide im Ich als Bewusstsein gesetzt sind und daher etwas und nicht nichts sind. Demzufolge ist das Objekt auch Ich, und zwar als Bewusstsein einer Bestimmung im Ich. (FW I, 96 Anm.) Die andere Seite dieser Identifizierung ist die Identität von Subjekt und Objekt als Nicht-Ich. Denn beide sind, und »seyn ist Charakter des Nicht-Ich«. (WLnm 42) Die Identifizierung erfolgt jedoch durch eine Entgegensetzung praktischen Charakters, die Thema des folgenden Schrittes ist.

¹⁴ Hierzu siehe *Grundriss über das Eigenthümliche der Wissenschaftslehre in Rücksicht auf das theoretische Vermögen* (1795) §3 (FW I, 340–391).

d) Das Nicht-Ich als das, was nicht sein soll

Die Identifizierung von Subjekt und Objekt im Sein als Nicht-Ich erfolgt durch die Entgegensetzung zwischen Sein schlechthin, das Fichte Freiheit nennt, und Sein mit Bestimmtheit. Daraus ist eine neue Bedeutung des Nicht-Ich in praktischer Hinsicht zu gewinnen. Das Sein schlechthin ist im Ich als Ideal gesetzt, als das, was sein soll. Vom unbestimmten Ideal aus produziert das Ich für jedes Objekt ein jeweiliges Ideal, so dass das Ich der realen Welt eine übersinnliche bzw. ideale entgegensetzt. Von der idealen Welt erhält die reale Welt ihre Bestimmung, die allerdings durch unendliche Urteile zur Sprache kommt. In der Tat: Die praktische Bestimmung einer Realität ist weder falsch noch richtig, sie ist bloß die Forderung zur Realisierung der absoluten Freiheit, zu der das Ich berufen ist. Das Ich soll also in der Entgegensetzung beider Welten handeln. Sein Leben besteht in der sittlichen Veredelung der sinnlichen Welt, in ihrer Annährung an ihr Ideal.

Diese Bestimmung ist gründlicher als die theoretische, denn die Wirklichkeit der Realität entsteht durch die praktische Entgegensetzung. Durch das Nicht-Ich wird hier der freie Charakter des Ich graduell negiert. Aus den verschiedenen Graden jeder besonderen Negation erfolgt die Mannigfaltigkeit der Realität. Diese ist Negation der Freiheit im Sinne eines Abbildes derselben. Als Praktisches aber leistet es als Ruhe der freien Tätigkeit Widerstand. (Vgl. FW IV, 3 ff.) Durch diesen Widerstand wird dem Ich die Welt wirklich. Die nicht freie Welt ist das, was ist, und deshalb nicht sein soll, das, was in seine eigene Vernichtung eingehen muss, und zwar im Dienst der Bestimmung des Ich im Sinne einer »*Vervollkommnung ins unendliche*«. (FW VI, 300) Eine ständige Vernichtung des Toten, ein lebendiges Schöpfen sittlicher Realität, ohne Ruhe in der Selbstverleugnung, in der Hingabe ans Ideal des Ich, das soll das Leben des Ich sein. Ein Leben, das, wie es Hegel betont, nur indem es etwas zerstört, das Gefühl seines Daseins hat.¹⁵

Die sittliche Bestimmung des Seienden kann aber nicht real sein, da das Nicht-Ich nicht aufgehoben werden kann. Sie ist also ideal im Sinne, dass das, was das Ich schöpft bzw. vernichtet, die Welt des Ich und nicht die bloße Welt ist. Der menschliche Körper wird vernich-

¹⁵ Vgl. G. W. F. Hegels *Werke in 20 Bänden*. Hrsg. von E. Moldenhauer und K. M. Michel. Frankfurt am Main 1970. Bd. 7, 49.

tet, insofern jener nicht das Bestimmende im Willensentschluss zum Handeln ist. (Vgl. FW VI, 296) Die Zeit ihrerseits ist dreifach: die Vergangenheit als vernünftige, weil teleologische Konstruktion einer Geschichte des Ich für das Ich, (vgl. FW VI, 67 n.) deren Notwendigkeit durch die Unmöglichkeit einer Vergangenheit an sich entsteht (vgl. FW I, 409); die Zukunft als Bestimmung des Menschen, als Idee eines unendlichen Strebens, in der das Ich sich als absolut selbstidentisch für alle Ewigkeit denkt; (vgl. FW VI, 300) die Gegenwart, in der Zeit und Raum als Welt zusammenfallen und das wirkliche sittliche Leben bilden, in dem die Agilität sich ertappen lässt, gebildet in der Anerkennung anderer Vernunftwesen seines Gleichen, durch die das Ich sich selbst als frei anschauen kann: (GNR §§1–4) die Familie, (vgl. FW III, 363) die Kirche (vgl. FW IV 244f.) und der Staat (FW VI, 306) in der Gemeinschaft der Geister unter der Regierung des Sittengesetzes.¹⁶ (Vgl. *ibid*)

Mit der Darstellung des »Nicht-Ich« in praktischer Hinsicht endet unsere Analyse. Das Leben des Ich ist also ein Prozess der ständigen Vernichtung und Schöpfung des Veränderlichen in ihm. In dieser Dialektik zwischen Unendlichem und Endlichem muss allerdings die Realisierung der absoluten Freiheit ein unerreichbares Ideal bleiben. Unsere Analyse wollte zum Verständnis der Rolle dieser Unmöglichkeit für die Wissenschaftslehre beitragen. Die Endlichkeit ist für Fichte konstitutives Moment der Vernunft. Denn erst aus dem Widerstreit des Ich mit sich selbst als unendlich und endlich zugleich kann sich eine Vernunft erzeugen, die wesentlich nur praktisch ist. (Vgl. FW I, 22) Ihrer Sache entsprechend weiß sich die Wissenschaftslehre als ein Idealismus, der »nicht dogmatisch, sondern praktisch ist; nicht bestimmt, was *ist*, sondern was *seyn solle*«. (FW I, 156) Ideal muss die letzte Bestimmung des Nicht-Ich sein: Eine absolute Auflösung des Widerspruches der Vernunft mit sich selbst kann nur unter der Form des Sollens gedacht werden.¹⁷ (Vgl. FW I, 156, 260 Anm., 270) In der Tat: nur im Idealen, d.h., in dem, was die Vernunft schlechthin bestimmt, kann sie bei sich selbst sein.

¹⁶ Hierzu siehe auch B. Willms: *Die totale Freiheit. Fichtes politische Philosophie*. Köln/Opladen 1967.

¹⁷ »Der Imperativ ist die Realität an sich« (GA II, 3, 82). »Handeln/Kraft/Gesez – Wirklich/Möglich/Nothwendig – Praktisch/Freiheit/Imperativ« (GA, II, 3, 147).

Kann die »wahre Philosophie« überhaupt Philosophie sein?

Überlegungen zu Schellings *Fernere Darstellungen* von 1802

Klaus Sellge (Köln)

Eine der beliebtesten und immer wieder gern zitierten Polemiken Hegels findet sich in der Vorrede zur *Phänomenologie des Geistes* und richtet sich gegen Schellings Identitätsphilosophie:

Dies Eine Wissen, daß im Absoluten Alles gleich ist, der unterscheidenden und erfüllten oder Erfüllung suchenden und fordernden Erkenntnis entgegenzusetzen oder sein *Absolutes* für die Nacht auszugeben, worin, wie man zu sagen pflegt, alle Kühe schwarz sind, ist die Naivität der Leere an Erkenntnis.¹

Schelling hat diesen Einwand offenbar vorausgesehen. Bereits vier Jahre vorher, in den *Fernere[n] Darstellungen aus dem System der Philosophie* (1802) lässt er keinen Zweifel daran, dass er mit solchen Rezeptionschwierigkeiten rechnet – und gebraucht dasselbe Bild:

Denn die meisten sehen in dem Absoluten nichts als eitel Nacht, und vermögen nichts darin zu erkennen; es schwindet vor ihnen in eine bloße Verneinung der Verschiedenheit zusammen, und ist für sie ein rein privatives Wesen [...].²

Das wäre, gemessen am spekulativen Aufwand, ein so magerer Erkenntnisgewinn, dass man ihn an dieser Stelle vielleicht gar nicht suchen sollte. Ich sehe ihn woanders und möchte im Folgenden der Frage nachgehen, ob Schellings philosophische Theorie, deren Prinzip und Gegenstand das Absolute ist, sich zwar aus diesen Gründen (Prinzip und Gegenstand) selbst vernichten muss – aber gerade dadurch, in

¹ G. W. F. Hegel: *Phänomenologie des Geistes*. Neu hrsg. von H.-F. Wessels u. H. Clairmont. Hamburg 1988, 13.

² Fr. W. J. Schelling: *Sämtliche Werke*. Hrsg. von K. F. A. Schelling. I. Abtheilung. Bde. 1–10, Stuttgart 1856–61 (im Folgenden: SW). I/4, 403. Zur Genese der Identitätsphilosophie vgl. K. Düsing: »Die Entstehung des spekulativen Idealismus. Schellings und Hegels Wandlungen zwischen 1800 und 1801«. In: W. Jaeschke (Hrsg.): *Der Streit um die Gestalt einer Ersten Philosophie* (1799–1807). Hamburg 1999, 144–163.

ihrem notwendigen Scheitern, nicht doch ihre Wahrheit, ihre Angemessenheit, demonstriert.³

Das Problem wird nur sein, dass ich das nicht kann.

Ich kann es aus demselben Grund nicht, aus dem Schelling es schon nicht konnte. Denn das tragende Prinzip seiner Identitätsphilosophie beruht auf einer *Evidenz*, die mit den bewährten Methoden philosophisch-diskursiven Ausweisens – also im philosophischen Text selbst – sich nicht vermitteln lässt, auch wenn dieser Text in jeder seiner Zeilen in und von ihr zu leben scheint (oder es zumindest vorgibt). Dies ist der einfache Grund für sein relatives Misslingen, der gleichwohl in der behandelten Sache selbst liegt und daher philosophisch konsequent zum Versagen der Darstellung führen muss – wenn sich die Sache tatsächlich der Darstellung gemäß verhält. Dann aber wäre der Text, möglicherweise gegen die Intentionen seines Autors, performativ gelungen.

Dies ist freilich noch kein Nachweis. Was hinzutreten müsste, wäre die Möglichkeit einer Überprüfung, ob sich die Sache wirklich »gemäß der Darstellung« verhalte, die Darstellung also zumindest beschreibungsadäquat sei. Diese Frage betrifft die Philosophie in ihrem Selbstverständnis und ihrem erkenntnistheoretischen Mut.⁴

Ich möchte den Versuch in drei Schritten unternehmen, dabei in etwa dem Ablauf von Schellings *Fernere[n] Darstellungen* folgend. Als Erstes werde ich in groben Zügen die Charakteristika von Schellings Identitätsprinzip zusammentragen, die sich im Grunde analytisch aus dem Begriff eines neuplatonisch-spinozistischen Absoluten gewinnen lassen.⁵ Hier zeigt sich schnell die grundsätzliche Aporie, die sich aus der Ansetzung dieses Prinzips selbst ergibt.

³ Mein Versuch geht in seinem Ausgangspunkt wesentlich konform mit den Ergebnissen von Chr. Iber: *Das Andere der Vernunft als ihr Prinzip. Grundzüge der philosophischen Entwicklung Schellings mit einem Ausblick auf die nachidealistischen Philosophiekonzeptionen Heideggers und Adornos*. Berlin/New York 1994. Iber zeigt auf, wie das Grundproblem von Schellings Philosophie des Absoluten – »wie die beiden von ihm konzipierten Modelle des Absoluten als reiner Identität und als dialektischer Differenz-einheit miteinander zu vermitteln sind« (29) – sich durch alle Stadien seines Philosophierens ungelöst fortschreibt.

⁴ Übrigens auch in ihrer diskurspolitischen Toleranz und der Frage, ob es ein philosophisch ehrenvolles Scheitern überhaupt geben dürfe.

⁵ Zu »Schellings identitätsphilosophische[r] Auslegung der traditionellen Alleinheitslehre« siehe Iber: *Das Andere der Vernunft als ihr Prinzip* (vgl. Anm. 3), 151 ff. Speziell zu den platonischen Spuren in Schellings Identitätsphilosophie vgl. auch C. Bickmann:

Ein zweiter Schritt soll darzustellen versuchen, wie Schelling diesem Prinzip zum Trotz doch noch eine Art Darstellung des Endlichen zustande bringt,⁶ die einen diskursiv interessierten Philosophen zwar nur enttäuschen kann und eher in den Darstellungen östlicher Philosophien Parallelen und Bestätigungen findet. Und doch liegen hierin erste Hinweise auf einen möglichen Prüfstein zu Schellings un(ver)mittelbarer Einsicht.

Der dritte Teil versucht, gerade in dieser Theorie der Endlichkeit Indizien für den Vollzug einer Erkenntnisbewegung oder kognitiven Strategie aufzuweisen, die als Korrektiv zu jeder Verabsolutierung diskursiver Strategien durchaus ihre Berechtigung und ihren Eigenwert beanspruchen kann.

1. Die absolute Erkenntnisart

Die Innovation in Schellings Philosophie dieser Phase ist die Etablierung einer neuen Erkenntnisart, welche, wie er schnell klarmacht, die »wahre Philosophie«⁷ von nun an auszeichnen wird. Der erste Paragraph handelt von dieser »höchsten oder absoluten Erkenntnißart im Allgemeinen«⁸, die »eine Erkenntniß gewährt, welche nicht in irgend einer Beziehung oder einem Verhältniß, sondern der Art nach von allen verschieden, durch ihre Natur absolut sey«⁹.

Das heißt, sie – und sie allein – ist dem Absoluten deswegen vollkommen adäquat (und darum auch vollkommen wahr), weil sie als Erkenntnis des Absoluten mit diesem selbst identisch ist. Denn da es im Absoluten, wie es Schelling versteht, keinerlei Differenzen geben kann, demnach auch keine Differenz zwischen Erkennendem und Erkanntem, ist sie, als Form des Absoluten, das Absolute selbst. In der Formel »Erkenntnis des Absoluten« ist darum der Genitiv ein subjectivus und objectivus zugleich.

Es oder sie vollzieht sich als *intellektuelle Anschauung*. Das Pro-

»Schellings Identitätsform im Lichte der Dialektik Platons«. In: R. Adolphi/J. Jantzen (Hrsg.): *Das antike Denken in der Philosophie Schellings*. Stuttgart-Bad Cannstatt 2004, 147–196.

⁶ Hierzu ausführlich Iber: *Das Andere der Vernunft als ihr Prinzip*, 154–180.

⁷ SW I/4, 352.

⁸ SW I/4, 339.

⁹ Ebd.

blem dieser intellektuellen Anschauung ist nun, dass sie zwar erkennen soll, aber nicht in dem Sinne erkennen kann, dass sie irgend *etwas* erkenne, denn dazu bedürfte es jener grundlegenden Bewusstseinsstruktur, die sich stets als Bewusstsein-von-Etwas, also relational vollzieht. Mit anderen Worten: Die intellektuelle Anschauung muss ein kognitiver Modus sein, der mit einem Schlag, objektlos, aber in vollkommener Selbstgewissheit das Ganze als Ganzes in jedem Einzelnen und durch jedes Einzelne hindurch erkennt, aber zugleich, da nicht dual verfasst, kein *Bewusstseinsmodus* sein kann und das heißt wiederum: einem alltäglichen Bewusstsein womöglich nie bewusst wird? Tatsächlich schreibt Schelling in seinen frühen *Briefen über Dogmatismus und Kritizismus*:

Wir erwachen aus der intellectualen Anschauung, wie aus dem Zustande des Todes.¹⁰

Die Eigenschaften dieser absoluten Erkenntnis fallen mit denen des Absoluten zusammen. Sie leistet sozusagen stets und mit einem Schlag das äußerste Maß an Reduktion von Komplexität, indem sie die ansichsehende Indifferenz des scheinbar Differenten nun aber nicht einfach erkennt, sondern vielmehr – *ist*, etwa als »Indifferenz des Denkens und Anschauens [...], welche der eigentliche Charakter des Philosophen«¹¹ sei. An diesem Punkt treffen sich Schellings und meine Schwierigkeiten: im Versuch, mit den Mitteln der Sprache, also der diskursiven Folge aufeinander bezogener, gleichwohl differenter Einheiten ausgerechnet dasjenige abzuhandeln, das in allen seinen Eigenschaften genau jener Abhandlungsweise widerspricht und demzufolge im diskursiven Modus einer Philosophie stets und notwendig verfehlt werden muss, dazu noch um den Preis beständiger Selbstwidersprüche:

Wir fühlen auch hier die von jeder Darstellung dieser Art unzertrennliche Schwierigkeit, nacheinander und einzeln darlegen zu müssen, was in dem Gegenstand absolut eins ist und auch nur mit einer absoluten Apperception gefaßt werden kann; denn nothwendig ist, daß für den, welcher alles einzeln aufnimmt und nicht [...] nun jede besondere Bestimmung zum Ganzen zusammenfaßt, eben in dieser Region nichts als eitel Widersprüche angetroffen werden.¹²

¹⁰ SW I/1, 325

¹¹ SW I/4, 344.

¹² SW I/4, 374. Zum Problem der notwendigen Widersprüchlichkeit im Endlichen siehe Dusing: »Die Entstehung des spekulativen Idealismus« (vgl. Anm. 2), 157.

Wie aber wird die wahre Philosophie verfahren müssen, die, anders als die nach Schelling defizienten, wenn auch durchaus verdienstvollen Vorweg- und Konkurrenzunternehmungen des Dogmatismus, Kritizismus und der fichteschen Transzentalphilosophie, »ganz und gar im Absoluten selbst [ist], weder bloß von ihm ausgehend, noch aus ihm heraustretend, noch etwa in ihm endend«?¹³ Sie wird ja, wenn sie noch Philosophie sein will, auf intersubjektive Vermittelbarkeit nicht ganz verzichten wollen. Und sie tut es auch nicht. Sie geht zweistufig vor und ist damit durchaus beispielhaft für philosophisches Vorgehen schlechthin: »Der Philosophie [...] bleibt [...] die Nothwendigkeit und die Aufgabe, [die Einheit] unmittelbar im Wesen des Ewigen selbst anzuschauen und in der Vernunft darzustellen.«¹⁴

Das sind (auch wenn im Absoluten alles eins ist) zwei grundverschiedene Arten philosophischen Tuns, die auch zwei grundverschiedene kognitive Modi erfordern: zunächst, die fundamentale Einsicht im postulierten kognitiven Modus der *intellektuellen Anschauung* als unmittelbare Evidenz sich geben zu lassen, welche dann, im *diskursiven Modus*, zu einer Darstellung zu bringen wäre (Schelling nennt sie »Construktion«), die jedenfalls nicht mehr als *unmittelbar* bezeichnet werden kann.¹⁵

Das Problem der philosophischen Bearbeitung jener absoluten Erkenntnis besteht also in ihrer Doppelperspektivierung: Zwar soll sie in ihrer indifferenten Reinheit von absoluter und damit bewusstseinstranszendierender Evidenz sein, in ihrer diskursiven Vermittlung aber wird sie gegenständlich, be-wusst, be-griffen – und darum in ihrem Wesen notwendig verfehlt.¹⁶

Ob also Schellings Einsicht in die Natur des Absoluten und die damit präsumierte Erkenntnis des Ganzen inklusive aller Besonderheit zutreffend ist, scheint darum weniger an ihrer diskursiven Vermittlung

¹³ SW I/4, 348.

¹⁴ SW I/4, 346 f.

¹⁵ Vielleicht ist in diesem Zusammenhang erwähnenswert, dass Husserl in den *Cartesianischen Meditationen* (§ 13) eine ganz ähnliche Zweistufigkeit des philosophischen Vorgehens fordert, wobei die erste Stufe »in bloßer Hingabe an die [...] Evidenz«, die zweite dann erst in der »Kritik der transzentalen Erfahrung« bestehe. (E. Husserl: *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Hrsg. von St. Strasse. (Husserliana I). Den Haag 1963, 31.)

¹⁶ Zum Thema *Gegenständigkeit* als Modus sowohl des Erscheinens als auch Entzugs des Seins vgl. M. Heidegger: *Der Satz vom Grund*. Pfullingen 1957, 99 f.

zu hängen,¹⁷ sondern vielmehr daran, ob die Evidenz der intellektuellen Anschauung mehr ist als nur elitär-dogmatische Beschwörung wie etwa die folgende:

Auf gleiche Weise [wie dem Geometer] ist dem Philosophen in der strengwissenschaftlichen Konstruktion die intellektuelle oder Vernunftanschauung etwas Entschiedenes, und worüber kein Zweifel statuirt oder Erklärung nöthig gefunden wird. Sie ist das, was schlechthin und ohne alle Forderung vorausgesetzt wird, und kann in dieser Rücksicht nicht einmal Postulat der Philosophie heißen.¹⁸

Nach der Bemerkung, dass sie darüber hinaus »nichts sey, das gelehrt werden könne«¹⁹, wird Schelling fast ausfällig:

Zu begreifen ist auch nicht, warum die Philosophie eben zu besonderer Rücksicht auf das Unvermögen verpflichtet sey, es ziemt sich vielmehr, den Zugang zu ihr scharf abzuschneiden und nach allen Seiten hin von dem gemeinen Wissen so zu isoliren, daß kein Weg oder Fußsteig von ihm aus zu ihr führen könne. Hier fängt die Philosophie an, und wer nicht schon da ist oder vor diesem Punkt sich scheut, der bleibe auch entfernt oder fliehe zurück.²⁰

Ich vermute, dass in der Heftigkeit solcher Passagen eher die Verzweiflung darüber laut wird, dass Schelling um die letztliche Nicht-Mitteilbarkeit gerade desjenigen weiß, worin seine ganze Theorie ihren einzigen wahren Prüfstein hätte: die diskursiv nicht zu vermittelnde, intersubjektiv uneinholbare Innenperspektive des Absoluten, ihre tatsächliche Erfahrbarkeit in individuo, und das heißt zugleich: über den unvertretbaren und einsamen Zugang des je philosophierenden Subjekts.²¹ Denn es kann natürlich nicht genügen, das Absolute durch be-

¹⁷ Hier scheint für ihn selbst zu gelten, was er einige Seiten zuvor über Fichtes Wissenschaftslehre anmerkt: dass die äußere Darstellung, zumal als System, »welche dem Prinzip selbst fremd« sei, »völlig hinweggenommen werden kann, ohne dass in jenem, dem Wesentlichen, das Geringste verändert würde.« (SW I/4, 353).

¹⁸ SW I/4, 361.

¹⁹ Ebd.

²⁰ Ebd. 362.

²¹ Schelling deutet das Problem zumindest an: »Die Behauptung einer absoluten Erkenntnißart führt unmittelbar die einer alleinigen Philosophie mit sich, welches dann, weil sich diese Ueberzeugung doch durch ein Individuum aussprechen muß, von der Unphilosophie als ein Vorgeben des Individuums gedeutet wird, daß *seine* Philosophie als seine die alleinige sey, als ob nicht mit der Idee der alleinigen Philosophie schon alle Vorstellung einer besonderen Philosophie vernichtet, und in diesem Sinn von der Philosophie eines Menschen zu sprechen ebenso lächerlich wäre, als wenn der Geometer die Geometrie seine Geometrie nennen wollte.« (ebd. 352).

griffsanalytisches Zusammenraffen seiner tradierten Eigenschaften gleichsam hochzuziehen und dieser absoluten Semantik allein durch den Machtspurz des Philosophen ontologische Validität einzuhauen, um sie dann apodiktisch, elitär und mitunter arrogant zu behaupten mitsamt ihren doch nur tautologischen Folgerungen.²²

Wenn nun aber schon keinerlei Vermittlung zu jener absoluten Erkenntnisart zu führen scheint, wie soll nun andersherum *aus* dem relationslosen, in sich absolut indifferenten Absoluten die nicht zu leugnende, in sich überaus different erscheinende Endlichkeit hervorgehen können?

2. Theorie der Endlichkeit

§4 der *Fernere[n] Darstellungen* handelt »Von der philosophischen Konstruktion oder von der Art, alle Dinge im Absoluten darzustellen«²³. Wir erinnern uns: Dies wäre die zweite Stufe der philosophischen Arbeit, nachdem die Einheit im »Wesen des Ewigen unmittelbar angeschaut« wurde und sich in absoluter Evidenz selbst bewahrheitet hat. Die gewohnten philosophischen Strategien der Ermittlung will Schelling allerdings auch hier von vornherein abgeschnitten wissen, denn alle gängigen Denkgesetze gehören »selbst nicht minder als die Dinge, die durch sie bestimmt sind, zur Erscheinung«²⁴.

Nicht Ableitung oder Deduktion also, sondern »Darstellung«. Und da wir uns hier in der Sphäre des Unbedingten befinden, fallen auch analytische oder synthetische Methoden von vornherein dem Verbot anheim, da sie dem »bedingte[n] Philosophiren«²⁵ angehören. Die Philosophie nämlich, »da sie ihre Konstruktionen weder in dem einen noch in dem andern, sondern in der an und für sich betrachteten Einheit oder unmittelbar im Ewigen ausdrückt, kann auch nur Eine Methode haben«.²⁶

Für die *Darstellung* ist das die Methode der *Construction*.

²² Bezeichnend für diese Art von diskursiver Konsequenz ist ein Satz wie dieser: »Wir lösen auch diesen scheinbaren Widerspruch auf dieselbe Art, wie wir auch den früheren gelöst haben.« (ebd. 409).

²³ Ebd. 391.

²⁴ Ebd. 397.

²⁵ Ebd. 399.

²⁶ Ebd.

Um sie zu verstehen, müssen wir uns noch einmal vergegenwärtigen, dass wir das Absolute als »Indifferenz des Wesens und der Form« denken sollen, welche als höchste Indifferenz auch alle anderen Differenzen wie die zwischen Subjekt und Objekt, Endlichem und Unendlichem etc. weniger enthält oder umfasst, sondern sie eher, und zwar alle in gleicher Weise, zum Verschwinden bringt. *Indifferenzierung* also des nur scheinhaft, weil im Absoluten eben nicht Differenten wäre demnach der Arbeitsmodus der Construktion, deren Bezeichnung offensichtlich in die Irre führt.

Solche Indifferenzierung als Strategie (bzw. diskursive Umsetzung der grundlegenden Evidenz), im Differenten dessen stets selbiges An-sich, nämlich die absolute Identität, anschauen zu können, braucht jedoch etwas, das indifferenziert werden kann. Und das muss letztlich, auch wenn es nur der Schein oder richtige Reflex des Absoluten sein mag, in diesem selbst auf irgendeine Weise angelegt sein, weil es nicht, etwa als »äußerer Anstoß«, von woanders herkommen kann.²⁷ In einer späteren Fassung des ausgearbeiteten Systems von 1804 fasst Schelling dieses Wesen des Absoluten als »das Affirmierende und das Affirmierte von sich selbst«.²⁸

Diese Formel will offenbar jegliches Negative ausschließen. Für Schelling ist das Absolute *Affirmation*, durch und durch positiv, die aber doch in ihren beiden Momenten des Affirmierenden und Affirmierten, bei völliger *qualitativer Indifferenz* dieser Momente (denn jedes ist dasselbe), zumindest die Möglichkeit in sich tragen soll, sich selbst in verschiedener, rein *quantitativer* Verteilung dieser beiden Momente zu verschiedenstem Ausdruck zu bringen. Dem einen Moment des Affirmierenden würde dann, im richtigen Schein des Endlichen, etwa die Seite des Subjektiven, des Ideellen, des Unendlichen, des Allgemeinen, des Denkens und so fort entsprechen, der Seite des Affirmierten dann die des Objektiven, des Stoffs, des Endlichen, des Seins etc. So dass, je nachdem, welche dieser beiden Seiten in diesen verschiedenen Kombinationen in welchem Maße (also welcher *Potenz*) rein quantitativ überwiegt, dann die jeweilige scheinbare Bestimmtheit im Endlichen zum Ausdruck käme.

²⁷ Sonst müsste man ein dem Absoluten Transzendenten annehmen, was das Absolute sofort zu einem Relativen machte.

²⁸ *System der gesammten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere* (1804), SW I/6, 148.

Alle Differenzen und Besonderungen also, auch wenn sie in der Sphäre des Endlichen (also »hier bei uns«) qualitativ bestimmt zu sein scheinen, sind, absolut betrachtet, lediglich quantitativer Natur, und jedes Einzelne ist in seinem An-sich jedem anderen Einzelnen völlig gleich. »Jede Einheit, insofern sie *absolut* ist, [empfängt] nothwendig das ungetheilte Ganze [...], jede also [ist] der andern vollkommener Spiegel und Gegenbild«.²⁹

Da also jede Construction auf das An-sich geht, verschwinden in der Tat *alle* Endlichkeiten im Absoluten, sind in ihm weniger aufgehoben als aufgelöst. Das könnte nun, als intuitive Anschauung, als »eine Erkenntniß, welche von der reinsten Evidenz, ja die Evidenz selbst ist«³⁰, tatsächlich eine Einsicht bereithalten, die, *wenn es sie tatsächlich gibt*, die Weltsicht eines individuellen Subjekts von Grund auf so wandeln könnte, dass jener die Identität in allem identifizierende Blick von nun an zumindest mitlief, der allem, was sich zeigt, dieselbe Dignität und Seinswertigkeit zusprechen muss – ohne dabei zugleich die Unterschiede im Endlichen zu übersehen.³¹ Er sähe nicht über sie hinweg, sondern eher durch sie hindurch und in ihnen stets dasselbe Absolute. Freilich zementiert Schelling mit der völligen und gleichsam chancenlosen Nichtigkeit alles Endlichen die Trennung, den *χωρισμός*, zwischen Endlichem und Absolutem und damit, bei aller gegenteiligen Beteuerung, dann letztlich doch wieder einen Dualismus, der nur zu überwinden ist um den Preis der Vernichtung alles Endlichen oder, sanfter ausgedrückt, im evidenten Einsehen der Nichtigkeit aller Unterschiede des Endlichen. Das Absolute bei Schelling ist eben ein absolut Positives, dem das Negative ein letztlich Äußeres bleiben muss (was nach dem hier mitsprechendem parmenideischen Denkansatz der absoluten Nichtigkeit des Nichts durchaus konsequent wäre). *Hegels Pointe* ist es nun, gerade die Affirmation als Resultat und dialektischen Vollzug ausgerechnet der absoluten *Negativität* zu begreifen:³² Bei Hegel

²⁹ SW I/4, 419. Die Ähnlichkeit dieser »Feldhaftigkeit« des Absoluten zu sowohl zen-buddhistischen als auch (neo)taoistischen Theorien wird Gegenstand einer eigenen, ausführlichen Untersuchung sein.

³⁰ Ebd. 402.

³¹ »[...] jedes in seiner Potenz seyn zu lassen, was das andere in der seinigen ist« (SW I/4, 344).

³² Vgl. etwa den Abschnitt *Die Unendlichkeit* in Hegels Seinslogik (Hegel: *Wissenschaft der Logik*, Erster Teil, Erster Abschnitt, zweites Kapitel, Abschnitt C). Zur absoluten Negativität und ihren Konsequenzen im nachmetaphysischen Denken siehe K. E.

ist die Negativität dem Absoluten eingeschrieben, ja: der Motor seiner Selbstentfaltung.

Indifferenz, und wenn sie noch so sehr behauptet wird, ist natürlich ein Verstandesprodukt, dem seine Herkunft, die Differenz, als Wortstamm noch deutlich anzusehen ist. Das heißt: Die *Indifferenz* zu sehen setzt voraus, dass man sie zunächst *in Differenz* erblicke. Um sie *zugleich* in ihrer Wahrheit, nämlich als indifferent, anschauen zu können. Anders gesagt: In der absoluten Erkenntnisart werden die Unterschiedenen transparent auf ihre ansichseende Identität hin, die, als absolute Identität, alle Unterschiede in sich zusammenfallen lässt. Wie ist das zu bewerten?

3. Diaphanisierung

Was Schelling in seiner Theorie des Endlichen und Besonderen leistet, ist gewiss keine Herleitung oder entwicklungsgeschichtliche Darstellung der Bestimmungen des Besonderen, sondern eher deren Transparentmachen auf das ihnen allen in identischer Weise Wesentliche, auf das Absolute hin.

Diese Strategie hat nun mit »Konstruktion« wenig gemein. Man könnte hier eher von De-Konstruktion reden oder auch von »Diaphanisierung«, vom Durchsichtigmachen und -werden des Endlichen.

Wer sich selbst nun in dieser nicht-diskursiven Evidenz des Absoluten erleben könnte, würde vermutlich dem Endlichen und seiner diskursiven Handhabung mit einer Haltung begegnen, die jedes Besondere diaphan werden ließe auf das Absolute hin und in jeder Besonderung immer auch die unverbrüchliche Einheit und Korrelativität, die Abhängigkeit und das abhängige Entstehen jedes Einzelnen von jedem anderen Einzelnen sehen könnte.³³ Dies wäre eine Erkenntnismodi-

Kaehler: »Hegel und die Dezentrierung des Subjekts«. In: *Neuzeitliches Denken*. Hrsg. von G. Abel, H.-J. Engfer und Chr. Hubig. Berlin/New York 2002, 323–336; Ferner ders.: »Die Negativität des Ich. Hegels reflexionslogische Kritik des fichteschen Prinzipps«. In: *Hegel-Jahrbuch: Glauben und Wissen*. Hrsg. von A. Arndt, K. Bal und H. Ottmann, Berlin 2005. Bd. III, 241–246.

³³ »Ein Nichtwesen sucht in dem andern seine Realität, das selbst wieder keine in sich hat und sie in einem anderen sucht. Das unendliche Anhängen der Dinge aneinander durch Ursache und Wirkung ist selbst der Ausdruck und gleichsam das Bewusstsein der Eitelkeit, der sie unterworfen sind, und ein Zurücktreten in die Einheit, worin allein

fikation, welche unter Beibehaltung der Phänomene, wie sie sich in der natürlichen Einstellung zeigen, diese *zugleich*, um einmal an die positiven Konnotationen von Indifferenz zu erinnern, als *gleich gültig* in ihrer absoluten Dignität betrachten würde. Vor diesem Gesetz wären tatsächlich alle *gleich*.³⁴

Diaphanisierung also. Das klingt schön, aber kann es noch zur Philosophie zählen?

Das hängt von ihrem Selbstverständnis ab. Ich schlage vor, Philosophie zu bestimmen als Disziplin der kognitiven Strategien zur Gewinnung von Einsichten, die mit den Strategien anderer Wissenschaften, namentlich der Naturwissenschaften, nicht zu gewinnen sind.³⁵ Nun gehört zu den Einsichten auch die Intuition im Sinne einer sich selbst ausweisenden Evidenz. Akzeptiert man meinen Vorschlag, müsste die Philosophie daher auch Strategien zur Gewinnung intuitiver Einsichten bereithalten. Tut sie das nicht, so hätte sie sich zumindest der Möglichkeit zu öffnen, solche Strategien und Verfahren in ihr Repertoire aufzunehmen, indem sie diese entweder selbst entwickelt oder sich in tradierte Methoden einarbeitet, sie auf ihre Tauglichkeit hin überprüft und sich gegebenenfalls zu eigen macht.

Nicht-abendländische Philosophien, namentlich der Advaita-Vedanta (als Lehre der Nicht-Dualität) und der Buddhismus, haben sich der Pflege und Lehre kognitiver Strategien zur Gewinnung intuitiv-evidenter Einsichten stets mehr gewidmet als der diskursiven Ausführung und Darstellung dieser Einsichten, die, wenn sie einmal sich ereignet haben, in ihrer absoluten Eigenart (also gerade Nicht-Eigenart) als unwiderleglich gelten und daher der diskursiven Stützung auch nicht bedürfen.

Ob die »wahre Philosophie« Schellings überhaupt Philosophie sein könne, steht und fällt nun mit der Frage, ob es die (offenbar ganz

alles wahrhaft ist.« (SW I/4, 397) Wie Schellings Sicht der Kausalität seine Parallele in Nāgārjunas Deutung der buddhistischen Lehre vom »abhängigen Entstehen« (Pratityasamutpāda) findet, soll an anderer Stelle dargelegt werden.

³⁴ An dieser Stelle sei vor einem naheliegenden Missverständnis gewarnt. Wer jene »absolute Dignität« gleichsam als alle Differenzen in einem absoluten Rundumschlag aufwertend-auslöschendes Metaprädikat im diskursiven Modus verwenden wollte, beginge eine »metabasis eis allo genos« und müsste sich dann zu Recht Indifferentialismus (mit fatalen ethischen Konsequenzen) vorwerfen lassen.

³⁵ Was nicht bedeutet, dass die Einsichten und Ergebnisse anderer Wissenschaften mit Hilfe philosophischer Strategien nicht bearbeitet werden könnten (und sollten).

ähnlich unwiderlegbare) Evidenz der intellektuellen Anschauung *tatsächlich gibt* und sie nicht nur ein aus den begrifflichen Eigenschaften des Absoluten klug abgeleitetes Postulat ist.

Was zu überprüfen wäre, eventuell nach Einarbeitung in die entsprechenden kognitiven Strategien, die Schelling in seiner Theorie nicht bereitstellt. Wobei das Glücken der (notwendig individuell beginnenden) Überprüfung zwar weder schriftlich garantiert noch schriftlich herbeigeführt, aber durchaus zum Gegenstand intersubjektiver Verständigung werden kann.

Der Wahnsinn des Eigendünkels

Gerhart Schmidt (Bonn)

Die Subjektivität ist im 21. Jahrhundert weniger gefragt als früher. Einst wurde sie überschätzt, nun wird sie unterschätzt. Worauf es unserer Gesellschaft ankommt, sind Marktanalysen, Umfrageergebnisse, Einschaltquoten, also das Sich-Verhalten, und zwar nicht das individuelle, eigene, sondern das sozial angepasste, anonyme. Unsere Fragestellung ist unzeitgemäß.

»Subjektivität« ist kein Begriff, sondern ein Inbegriff. Er umfasst die Phänomene Bewusstsein und Selbstbewusstsein, zuständliche und intentionale Innerlichkeit, Vermögen und Manifestationen derselben. Die den Phänomenen zugeordneten Begriffe sind mit Paradoxien aufgeladen und mit philosophiegeschichtlichem Ballast beschwert. Es grenzt an ein Wunder, wenn das philosophische Denken sich in diesem Irrgarten noch einigermaßen zurechtfindet.

Zunächst müssen wir uns eingestehen, dass die Subjektivität kein apriorischer Bestand ist, auf den wir bauen können, als ob er Anspruch auf überzeitliche Geltung hätte. Die Subjektivität ist zutiefst in den geschichtlichen Prozess verwoben und geschichtlich bedingt. Sie ist ein stets sich erneuerndes Ereignis, zu dem nicht ausschließlich, aber wesentlich die Philosophiegeschichte beigetragen hat. Was sich der »transzendentalen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe« und den »Paralogismen« der transzendentalen Psychologie Kants (beide in zwei Fassungen vorliegend) erschloss, hatte sich auf geheimnisvolle Weise im menschlichen Selbstverständnis etabliert und verschaffte sich weltweit Gehör durch die Literatur. In »Wald und Höhle« dankt der verjüngte und verliebte Faust euphorisch: Du »zeigst mich dann mir selbst,/ Und meiner eignen Brust geheime, tiefe Wunder öffnen sich« (V. 3232–34).¹ Fausts fälschlich dem Erdgeist entrichteter Dank wird

¹ J. W. Goethe: *Faust. Eine Tragödie*. In: *Werke. Hamburger Ausgabe*. Hrsg. von E. Trunz. Bd. III.

von Mephistopheles, dem eigentlichen Urheber der Ekstase, sogleich herzlos verspottet; die Subjektivität ist *seine* Spezialität.

Im Zweiten Teil des *Faust* setzt der Teufel seine Übung fort mit der Subjektivität in Reinkultur, dargeboten durch den von ihm programmierten Schüler aus dem Ersten Teil, der inzwischen zum Baccalaureus der Philosophie promoviert wurde. Dieser junge Herr tritt überheblich auf; er rastet aber hauptsächlich deswegen aus, weil der Anblick des spukhaft in Fausts alter Drapierung und in Fausts museale Studierstube zurückgekehrten Teufels ihn gereizt hat. Er weiß, dass er Ich ist – nicht *ein* Ich, sondern *das* Ich, welches die Welt vor sich erstehen lässt. Die Welt ist nämlich bloß das Nicht-Ich, das er sein lässt, und das nur durch ihn ist. Er ist wie Gott vor der Erschaffung der Welt. Dass der ehemalige Schüler, statt Medizin zu studieren, sich in die idealistische Philosophie verguckt hat, anerkennen auch die Kollegen aus der Germanistik. Unter Weglassung von Kant und Hegel nennen sie als Kandidaten der absoluten Subjektivität Fichte, Schelling, mit Vorbehalt auch Schopenhauer.² Sie stützen sich dabei auf Eckermanns Bericht über den 6. Dezember 1829, an dem Goethe erstmals die betreffende Szene aus *Faust II* vorgetragen hat: Goethe habe damals dem Baccalaureus die Vorstellung »eine gewisse Klasse ideeller Philosophen« assoziiert. Weder dem aufmerksamen Eckermann noch seinen späteren Kommentatoren tat Goethe den Gefallen, hier einfach auf Fichte zu verweisen. Dabei ist die von dem Baccalaureus gepflegte Sprache deutlich genug: »Die Welt, sie war nicht, eh' ich sie erschuf ...« (V. 6794). Das Setzen ist die Lust, das Entgegensezten die Last des Ich-Subjekts.³ Das absolute Ich setzt sich selbst so, wie in Anselms *Proslogion* das allerrealste Wesen *ist*, weil es nicht nicht sein darf. Nicht zu sein, ist Gott verwehrt; sich nicht gesetzt zu haben, dem Ich.

Das Entgegensezten ist keine *creatio ex nihilo*, sondern ein Seinlassen durch die Einbildungskraft.⁴ Der Baccalaureus kommt dank Mephistopheles in Fahrt:

² E. Traumann: *Goethes Faust*. München 1924, Bd. II; E. Beutler: Erläuterungen in: Goethe: *Faust*. Hrsg. von E. Beutler. Leipzig 1939; E. Trunz: Kommentar zu *Faust* in Bd. III der *Hamburger Ausgabe* von Goethes Werken (s. Anm. 1); H. Arens: *Kommentar zu Goethes Faust II*. Heidelberg 1982 (er schließt auf S. 351 Fichte nachgerade aus); U. Gaier: *Faust-Dichtungen*. Stuttgart 1999, Bd. 3.

³ Die Natur ist das Einengende. Vgl. Fichte: *Über das Wesen des Gelehrten* (1806). In: *Ausgewählte Werke in 6 Bden.* Hrsg. von F. Medicus. Darmstadt 1962. Bd. V, 24.

⁴ »Dieser Wechsel des Ich in und mit sich selbst, da es sich endlich und unendlich

Wer, außer mir, entband euch aller Schranken
Philisterhaft einklemmender Gedanken?
Ich aber frei, wie mir's im Geiste spricht,
Verfolge froh mein innerliches Licht,
Und wandle rasch, im eigensten Entzücken,
Das Helle vor mir, Finsternis im Rücken.

(V. 6801–06)

Dies ist die Sprache der radikalen Aufklärung, welche das Andere in Natur und Geschichte mit Verachtung straft; auf dem Osterspaziergang in der Tragödie Erstem Teil schien sogar Faust ihr zuzuneigen, der Sonne entgegen:

Ich eile fort, ihr ew'ges Licht zu trinken,
Vor mir den Tag, und hinter mir die Nacht ...

(V. 1086–87)

Goethes Altersweisheit dagegen entspricht dem in »anmutiger Gegend« erwachten Faust von Teil II: »So bleibe denn die Sonne mir im Rücken! [...] Am farbigen Abglanz haben wir das Leben.« (V. 4715, 4727). Das harte Sonnenlicht der radikalen Aufklärung, das Andere verleugnend, bewirkt Sterilität; der alte Goethe liebte die Zwischentöne.

Mephistopheles wendet sich nach des Baccalaureus Abgang halb betreten, halb amüsiert, wie schon einmal (V. 6772) ex tempore den jungen Theaterbesuchern zu, die nicht applaudiert haben:

Ihr bleibt bei meinem Worte kalt,
Euch guten Kindern lass' ich's gehen;
Bedenkt, der Goethe, der ist alt,
So werdet alt, ihn zu verstehen!

(vgl. V. 6815–18)

Im Text heißt es »Teufel« statt »Goethe«, aber nur stellvertretend; die Prosodie verlangt nach »Goethe« – sapienti sat. Als Mephistopheles, noch als Pudel verkleidet, Fausten bei der Übersetzung des Johannes-Evangeliums ein wenig nachgeholfen hatte, fand Faust bereits zur Tat, zu Fichtes »Thathandlung«.

Fichte hat das Andere der Subjektivität, die Natur, ignoriert, verleugnet, verkannt. Der junge Schelling, von Fichte zunächst begeistert

zugleich setzt [...] ist das Vermögen der Einbildungskraft.« (*Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794). In: Fichte: *Ausgewählte Werke*, Bd. I, 409.

tert,⁵ dann von ihm abgefallen, stellte der Transzentalphilosophie die Naturphilosophie gleichberechtigt zur Seite. Fichte und seinen Anhängern warf er vor, sie hätten *fumum ex fulgore* machen wollen.⁶ Für Fichte gehörten Natur und Philosophie keinesfalls zusammen; er wetterte gegen »jene todgläubige Seinsphilosophie, die wohl gar Naturphilosophie wird, die erstorbenste von allen Philosophien.«⁷

Das Andere des Selbst und des Selbstbewusstseins lässt sich nicht aus der eignen Subjektivität konstruieren. Es lässt sich ebenso wenig erfassen, wie die dunkle Materie ausgeleuchtet, die dunkle Energie gemessen werden kann. Das Andere lässt sich allenfalls indirekt nachweisen, etwa wenn in der reinen Intellektualität Defizite auftreten. Dazu soll Hegels *Phänomenologie des Geistes* befragt werden, welche das fortschreitende, sich entwickelnde Bewusstsein durch ein beobachtendes »für uns« begleitet und sich damit einen wesentlichen hermeneutischen Vorteil sichert. Die Art und Weise, wie das Bewusstsein um sich weiß, wird kommentiert und relativiert durch die Erkenntnis, was das Bewusstsein antreibt und es vor der Selbstpreisgabe bewahrt.

Das verheißungsvolle Selbstbewusstsein, welches das Bewusstsein beerbt hat, versandet alsbald im »unglücklichen Bewusstsein«; vergeblich war aber diese Vorgeschichte des Selbstbewusstseins nicht, führt sie doch auf den Begriff des Selbstbewusstseins. Dieser ist allerdings noch unentfaltet, monolithisch, roh und herzlos. Im Kapitel über »Gewissheit und Wahrheit der Vernunft« erreicht die *Phänomenologie des Geistes* damit erstmals die Position Fichtes. Es stellt die Urteilung des Begriffs und damit die Realisierung des Selbstbewusstseins dar als langen, einschneidenden Prozess, welcher Erkenntnisgewinn verspricht. Das sich vollbringende Selbstbewusstsein verheißt sogar hinsichtlich des Anderen Aufschluss, und zwar in dem hochdramatisch betitelten Stück: »Das Gesetz des Herzens und der Wahnsinn des Eigendün-

⁵ *Vom Ich als Prinzip der Philosophie*, 1795 erschienen, amalgamierte Fichtes Position mit dem Spinozismus.

⁶ *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*. In: F. W. J. Schelling: *Sämtliche Werke*. Hrsg. von K. F. A. Schelling. I. Abtheilung. Bde. 1–10, Stuttgart 1856–61. Bd. VII, 360, vgl. 455. Die *fulgurations* (Ausblitzungen) Gottes, der Urmonade, waren Leibniz' Metapher für das Schaffen der endlichen Monaden; vgl. *Monadologie*, § 47.

⁷ *Reden an die deutsche Nation*. In: Fichte: *Ausgewählte Werke* (s. Anm. 3), Bd. V, 487.

kels«.⁸ Es wird sich zeigen, dass dieser Wahnsinn erneut auf Fichte gemünzt ist; dass sein Gegenstück, das Gesetz des Herzens, auf Rousseau zielt, ist leichter erkennbar. Rousseau und Fichte erscheinen jetzt als zwei feindliche Brüder.

Zunächst scheint das Selbstbewusstsein sich im Determinismus selbst zu begraben; es überlebt jedoch, indem es sich als »Gesetz« zu erkennen gibt, und zwar zunächst in der unmittelbaren, unreflektierten Weise der »Empfindung«. Weil die Empfindung ganz subjektiv und von äußeren Einflüssen frei ist, soll sie als wahrhaft gelten, aber die gesuchte Echtheit wird teuer bezahlt. Was Hegel von der Empfindung hielt, zeigt § 400 der *Enzyklopädie*: »Die Empfindung ist die Form des dumpfen Webens des Geistes in seiner bewusst- und verstandlosen Individualität«. Wenn Rousseau die Empfindung als Quelle der Wahrheit rühmte, musste er das an der Sprache festgemachte und von der Vernunft ausgehende Denken gering schätzen. Er behauptete, das rationale Denken transportiere fremdes, geliehenes Gedankengut, das es auch noch als eigene Einsicht ausgibt. Daher vertraut sich Rousseaus *Emile*, der *homme de la nature*, ganz dem »Gesetz des Herzens« an. Die Zivilisation bedeutet ihm nichts, und er beugt sich keiner fremden Autorität. Für ihn zählt allein die Authentizität, welche sich fremden Einflüssen versagt.

Worauf das Gesetz des Herzens anspielt, ist also kein Geheimnis. Nicht selbstverständlich ist dagegen, den »Wahnsinn des Eigendünkels« auf Fichte zu beziehen. Fichte wurde ja im einleitenden, grundsätzlichen Abschnitt zu »Gewissheit und Wahrheit der Vernunft« bereits eingehend geprüft. Klaus Erich Kähler hat nachgewiesen, dass Hegel Fichte nicht gerecht geworden ist, indem er die Gewissheit, alle Realität zu sein, voreilig dem sich selbst setzenden Ich zuschrieb; die Höhe der Absolutheit werde aber in der *Grundlage* erst erreicht durch das Zusammenspiel der drei ersten Grundsätze, welches Hegel vernachlässigt hat.⁹ Die ausführliche Behandlung Fichtes, welche dessen Bedeutung unterstreicht, macht eine 90 Druckseiten später einsetzende Nachbehandlung fraglich, zumal hier kein Fichte-Text erkennbar wird.

⁸ Die lange, verwickelte Entfaltung des Selbstbewusstseins mußte hier vernachlässigt, kontrahiert und vereinfacht dargestellt werden, um den zu behandelnden Abschnitt in seinem Kontext darzustellen.

⁹ K. E. Kähler/W. Marx: *Die Vernunft in Hegels Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt 1992, 36–40.

Werner Marx hat in dem zitierten Kommentar den »Wahnsinn des Eigendünkels« behandelt: Er benannte als Zielscheibe für Hegels Spott nicht etwa einen Philosophen, sondern hilfsweise den Räuberhauptmann Karl Moor, also den halben Schiller.¹⁰ Auch der literarische Bezug auf Jacobis *Woldemar*, welchem außerdem die Prädikate der »schönen Seele«, des Eigensinns und des Hochmuts zugesprochen werden, ist zu weit hergeholt. Wenn überhaupt ein Autor für Hegels Wortwahl in der Überschrift benannt werden müsste, dann wäre dies Kant. Z. B. ist das Kapitel über die »Triebfedern der reinen praktischen Vernunft«¹¹ scharf gegen den Eigendünkel gerichtet. In Kants Werk ist der Ausdruck gängig.

Hegel zitiert mit seiner Überschrift jedoch nicht Kant, sondern sich selbst, und zwar seine Fichte-Kritik aus dem zweiten *Kritischen Journal* von 1802. Der dritte Teil von *Glauben und Wissen* galt der »Fichteschen Philosophie«. Dabei ging es, anders als in der *Differenz-Schrift* und in dem einleitenden Kapitel von »Gewissheit und Wahrheit der Vernunft«, statt um die *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* von 1794, um den 1800 erschienenen Traktat über *Die Bestimmung des Menschen*. Hegel verwarf hier auch Fichtes neue Negation der ganzen empirischen Realität, durch welche die Außenwelt zur bloßen Vorstellung herabgesetzt wird; im Originalton Fichtes: »Das Bewusstsein des Gegenstandes ist nur ein nicht dafür erkanntes Bewusstsein der [von mir erzeugten] Vorstellung vom Gegenstande.«¹²

Zu diesem Standpunkt führte ein weiter Weg. Fichte machte es sich nicht so leicht wie Schopenhauer, der schlicht mit Anlehnung an Berkeley erklärte: »Die Welt ist meine Vorstellung«.¹³ Fichte fand sich eingesperrt in die Natur, aus der es kein Entkommen gibt; er nahm den Determinismus ernst: »ich handle ja überhaupt nicht, sondern in mir handelt die Natur; [...] Ich stehe unter der unerbittlichen Gewalt der strengen Notwendigkeit.«¹⁴ Hegel vermochte Fichtes »Entsetzen«

¹⁰ Ebd. 172, 179. Auch Ludwig Siep: *Der Weg der »Phänomenologie des Geistes«*. Frankfurt a. M. 2000 verweist auf Karl Moor (ebd. 154).

¹¹ *Kritik der praktischen Vernunft. I. Kant's gesammelte Schriften*. Hrsg. von der Preußischen (Deutschen) Akademie der Wissenschaften. Berlin 1910 ff. (im Folgenden: AA). Bd. V, 71 ff.

¹² Fichte: *Ausgewählte Werke* (s. Anm. 3), Bd. III, 317. Mein in eckige Klammern gesetzter Text lautet bei Fichte: »meiner Erzeugung einer«.

¹³ *Die Welt als Wille und Vorstellung*, §1.

¹⁴ Fichte: *Ausgewählte Werke*, Bd. V, 285.

nicht zu teilen, als Gefangener einer fremden, undurchschaubaren Macht, nämlich der Natur, existieren zu müssen. Er war zwar kein Naturfreund, bejahte aber, dass die Natur in uns handelt. Fichte warf er »ungeheure[n] Hochmuth« vor – und damit den »Wahnsinn des Dünkels dieses Ich«.¹⁵ Das war ungerecht, da Fichte sich gerade anschickte, diese Position zu revidieren. Fichte vertraute nämlich sich, sein Ich, einem wohltätigen Geist an – der allerdings kein anderer als der neue Fichte ist.

In *Glauben und Wissen* wurde Fichte ironisch »der Ich« genannt; Fichte ist also Ich von Beruf! Für die Wandlungen des Herrn Ich, die schwierige Selbstverdung desselben interessierte sich Hegel nicht. Dass Fichte das Einssein mit der großen Natur verwarf, war für ihn ein Teil von Fichtes Wahnsinn. Angeprangert wird nun, fünf Jahre später, »der Ich«, die Fichte-Karikatur in *Glauben und Wissen*. In der Hauptsache rügt Hegel jetzt aber Fichtes Verständnislosigkeit für die in der Weltgeschichte wirksame geistige Macht; Fichte wird deswegen Rousseau gegenübergestellt, weil dieser zwar nicht die Natur, aber die Geschichte als Verfall des Menschen ansah. Hegel erkannte seine Aufgabe darin, Kants allgemein gehaltene Philosophie der Geschichte zu radikalisieren, den historischen Empirismus in seine Schranken zu weisen und die Vernünftigkeit der Geschichte konkreter als Kant nachzuweisen. Der Geist entfaltet seine ganze Macht erstmals in der Geschichte. Weil Fichte sich dieser Aufgabe verweigert hat, wird seine Philosophie in das den Geist vorbereitende Kapitel »Gewissheit und Wahrheit der Vernunft« verwiesen. Die Erkenntnis, dass das Absolute der Geist ist, blieb ihm verschlossen.

War sich Hegel dessen bewusst, dass »Wahnsinn des Eigendünkels« letztendlich ein Fremd-Zitat ist? Jedenfalls findet sich der »Wahn des Eigendünkels« bereits in Kants *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1793; siehe unten). »Wahn-Sinn« und »Wahn« dürfen hier als bedeutungsgleich behandelt werden, da Hegel den Wahnsinn nicht etwa auf Halluzinationen einschränkt. Semantisch gesehen ist der Wahn oder Wahnsinn des Eigendünkels ein Pleonasmus: Das

¹⁵ *Glauben und Wissen*, in: G. W. F. Hegel: *Gesammelte Werke*. In Verbindung mit der Deutschen Forschungs-Gemeinschaft hrsg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften. Bd. IV: *Jenauer Kritische Schriften*. Hrsg. von H. Buchner und O. Pöggeler. Hamburg 1968, 404.

Dünken ist ein Wählen, aber nicht jeder Wahn ein Dünkel. Die obsolet gewordenen Wörter »dünken«, »mich dünkt,« »mich deucht« bezeichnen ein extrem subjektives, unsicheres Meinen ohne den eindeutigen Wahrheitswert der Lüge.

Mit »Wahn« bezeichnete man eine Klasse von psychischen Zuständen. Kant gebrauchte den Ausdruck gern für den religiösen Überreifer, und zwar weniger den Inhalt des Glaubens, als dessen Form, die religiöse Praxis betreffend. Der religiöse Wahn ist eine bekannte Verirrung; aber dünkelhaft ist er nicht. Religiöse Menschen fühlen sich vor dem Numinosen klein, sündig, unwürdig; und vor allem die Pietisten, von denen Kant erzogen worden ist. Vom Größen-Wahn befallen werden konnte aber der Aufklärer, der den Aberglauben verachtete, und eben auf ihn ist Kants Mahnung gemünzt: »Wer sich, aufgeklärt, den nichtigen Handlungen der statutarischen Religion entwöhnt hat und allein die Tugendgesinnung für gottgefällig ansieht, kann immer noch dem Wahn des *Eigendünkels* verfallen, nun ganz tugendhaft und dem Gebot der Pflicht vollständig adäquat zu sein.« (AA VI, 173) Die Verachtung volkstümlichen Aberglaubens darf nicht zur Überheblichkeit ausarten, welche moralisch noch verwerflicher ist als die abergläubische Verbohrtheit, auch wenn diese größeren Schaden stiftet. Mit dem aufgeklärten Mann könnte sogar Kant sich selbst gemeint haben; der Satz wäre dann als eine Ermahnung zu lesen, die er auch an sich selbst richtet.

Anders als Hegel oder Feuerbach befasste sich Kant nicht mit den mystischen Tiefen der Religion, er würdigte nur ihre moralische Bedeutung. Seine Religionsschrift ist keine Religionsphilosophie, sondern eine in bezug auf das menschliche Selbstverständnis erweiterte Ethik. Dem Menschen attestiert Kant »einen natürlichen Hang zum Bösen«, den er dreistufig angelegt vorfindet als die »Gebrechlichkeit der menschlichen Natur«, die »Unlauterkeit des menschlichen Herzens« und die »Bösartigkeit« desselben. Der »Wahn des Eigendünkels«, vor dem auch er auf der Hut sein muss, gehört der zweiten Stufe, der »Unlauterkeit« an. Dieser Hang bringt den Menschen dazu, unmoralische Triebfedern mit den moralischen zu vermischen.¹⁶ Der noble Spender fördert gern ein ihm persönlich zusagendes Gut, vor allem,

¹⁶ »Unlauterkeit« ist »der Hang zur Vermischung unmoralischer Triebfedern mit den moralischen (selbst wenn es in guter Absicht und unter Maximen des Guten geschähe)« (AA VI, 29).

wenn er dabei an Ansehen gewinnt und auch noch seine Steuerlast mindert. Die Maxime der Handlung, mahnt Kant, sei dann »zwar gut und vielleicht auch zur Ausübung kräftig genug, aber nicht rein moralisch« (AA VI, 30). Es handelt sich dabei um »pflichtmäßige« Handlungen, die »nicht rein aus Pflicht« geschehen. Schämen müsste er sich! Die Selbstzufriedenheit, die er statt dessen damit verbindet, ist das miese Stück, das den ganzen Kuchen verdirbt. Sich für gut zu halten, weil man auch ohne Angst vor der Polizei oder der Hölle Kunden wie Lieferanten redlich bedient und der eignen Frau treu bleibt, ist ein gefährlicher Wahn.

Das »radikale Böse« in Kants praktischer Philosophie ist das Gegenenteil und damit das Andere der freien Subjektivität. Mit ihm ist ein Anderes unterschwellig verbunden, das der theoretischen oder spekulativen Philosophie angehört: das befreimliche »Ding an sich«. Die Transzendentalphilosophie ernennt den Verstand zum Gesetzgeber der Natur.¹⁷ Die Natur entspricht sowohl in ihrer Erscheinung, als auch in ihrer physikalischen Gesetzmäßigkeit der Organisation des menschlichen Erkenntnisvermögens. Der normative Verstand ist ein Leitgedanke, eine regulative Idee der *Vernunft*. Die raumzeitlichen Sinnesempfindungen sind nicht »an sich«, sondern für uns, entsprechend der körperlichen Verfasstheit und erlernter Gewohnheiten. Die Analyse der Sinnenreize führt nicht zum Ding an sich als Auslöser der Wahrnehmung, sondern verstrickt sich allenfalls in den Feinheiten der Neurologie.

Der Ausdruck »Ding an sich« ist Metapher. »Ding« steht für die sinnfälligen, unbelebten Körper, deren Dasein nicht von ihrem Wahrnehmenwerden abhängt. Der Regenbogen, die Jupitersinfonie sind keine Dinge. Aber alle massiven Dinge sind, so gesehen, an sich, weil sie fortbestehen, wenn wir ihnen den Rücken zuwenden. Kants »Ding an sich« dagegen ist nie und nimmer für uns. Es ist nicht nur unsichtbar, sondern auch nicht indirekt nachweisbar wie der elektrische Strom durch Messungen. Ebensowenig ist es berechenbar. Erkenntnisse lassen sich nur gewinnen von Objekten, welche durch die Formen der Anschauung und des Verstandes vorstrukturiert sind.

Das Ding an sich ist gar kein Ding, es ist weder zuhanden noch vorhanden. Weder erscheint es in Raum und Zeit, noch bietet es für die Kategorien des Verstandes Anhaltspunkte. Der Singular »Ding an

¹⁷ AA IV, 93; III, 184; IV, 319.

sich« täuscht ein kategoriales Erkennen vor, ist aber so unpassend wie der Plural. Es ist weder Vieles noch Eines; weder bewirkt es etwas, noch ist es bewirkt. Es ist, mit Kant zu reden, ein bloßes Gedankending, ens rationis (AA XXII, 26 f.), ein leerer Begriff ohne Gegenstand. In dem »System aller Grundsätze des reinen Verstandes« hat es nichts zu suchen, wie das darauf folgende Kapitel über »Phaenomena und Noumena« beweist. Für den Verstand hat dieser schillernde Begriff keine Bedeutung, wohl aber für die Vernunft, welche damit statuiert, dass die Welt der Erscheinung nicht vollkommen und endgültig begreiflich ist. Was Kant nicht sagt, müssen wir ergänzen: Das Ding an sich ist als Noumenon eine regulative Idee der Vernunft, eine Idee, durch welche der Wahrheitsanspruch der Erfahrung und der Erfahrungswissenschaften relativiert wird. Auf das Ding an sich bauen kann die Vernunft aber nicht, denn es ist das Non-plus-infra der Vernunftkritik.

Das Ding an sich ist nicht nur unanschaulich, sondern auch undenkbar. Als das den Erscheinungen Zugrundeliegende ist es nicht zu gebrauchen, weil es weder Substanz noch Ursache ist. Damit scheitert der Versuch, das Ding an sich als das Affizierende subjektiver Erfahrung in Stellung zu bringen. »Dinge an sich« sind kein Feuer, das verbrennt oder erwärmt, und das Affiziertwerden des Ich ist letztlich Selbstaffektion. Die schematisierten und zum System der Grundsätze erweiterten Kategorien des Verstandes benötigen keine Hinterwelt, um das Reich der Erfahrung zu gründen; und die Dinge an sich taugen nicht zur intelligiblen Welt hinter den Erscheinungen. In der 1. Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* wird der »transzendentale Gegenstand« noch als »Ursache« oder »Grund« der Vorstellungen bezeichnet;¹⁸ die 2. Auflage formuliert hier vorsichtiger.

Das Ding an sich ist weder *materia prima* noch atomar noch Elementarteilchen. Dass es rational nicht fassbar ist, leuchtet ein; aber es ist nicht einmal irrational, es ist weder seiend noch nichtseiend und damit das schlechthin Andere der Rationalität. Dass Jacobi¹⁹ ohne die-

¹⁸ *Kritik der reinen Vernunft*, A 390, 379 f. – In der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* ging Kant immerhin so weit, »dass man hinter den Erscheinungen [...] die Dinge an sich [...] annehmen müsse« und zwar so, »wie sie uns afficiren« (AA IV, 451). Gewöhnlich setzt das Wie ein Dass voraus, hier verhält es sich aber umgekehrt: Die Passivität der eigenen Bewusstseinsinhalte veranlasst uns dazu anzunehmen, dass sich etwas in deren Sosein manifestiere.

¹⁹ *David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus*. In: Fr. H. Jacobi: *Werke*. Hrsg. von F. Roth und F. Köppen. Darmstadt 1976. Bd. II, 162.

ses Stück in Kants *Kritik* nicht eindringen und mit ihm nicht darin bleiben konnte, ist keine Widerlegung der Vernunftkritik, sondern die exakte Beschreibung für das Denken dieses eigentlich unmöglichen Begriffs. Kants *Kritik* ist kein Polster, auf dem man sich nach dem Herumirren zwischen Rationalismus und Empirismus zur Ruhe legen kann, sondern eine Festung, welche es zu verteidigen gilt. Der Regressus in die Feinstruktur der Materie erweist sich als nicht praktikabel. Er reicht vom schlicht zu Beobachtenden über das instrumentell Beobachtbare zum noch Messbaren, schließlich zum gerade noch Berechenbaren; zu einem uns primär Affizierenden führt dieser Weg nicht. In den *Prolegomena* wird methodologisch festgestellt, es sei ungereimt, von einem Gegenstande mehr zu erkennen, als die Erfahrung hergibt; aber gar keine Dinge an sich einzuräumen und die Erkenntnis allein auf die verständige Erfahrung zu beschränken, wäre ebenfalls ungereimt (AA IV, 350). Das Andere wird damit zum stummen Begleiter und Unruhestifter der Physik wie der Metaphysik erhoben.

Dinge an sich sind die *kosmische* Ausprägung des Anderen; in der praktischen Philosophie kommen sie nicht vor, es sei denn als Platzanweiser für die Dimension der Freiheit.²⁰ Die *praktische* Vernunft wird aber mit dem Anderen in der Form des »radikalen Bösen« herausgefordert. Das Attribut »radikal« zeigt keine Verstärkung, sondern die Verheimlichung des Bösen an; radix ist die im Verborgenen wirkende Wurzel. Das radikale Böse beeinflusst alle Handlungen. Wer nicht nur Gutes tut, sondern hin und wieder sogar die »Unlauterkeit« überwindet, spürt die unheimliche Kraft des radikalen Bösen am stärksten. Ein Analogon zum radikalen Bösen könnte die Lehre von der Erbsünde bieten; aber Kant erwähnt sie bloß in einer schnurriegen Anmerkung über die Oberen Fakultäten (AA VI, 40).

Aus dem unterschwelligen, existenziellen Wissen um das radikale Böse entspringt der Vernunftglaube. Für diesen ist Gott ausschließlich der »Herzenskündiger« (kardiognóstēs, Act. Ap. 1, 24; 15, 8); Gott ist, der das Herz anschaut, qui novit corda Deus – und nichts außerdem. Als personifizierte »intellektuale Anschauung« (AA VI, 67) erkennt er den »intelligiblen Charakter« des Menschen (oder dessen Fehlen) und damit den »ersten Grund der Annehmung der Maximen«. Kant hat die sporadische, kaum beachtete christliche Idee des Herzenskündigers ak-

²⁰ Vgl. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, AA IV 451, 459.

tiviert. Sie soll uns vor dem Eigendunkel bewahren, welcher die »Revolution in der Gesinnung« oder die »Revolution für die Denkungsart« (AA VI, 47) verhindert. Es muß diesen Gott geben, damit er, den intelligiblen Charakter erkennend, diesen vor der Unwirklichkeit des bloßen Gedankendings bewahrt. Unserer Einsicht bleibt er versagt, aber uns ist die moralische Aufgabe gestellt, den intelligiblen Charakter als unser Wesen zu gründen und aufzubauen. Der intelligible Charakter wie seine Defizienz ist die Person selbst, sofern sie nicht unter der Zeitbedingung steht.

Der Hund hat keinen Gott, er braucht ihn nicht. Der Mensch aber hat ein Bewusstsein, das ihm mittels der Sprache eine ungewisse Zukunft eröffnet und außerdem die Sorge um seine Seele heraufbeschwört. Das theoretische Bewusstsein ermöglicht ihm die Erkenntnis der Naturgesetze und damit des Kosmos. Das (moralische) Selbstbewusstsein konfrontiert ihn mit seinem eignen moralischen Dasein, dessen Qualität er zu nachsichtig bewertet, wenn er sich ausnahmsweise Rechenschaft darüber ablegt. Kant besteht auf der Defizienz des Selbstbewusstseins: Ich weiß nicht, was und wie ich bin, sondern nur, wie ich mir erscheine. Ich bin nicht Herr in meinem eignen Haus. Um mit Locke und Hume zu argumentieren: Ich weiß nicht einmal, wie ich es fertigbringe, meinen Arm zu heben.²¹

Der tiefere Grund für dies Unvermögen ist die Freiheit, die den Menschen auszeichnet, ihn aber auch belastet; die Kausalität aus Freiheit bleibt rätselhaft, weil die Freiheit sich nicht in der Zeit darstellt und damit kein Gegenstand der Erfahrung ist. Diese Lücke im menschlichen Selbstbewusstsein hat der »Herzenskündiger« zu schließen. Das Postulat des Daseins Gottes besagt eigentlich: Weil ich frei bin, darf, kann, muss ich an den Gott glauben, der die ethische Wahrheit über mich besitzt und verwaltet. Der sogenannte moralische Gottesbeweis ist nichts anderes als ein Beweis für die Notwendigkeit des Glaubens an den *Herzenskündiger*. »Gebiet des Verstandes« ist die Erfahrung; ihr bleibt die intelligible Welt verschlossen. Bedeutung gewinnt das Intelligible erst für die transzendentale Überlegung der reflektierenden, theoretischen Vernunft, der sich die Möglichkeit der moralischen Freiheit eröffnet.

Die Freiheit ist selbst ein transzentaler Gegenstand und fällt in

²¹ Locke: *An Essay concerning Human Understanding*, Book IV, Ch. III, No. 28; Hume: *An Enquiry concerning Human Understanding*, Sect. VII, I, No. 52.

den ansonsten gespenstischen Bereich der Dinge an sich. Wir aber sind keine Gespenster, wir sind in der Tat und für die Tat frei. Dass Freiheit nicht nur eine Idee, sondern eine Tatsache ist, statuierte Kant erstmals in der *Kritik der praktischen Vernunft*.²² Die Freiheit ist kein empirisch-anthropologischer Befund, sondern ein Faktum der praktischen Vernunft. Die Natur, das Gebiet der Erscheinungen, unterliegt der Gesetzgebung des Verstandes, welche der spekulativen oder theoretischen Vernunft eine nur regulative Funktion zuerkennt. Das freie, moralische Subjekt aber gehört demjenigen »Gebiet« an, in dem die praktische Vernunft gesetzgebend ist.²³

Die Physikotheologie hat nunmehr ausgedient; sie ist naturwissenschaftlich kontraproduktiv, und moralisch ist sie unverantwortlich, weil sie ethische Grundsätze aus der Erfahrung gewinnen will.²⁴ Der Herzenskündiger hat mit der Erscheinung nichts zu schaffen. Von der Weltschöpfung ist er entbunden, und sein Eingreifen in den Weltlauf aufgrund törichter Gebete zu erhoffen, ist ein Aberglaube. Der Vernunftglaube legitimiert ausschließlich das Sittengesetz und das um die moralische Qualität seiner Maximen ringende Subjekt; von Höllenstrafen weiß er nichts. »Furcht und Angst vor dem übernatürlichen Wesen« sind abergläubische Vorstellungen.²⁵ Die Seelsorge hat sich davor zu hüten, Schicksalsschläge als göttliche Strafe für frühere Verfehlungen darzustellen. Den biblischen Theologen, welche sich auf Leibnizens *Theodicée* stützen, empfiehlt Kant das Buch Hiob. Hiob habe gezeigt, »dass er nicht seine Moralität auf den Glauben, sondern den Glauben auf die Moralität gründete.« (AA VIII, 265 ff.)

Verbrechen werden mühelos als böse erkannt; dazu bedarf es keiner moralischen Belehrung. Das radikale Böse wirkt sich aber dort verhängnisvoll aus, wo es hinter dem schönen Schein verborgen ist; etwa

²² Vgl. AA V, 4 (mit der Anmerkung), 612; *Kritik der Urteilskraft*, AA V, 468, 474.

²³ Zu der grundsätzlichen Aufteilung der »Gebiete« von Gesetzgebungen gelangt erst die zweite, definitive Einleitung der *Kritik der Urteilskraft* und deren Vorwort; beide sind römisch paginiert, also zuletzt abgefasst. Erst hier wird der gemeinsame »Boden der Erfahrung« vorgestellt, auf dem die Gesetzgebungen des Verstandes und der Vernunft gelten (und auf den das Ding an sich und das radikale Böse direkt bezogen sind). Bodenlos ist dagegen »das Feld des Übersinnlichen« für die theoretische Erkenntnis (AA V, 168, 171 ff.).

²⁴ Vgl. *Kritik der reinen Vernunft*, A 318 f., B 375.

²⁵ AA V, 264. Die beiläufig erwähnten Höllenstrafen (AA VI, 69 Anm., VIII, 25) werden gewissermaßen in Anführungszeichen gesetzt. Die Strafe für den schlechten Lebenswandel besteht in der »Verstoßung aus dem Reiche Gottes« (AA VI, 72).

bei der selbstlosen Bereitschaft, jemandem »aus der Patsche zu helfen«. Glückt diese Hilfe, so richtet sie bei dem Pechvogel wie bei seinem Helfer einen bleibenden moralischen Schaden an. Besonders scharf verfolgte Kant die Verharmlosung der Lüge und die Nachsicht, mit der sie gewöhnlich behandelt wird. Denn auf ihr ist die verderbliche Selbstzufriedenheit errichtet,²⁶ und die Physikotheologie gibt den Segen dazu. Die Lüge war für Kant »der eigentliche faule Fleck in der menschlichen Natur« (AA VIII, 422; vgl. VI, 38). Ihre Duldung erlaubt dem radikalen Bösen, sich im menschlichen Selbstverständnis einzunisten und es zu korrumpern.

Kants vorletzte Publikation *Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen* (1797) verwahrte sich gegen die Kritik des französischen Publizisten Benjamin Constant an der ausnahmslosen Verwerfung der Lüge. Constant empörte die aus Kants moralischer Härte folgende Lehre, dass man einem Mörder auf dessen drohende Frage auch noch den Weg zu seinem Opfer weisen müsse, statt ihn mit einer klugen Lüge irrezuführen; schon die Erklärung, man wisse nicht, wo er sei, wäre ja wahrheitswidrig. Viel später hat ein französischer Philosoph sich für Kants Verwerfung der Notlüge stark gemacht, und zwar nicht theoretisch, sondern poetisch. Es handelt sich um die 1939 erschienene Erzählung aus dem spanischen Bürgerkrieg *Le mur* von Jean-Paul Sartre.

Das Ding an sich und das radikale Böse sind das Andere des Selbst im Werk Kants. Das Ding an sich ist unerkennbar, weil es als frei von aller Subjektivität gedacht werden muß. Das radikale Böse ist immun gegen die Subtilitäten und Kompromisse der anthropologisch aufgeweichten, den Umständen angepassten Moral. Es unschädlich zu machen, würde jedoch das beste moralische Subjekt überfordern. Allein das Streben nach der »Revolution der Denkungsart« zeigt den aktiven Widerstand gegen jenes Virus, auch wenn die vollbrachte Revolution selbst für das edelmütige und tapfere Individuum ein unerreichbares Ideal bleibt. Kant hat in erstaunlichem Umfang der Andersheit Rechnung getragen und gezeigt, wie sie ihre Herrschaft geheim und gut verborgen ausübt. Ist seine Transzentalphilosophie und seine Ethik im 21. Jahrhundert noch von Bedeutung?

Dem unergründlichen Ding an sich ließe sich der sogenannte Pa-

²⁶ Später bezeichnete er die Unlauterkeit auch als »Lügenhaftigkeit« (AA VII, 270).

radigmenwechsel anlasten, den nichts mit der Willkür der Kleidermode verbindet. Auch wissenschaftliche Errungenschaften haben eine Halbwertszeit, verlieren ihre Kraft und wandern ab ins historischen Gedächtnis. Glanzvolle Theorien verfallen oder werden falsifiziert. Die aristotelische Physik hatte jahrhundertelang die menschliche Neugier mit plausiblen Erklärungen zufrieden gestellt. Aber als die Verbindung der Physik mit der Mathematik die natürlichen Vorgänge voraussagbar machte, hatte sie ausgedient. Die Jupitermonde, durch Galileis Fernrohr sichtbar gemacht, zerschlügen förmlich die kristallinen Schalen des ptolemäischen Weltbilds. Als die klassische Physik Newtons mit Maxwell's allgemeiner Feld-Theorie abgeschlossen wurde, konnte sie ihren Triumph nicht auskosten. Durch die Relativitäts- und die Quantentheorie wurde sie zur Makrophysik, gewissermaßen zur Physik fürs Grobe degradiert und auf ein Nebengleis geschoben. – Was die zweite Dimension des Anderen, das radikale Böse angeht, so hatte Kant dessen Gewalt eher unterschätzt. Seine Hoffnung auf eine um Moralität bemühte, republikanische Völkergemeinschaft wurde nachgerade perversiert; selbst in der besten, modernen Demokratie sichert nur die Lüge das politische Überleben und die Macht.

Hegel besaß nicht die intellektuelle Härte Kants. In der 2. Auflage der *Wissenschaft der Logik* hat er die Andersheit meisterhaft beschrieben; wir werden an Platons Parmenides und Philebos erinnert.²⁷ Das Apeiron hat er in die Rubrik des Endlichen versetzt, weil er das Unendliche im positiven Sinne verstand, als das Ganze. Hegels ausgeprägter Sinn für das Tragische und die unentbehrliche Rolle des Negativen in der Geschichte hieß ihn das Böse wie auch die einseitige Subjektivität zu relativieren. Sein Harmoniebedürfnis wies dem Negativen die Rolle der dialektisch nötigen Antithesis zu. Die Subjektivität gilt ihm als endlich, antithetisch, nicht aber als das Andere. – In der Gegenwart gilt die Subjektivität nicht als das Andere, sondern bloß als nebensächlich.

²⁷ Hegel: *Gesammelte Werke* (s. Anm. 15). Bd. XXI: *Wissenschaft der Logik* (1832) I/1. Hrsg. von F. Hogemann und W. Jaeschke. Düsseldorf 1985, 124.

Der Gigantenstreit zwischen Schelling und Hegel: Widersacher im eigenen Lager

Claudia Bickmann (Köln)

I. Schelling auf dem Weg zum »irreduziblen Faktum der individuellen Existenz«

Eintönig, ja beinahe einschläfernd sei Hegels Begriffssphilosophie, so Schelling in seinen Münchener Vorlesungen von 1827: In der angeblich notwendigen Entfaltung der Begriffe sei der Begriff als etwas sich selbst Bewegendes vorgestellt und, was die Lage verschärfe, die Übertragung der Bewegung auf den Begriff sei kaum in der Lage, den Hauptmangel des Unternehmens: »den Mangel des wahren Lebens zu verbergen«¹. Vom Begriffe zu sagen, er bewege sich durch seine »Momente hindurch«, sei »nicht etwa eine kühne, sondern nur eine frostige Metapher.«²

Seine Identitätsphilosophie sei demgegenüber bereits »mit den ersten Schritten in der Natur, also in der Sphäre des Empirischen und somit auch der Anschauung«.³ Über der Naturphilosophie aber eine »abstrakte Logik« aufzubauen,⁴ so Schelling, heiße, den zweiten vor dem ersten Schritt zu tun. Die abstrakten Begriffe wie Werden, Dasein usw. werden darin zum Ersten, zum Wirklichen, zum eigentlich Treibenden; Abstrakta aber, so die Kritik, könnten natürlicherweise nicht eher dasein, für Wirklichkeiten gehalten werden, als das ist, wovon sie abstrahiert sind. Begriffe, »objektiv genommen«, seien »nach der

¹ Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: *Zur Geschichte der neueren Philosophie*. Münchener Vorlesungen. (1833/34). Erstdruck in: Schelling: *Sämtliche Werke*. Hrsg. von K. F. A. Schelling. Stuttgart 1856 ff. (im Folgenden: SW). Bd. I/10, 137. (Fotomechan. Nachdruck in Schelling: *Ausgewählte Schriften*. 6 Bde. Frankfurt a. M. 1985. Bd. 4: *Schriften 1807–34*, 417–616).

² Ebd. 138.

³ Ebd.

⁴ Ebd.

Natur, nicht aber *vor* derselben:⁵ Die Kategorie »Werden kann nicht eher sein als ein Werdendes, ein Dasein nicht eher als ein Daseiendes.«⁶ Die Methode der Naturphilosophie aber auf die Logik zu übertragen, mache leicht ersichtlich, »welche Erzwungenheit dadurch entstehen musste, dass er [Hegel, C. B.] die Methode, welche durchaus Natur zum Inhalt und Naturanschauung zur Begleiterin hatte, ins bloß Logische erheben wollte«.⁷ Als negative oder rein-rationale Philosophie sei diese Philosophie trefflich beschrieben – man könne, so Schelling, Hegel für diesen bezeichnenden Ausdruck dankbar sein.⁸

Doch blicken wir auf Schellings Einwände gegen Hegels reine Vernunftwissenschaft, auf den Streit zwischen einer Philosophie, die das nackte Dass, das unvordenkliche Sein, mithin also die Realität gegebener Größen, für irreduzibel wie unerreichbar im Begriffe hält, die das Sein vor allem Was- und Wie-Sein in sein Recht einzusetzen sucht einerseits und einer von Schelling als Begriffsphilosophie in Abweis gebrachten Logik, die den Gedanken des Seins zur durchgängigen kategorialen Bestimmung treibt, andererseits. In seiner höchsten Konkretion soll in der zweiten Variante das durchgängig bestimmte Ganze als in allen Teilen durchgängig bestimmte Seinsordnung gelten können. Die Rede vom reinen unmittelbaren Sein, frei von einer jeden Bestimmung und Vermittlung, gilt ihr als ein Widerspruch in sich.

Wenn Schelling dann gegen Hegels reine Begriffsphilosophie das nackte Dass, das unvordenkliche Sein⁹ (als das eigentliche »principium individuationis«) als den wahren Ausgang der Philosophie einzuklagen sucht, so wird mit dieser Neufundierung der Philosophie ein unversöhnlicher Streit erneut entfacht und mit ihm ein letzter Dolchstoß gegen ein Philosophieren aus reinen Begriffen versucht: Nicht allein die Wissenschaft, wie Kant dies wollte, sondern die Philosophie selbst sollte sich fortan vor dem Richterstuhl des empirisch erfahrbaren

⁵ Ebd. 140 (Hervorh. im Text).

⁶ Ebd. 141.

⁷ Ebd. 138.

⁸ Ebd. 141. Seither wird der Titel: negative und rein-rationale Philosophie zur geheimen Leitformel einer, wie der frühe Marx dies in Anleihe eines Jacobischen Diktums wähnt, vom Kopf auf die Füße gestellten Philosophie.

⁹ Ebd. 150. Ferner: Schelling: *Philosophische Einleitung in die Philosophie der Mythologie oder Darstellung der reinrationalen Philosophie* (Zwischen 1847 und 1852). SW II/1, 13. Vorlesung, 312 ff. (im Folgenden: *Darstellung der reinrationalen Philosophie*). (Fotomechan. Nachdruck in: Schelling: *Ausgewählte Schriften* (s. Anm. 1), Bd. 5: *Schriften 1842–52, Erster Teilband*, 263–582).

Lebens verantworten müssen. Nicht der Geist, sondern das Leben sei ihr wahrer Gehalt!

Mit der ganzen Emphase des aristotelischen Empiristen, so Schelling's Selbstbeschreibung 1842, soll die Dominanz der spekulativen, bloß negativen Philosophie zu brechen sein:¹⁰ *Das unverrechenbar Einzelne, Individuelle, das wahrhaft Erstgegebene und Fraglose sei fortan wahrer Ausgang und wahres Ziel einer jeden positiven Philosophie!*¹¹

Denn erst wenn wir die Dinge auf den Kopf stellen und unseren Ausgang im reinen Begriffe, den Ideen oder der bloßen Rechtfertigung von Argumenten wählen, werde uns das Konkrete, Gegebene, das Individuelle zu einem Problem. Dann werde in unendlicher Annäherung auf hoffnungslosen Fährten nach dem *principium individuationis* gesucht. Vom Wesen, vom Logos zum Einzelnen aber führe kein Weg; alle generativen Schritte vom Begriff zur individuellen Entität verfehlten, was sie erstreben: »Vom Unendlichen zum Endlichen«, so Schelling mit Blick auf Spinoza und Kant, »kein Übergang!«¹²

In einer anderen als in begrifflicher Gestalt müsse darum das ontologische Korrelat des Allgemeinen, das vor-begrifflich Individuelle, zu finden sein; von diesem können wir, so Schelling – Kant zitierend –, nur in einer sinnlichen, raum-zeitlichen Erfahrung Kunde haben. Durch verständige Operationen oder rein-rationale Rechtfertigungen erreichen wir nicht das irreduzible Faktum der individuellen Existenz, diese sei, so Schelling, aller begrifflichen Annäherung voraus.¹³

¹⁰ Vgl. Schelling: *Einleitung in die Philosophie der Offenbarung oder Begründung der positiven Philosophie* (Berliner Vorlesung, vermutlich Wintersemester 1842/43), SW II/1, 102. (Fotomechan. Nachdruck in: Schelling: *Ausgewählte Schriften*, Bd. 5: *Schriften 1842–52, Erster Teilband*, 603–776).

¹¹ Vgl. dazu Schelling: *Darstellung der reinrationalen Philosophie*, SW II/1, 269, 413 ff.

¹² Schelling: *Allgemeine Übersicht der neuesten philosophischen Literatur* (Titel in späteren Ausgaben: *Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre*) (1797/98). Schelling: *Werke. Hist.-krit. Ausgabe*. Im Auftrag der Schelling-Kommission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften hrsg. von H. M. Baumgartner, W. G. Jacobs und H. Krings. Stuttgart 1976 ff. (im Folgenden: AA) I/4, 86 (SW I/1, 367); ders.: *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus* (1795), AA I/3, 82 f. (SW I/1, 313). Ein solcher Übergang sei nur dort, wo »Endliches und Unendliches ursprünglich vereinigt sind«, und diese ursprüngliche Vereinigung sei nirgends, »als im Wesen einer individuellen Natur« (Schelling: *Ideen zu einer Philosophie der Natur* (1797), AA I/5, 92 (SW I/2, 37)).

¹³ Auf Platons *Timaios* zurückgehend könne im überseienden Einheitsprinzip dann der Umschlagsort von Identität und Differenz, Tun und Leiden, auf ein prärationales Fun-

Schellings Umwertung von Individuellem und Allgemeinem ist von langer Hand vorbereitet – werfen wir einen kurzen Blick ins späte Mittelalter: Auf aristotelischen Fährten, bereits auf der Suche nach einem begrifflichen Ausdruck für die – dem Allgemeinen unzugängliche – Individualität, erweitert Duns Scotus das Gattung-Art-Schema des *»Arbor Porphyrii«* um die *species specialissima*, um auf diese Weise die Individualität als Ausgang und Ziel der Annäherung im Begriffe nicht nur erscheinen, sondern als den *reichsten Gegenstand* erscheinen zu lassen.¹⁴ Aristoteles hatte diesen Gedanken antizipiert: Eine jede *ousia* sollte als notwendige Einheit von stofflichem Gehalt und gestaltgebender Form Wesen und Existenz einer Sache als eine lebendige Entelechie greifbar werden lassen.

Das erfahrbare Individuelle – als reichster Gegenstand aufgefasst – wird der empirischen Wende von der reinen Begriffswissenschaft zur Theorie erfahrbarer Gegenstände den Weg bereiten: Nur im empirischen Wissen, so der leitende Gedanke, begegne uns die wahre Fülle, die irreduzible Mannigfaltigkeit und Singularität individueller Existenz. Seit mit dem Nominalismus der Nexus zwischen Individuellem und Allgemeinem jäh durchtrennt und Individualität zu einer lokalisierten Stelle in einem raum-zeitlichen Kontinuum geworden ist, rücken die empirischen Gegenstände endgültig in das Zentrum der Forschung.

Kriterium der Anerkennung von Individualität wird in dieser Traditionslinie eine Antwort auf die Frage sein, ob unsere Begriffe ihre *»Wahrmacher«* in situierbaren Repräsentanten raum-zeitlicher Erfahrung finden können.

Mit dieser Idee sinnlicher Repräsentanz für das begrifflich Allgemeine hinwiederum scheint der Begriff von Individualität als *reichster Erscheinung* verloren; an die Stelle des gattungsbestimmenden All-

dament gestellt, durch das Prinzip der Individualität in einem vorlogischen Raum zu retten sein (vgl. Platon: *Timaios* 34 b sqq.; vgl. ferner Schelling: *Darstellung der rein rationalen Philosophie*, SW II/1, 402).

¹⁴ Nach Hans Blumenberg wird durch Duns Scotus' Erweiterung des *Arbor Porphyrii* um die *species specialissima* allererst die intelligible Erfassbarkeit der Individualität durch eine endliche Definition erreicht. Demgemäß werde das Individuelle dann zum reichsten und würdigsten Gegenstand der Erkenntnis, und damit werde dann zugleich auch die Empirie zur gemäßesten Erkenntnisweise (Blumenberg: Art. »Individuation und Individualität«. In: *Religion in Geschichte und Gegenwart*, Bd. 3, 720ff.).

gemeinen wie der spezifizierenden Attribute treten situierbare Koordinaten gegebener Größen in Raum und Zeit.

Mit Leibniz und Kant wird die Idee einer notwendigen Verbindung von Einzelnem und Allgemeinem jedoch erneut belebt und in der Urmonade bzw. im Ideal der reinen Vernunft auf einen neuen Grund gestellt: Kants »Idee in individuo« ist die Idee eines in allen Teilen durchgängig bestimmten Einzelnen – sei es eines Dinges, eines lebendigen Individuums oder der Ordnung insgesamt.¹⁵ Der Begriff des Individuellen ist damit an den Begriff aller möglichen Prädikate, die Gegenständen überhaupt zugesprochen werden können und damit an die Idee des Alls der Realität gebunden und ohne diesen nicht zu begreifen.

Um nämlich den Gegenstand als durchgängig bestimmt begreifen zu können, müssen wir ihm alle die Prädikate zusprechen, die für ihn zutreffend sind; und um ihn zugleich als Singularität von allen nur denkbaren Gegenständen zu unterscheiden, müssen wir, so Kant, einen solchen universellen Prädikationsgrund antizipieren, in dem nicht nur die gegebenen, sondern auch alle nur denkbaren Gegenstände a priori aufgehoben sind. Ohne eine solche Antizipation eines unendlichen Prädikationsgrundes nämlich wäre der einzelne Gegenstand nicht hinreichend von allen anderen unterschieden. »[...] noch weiter, als die Idee, scheint dasjenige von der objektiven Realität entfernt zu sein, was ich das Ideal nenne, und worunter ich die Idee, nicht bloß in concreto, sondern in individuo, d. i. als ein einzelnes, durch die Idee allein

¹⁵ Vgl. I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft*. Nach der ersten und zweiten Original-Ausgabe neu hrsg. von R. Schmidt. Hamburg 1971 (im Folgenden: KrV). A 572, B 600: »Ein jedes Ding aber, seiner Möglichkeit nach, steht noch unter dem Grundsätze der durchgängigen Bestimmung, nach welchem ihm von allen möglichen Prädikaten der Dinge, so fern sie mit ihren Gegenteilen verglichen werden, eines zukommen muss. Dieses beruht nicht bloß auf dem Satze des Widerspruchs; denn es betrachtet, außer dem Verhältnis zweier einander widerstreitenden Prädikate, jedes Ding noch im Verhältnis auf die gesamte Möglichkeit, als den Inbegriff aller Prädikate der Dinge überhaupt, und, indem es solche als Bedingung a priori voraussetzt, so stellt es ein jedes Ding so vor, wie es von dem Anteil, den es an jener gesamten Möglichkeit hat, seine eigene Möglichkeit ableite. Das Principium der durchgängigen Bestimmung betrifft also den Inhalt und nicht bloß die logische Form. Es ist der Grundsatz der Synthesis aller Prädikate, die den vollständigen Begriff von einem Dinge machen sollen, und nicht bloß der analytischen Vorstellung, durch eines zweier entgegengesetzten Prädikate, und enthält eine transzendentale Voraussetzung, nämlich die der Materie zu aller Möglichkeit [Hervorh. C. B.], welche a priori die Data zur besonderen Möglichkeit jedes Dinges enthalten soll.«

bestimmbares, oder gar bestimmtes Ding, verstehe.« (KrV A 568, B 596)

Wie aber sollte im Sinne Schellings nun das unverrechenbar Einzelne, Lebendige, Individuelle gegen Hegels Begriffsphilosophie zu retten sein; und wie sollte das Sein, das nackte Dass – vor allem Was- und Wie-Sein – Individualität verbürgen können? Wie kann das reine unbestimmte Dass-sein als Garant von Individualität – wie Schelling es sucht – in Erscheinung treten, und wie soll Individualität im Begriffe zu reichster Fülle finden können, so dass diese allererst in begrifflicher Gestalt ihren angemessenen Ausdruck gewinnen kann – wie Hegel dies sieht? Dieser Streit berührt den Grundlegungsgedanken von Schellings und Hegels Philosophie.

Ist dieser Widerstreit unversöhnlich, oder zeigt es sich vielleicht bei näherem Betrachten, dass Schelling und Hegel ihren Widerpart im eigenen Lager je schon mit sich führen und darum beide in ihrer Argumentation auf das ›Ausgeschlossene‹ je wechselseitig bezogen und angewiesen sind?

Mit der Genesis und Funktion des Begriffs für die Bewegung des Seinsgedanken in Hegels Philosophie werden wir beginnen. Der Weg vom Begriff des Begriffs führt über den »Begriff als Idee« in einem zweiten Schritt zu Kants ›Idee in individuo‹ als Leithorizont von Hegels Logik wie der Positiven Philosophie Schellings gleichermaßen. Im dritten Schritt wird sodann mit Blick auf diesen gemeinsamen Bezugs-punkt eine Klärung darüber herbeizuführen versucht, welche Gestalt der Annäherung an den Individualitätsgedanken besser gerechtfertigt ist: die begriffsexplikative oder die seinsbezogene, der das Vor- und Überbegriffliche als eigentlicher Garant der Individualität gilt?

Ich komme zum ersten Punkt:

1. *Die Genesis des Begriffs des Begriffs*

Die Frage nach der Berechtigung von Schellings Kritik an Hegels reiner Begriffsphilosophie, wonach das Individuelle dem Allgemeinen geopfert werde, setzt eine Analyse von Hegels Begriff des Begriffs voraus.

Hegels Begriff des Begriffs ist doppelgesichtig: Er ist logische Form wie genetische Exposition seiner Gehalte gleichermaßen.¹⁶ Als

¹⁶ »Die objektive Logik, welche das Sein und Wesen betrachtet, macht daher eigentlich

Formbedingung des Denkens wie als Form des Gedachten ist alles Denken – sei es ein Denken des Etwas oder das Denken des Denkens – nicht ohne ein je Gedachtes, ein Worumwillen oder ein Zu-Denkendes, auf das es als Gegenstand oder Fluchtpunkt bezogen ist. Und so fragt es sich, wie in Hegels Logik, in seiner sog. Begriffsphilosophie, mithin also im Denken des Denkens die Formbedingungen des Denkens auf das je zu Denkende bezogen sind? Wenn Hegel als Telos allen wahrheitsbezogenen Denkens die Idee der Übereinstimmung des Denkens mit dem je Zu-Denkenden begreift, so wird im Resultat der Annäherung der Gedanke der durchgängig bestimmten Sache wie auch die Sache selbst im Gedanken, im Begriffe, erscheinen.

Nun fragt es sich, wie das Individuum ein möglicher Gegenstand des Begriffs sein kann. Für Schelling ist der Ort der Individualität ein Ort außerhalb der Sphäre des Begriffes. Mit Kant nimmt er ein Begriffsjenseitiges in Anschlag, um das im Begriffe zugleich Ausgegrenzte, Nicht-Artikulierbare, gegen die Hermetik der subsumierenden Begriffsform zu retten; Hegel habe demgegenüber – sei es im Horizonte der Analyse der »sinnlichen Gewissheit« oder im Ausgang der *Logik* von 1812 – im Medium des Allgemeinen stets quittiert, was sich als irreduzible Besonderheit oder Individualität begrifflicher Vereinnahmung notwendig entzieht.¹⁷

Das Gegebene, nicht ein bloß Gesetztes und Gezeugtes, sei als Begriffsjenseitiges ein Schattenreich bloßer Vermittelung, das Widerlager, in dem alles begreifende Denken – soll es nicht bloß Denken des Denkens sein – als in seinem Anderen, dem Vor- und Außerbegrifflichen, zu verankern ist. Als reines Sein darum allem Denken, allem Wesen und aller Bestimmung voraus, verleihe es als Ziel und Fluchtpunkt der Seinsentfaltung dem Denken allererst die Kraft und seinem Gehalte Fülle und Realität. Demgegenüber werde im Horizont reiner Begriffsphilosophie der Hegelschen Art das Sein nur in und aus dem Begriffe und nicht unabhängig davon, als das aufgefasst, was ist und

die genetische Exposition des Begriffes aus.« (G. W. F. Hegel: *Wissenschaft der Logik* II. *Werke*. Auf der Grundlage der Werke von 1832–1845 neu edierte Ausgabe. Redaktion E. Moldenhauer und K. M. Michel. 20 Bde. Frankfurt a. M. 1986. Bd. 6, 245).

¹⁷ Vgl. zum Problem des Ortes der Individualität in Schellings Philosophie: C. Bickmann: »Schellings Identitätsform im Lichte der Dialektik Platons«. In: R. Adolphi (Hrsg.): *Das antike Denken in der Philosophie Schellings. Schellingiana*, Bd. 11. Stuttgart-Bad Cannstatt 2004, 147–196.

Der Gigantenstreit zwischen Schelling und Hegel: Widersacher im eigenen Lager

wodurch allein das zertrennte Seiende vermögend ist, zusammengehalten zu werden.¹⁸

Auf die Frage etwa: »Was ist Kallias?« kann ich, so Schelling, »mit einem Gattungsbegriff antworten, z. B. er ist lebendes Wesen; aber was ihm Ursache des Seins (hier also des Lebens) ist, das ist nicht ein Allgemeines mehr, nicht *ousia* im zweiten, sondern im ersten und höchsten Sinne, *protē ousia*, und diese ist jedem eigen und keines anderen, während das Allgemeine mehreren gemein [ist]«; allein die *protē ousia*, jenes nackte Dass sei »des Individuellen *ti ēn einai*; und auch sie ist eines jede eigne und nicht mehreren gemein.«¹⁹

Beide nun, Hegel und Schelling, sollten sich in der Auslegung des *principium individuationis* auf Kant berufen können: Wie sollte dies möglich sein?

Schellings Kritik prüfend, werden wir zunächst fragen: Ist Hegels Sein-Gedanke bloß der Gedanke »Sein«? Wird die *Logik* alles Sein im Wissenssinn absorbieren und damit das Sein seiner Unabhängigkeit gegenüber dem seinssetzenden, wesensbestimmenden Denken beraubten, oder nimmt auch Hegel den Gedanken der Realität vor allem Geist- und Bewusstseins-Sein, vor allem Was- und Wie-Sein ernst und in Gebrauch?

Wir entsinnen uns der Kritik Schellings: Hegel habe nicht »die Gegenstände oder die Sachen, wie sie [...] im Begriff sich darstellen betrachtet, sondern Begriffe zum Gegenstand gemacht, die wiederum nur den Begriff zum Inhalt haben« sollen.²⁰ Ein Denken jedoch, das sich derart in sich selbst zurückziehe, könne man nicht wirklich »Denken« nennen.²¹ Die ganze Welt liege »gleichsam in den Netzen des Verstandes oder der Vernunft«, aber die Frage sei eben, »wie sie in diese Netze gekommen sei, da in der Welt offenbar noch etwas anderes und etwas mehr als bloße Vernunft ist, ja sogar etwas über diese Schranken Hinausstrebendes.«²²

Wie nun – so die beiden Positionen zugrundeliegende Frage – muss Vernunft aufgefasst werden, wenn ein Anderes zu ihr möglich sein soll, und wie soll jenes Andere dann in einem Vor- und Außerbegrifflichen überhaupt zu retten sein?

¹⁸ Vgl. Schelling: *Darstellung der reinrationalen Philosophie*, SW II/1, 407.

¹⁹ Ebd. 406 f.

²⁰ Schelling: *Zur Geschichte der neueren Philosophie*, SW I/10, 141.

²¹ Ebd.

²² Ebd. 143 f.

Zur Beantwortung dieser Frage blicken wir nun näher auf Hegels Begriff des Begriffs. Es verwundert nicht, dass Hegel dem Begriff im engeren Sinne in seiner *Logik* von 1812 zunächst eine genetische Exposition, eine Genesis aus einem Vor- und Außerbegrifflichen, aus einem Realitätsgedanken vorangestellt hat. Denn auch für Hegel gilt: Allein diese Genesis aus einem Vorbegrifflichen vermag dem Begriffe Realität und Bedeutung zu verleihen.

In der Seins- und Wesenslogik, der Sphäre des Objektiven, wird darum – ganz in Schellings Sinne – ein dem Begriffe Entgegengestelltes, ein nicht-Identisches als das Andere zum Begriffe zur Sprache gebracht.

In dieser Sphäre des Objektiven geht das Werden des Realen in noch unbegriffener Form allem Begriffe voraus – als Sein und Wesen aller Realitätsgehalte; mithin also als die ontogenetische Entfaltung derjenigen Sphäre, durch welche der Begriff allererst Bedeutung und Realität erhält.

Von diesem Orte der Seins- und Wesenslogik, vom Realitätsgedanken aus soll sich die Sphäre des Alls der Realitäten erst in einem weiteren Schritt in einem Medium durchsichtig werden, das Licht auf dasjenige Licht zu werfen vermag, das zuvor nur Mittel der Erkundung eines Anderen war: dies erst ist die Sphäre des Begriffs des Begriffes. So wird der Begriff aus seinem bloßen *an sich*, wodurch er nur der Möglichkeit nach Begriff ist, zum sich selbst setzenden und bestimmenden Begriff. Im sich durchlichtenden Begriff wird dabei nicht mehr die Realität, wie sie Gegenstand der Wissenschaften wie des alltäglichen Bewusstseins ist, sondern ebenso auch die Selbst-Durchlichtung des Begriffs selbst in der Durchlichtung des Realen, d. h. im Begriffe des Begriffs, zur Darstellung gebracht –, auf diese Funktion des Begriffes kommt es Hegel in seiner Begriffslogik an.

Als die einzige Sphäre aber, die im Anderen zugleich sich selbst sieht, das Andere nur mehr als das Andere ihrer selbst begreift, kann – so Hegel in der Tradition des aristotelischen und neuplatonischen *Nous*-Gedankens – der Geist aufgefasst werden. Selbst- und Fremdbezug sind in ihm zur Einheit gebracht, indem die Form selbst der Gehalt und der Gehalt die Form ist.

Beide Sphären, Realität und Begriff, – auch wenn im Begriff des Begriffs im sich selbst durchlichtenden Geiste in eine höherstufige Einheit gebracht – bleiben jedoch in dieser Einheit zugleich auch unterschieden; denn Sein und Wesen als Sphären der objektiven Logik, des

Alls der Realitäten, sind nicht selbst bereits begriffliche Verhältnisse; erst der Begriff des Begriffs trägt auch die Form eines Gehaltes, welcher ist, unabhängig davon, ob er in der Form des Begriffs erscheint oder nicht. Die genetische Exposition der wesentlichen Formen jener Seinsgedanken ist aller Explikation durch Begriffe voraus.²³

Doch welch ontisch-epistemischer Status sollen Sein und Wesen in ihrer Unabhängigkeit vom Begriffe zuzusprechen sein, wenn beide als das Ansich des Begriffs, jedoch nicht selbst bereits als Begriff aufzufassen sind? Was bedeutet dieses An- und Fürsichsein des Begriffs? Trifft hier nicht Schellings Kritik die Hegelsche Begriffssphilosophie zu Recht, dass diese den Seinsgedanken im Wissenssinn absorbiere?

Hegel unterscheidet: Das Ansich-sein im Ausgang der Seinslogik wie auch das Für-sich-Sein der Wesenslogik gelten ihm als vorbegriffliche Verhältnisse, Verhältnisse realer Wesenheiten, die das Dasein als Etwas und Anderes, Endliches und Unendliches etc. konstituieren: In ihnen sollen nicht bloße Begriffe, sondern die Wirklichkeit selbst als in sich reflektiert aufgefasst werden.

Dabei machen die Reflexionsbegriffe des Identischen und Verschiedenen etc. die realen Verhältnisse zwischen Erscheinung und Wirklichkeit, wie sie sich in den drei Relationen von Substanz und Akzidenz, Kausalität und Wechselwirkung ausprägen, allererst lesbar, und diese Lesbarkeit des Realen in der Gestalt der Reflexionsbegriffe soll das Seinsganze in seiner inneren Notwendigkeit als ein Wechselspiel aufeinander verweisender Verhältnisse – und nicht bloß als begriffliches Verhältnis – durchsichtig werden lassen. Dass dabei die Sphäre des Objektiven die *Form des Ansichs des Begriffes* trägt, bringt Hegel nicht in Verlegenheit; selbst Schelling – so wäre sein Einwand – kann nicht unbedacht lassen, dass bereits eine jede Rede vom ›nackten Dass‹ vor allem Was- und Wiesein nur in einer Form zu vergegenwärtigen ist, deren Zeichengestalt nicht leer sein kann.

Somit gelten auch Hegel »Sein« und »Wesen« nicht als bloße Gedanken, sondern als Bewegungen des Realen: Auch wenn in der Logik als reinem Kategoriendenken die kategorialen Verhältnisse des Seins und Wesens zur Darstellung gebracht werden, so sollen die Kategorien – darin folgt Hegel der aristotelischen Tradition – nicht allein die Be-

²³ »Die objektive Logik, welche das Sein und Wesen betrachtet, macht daher eigentlich die genetische Exposition des Begriffes aus.« (Hegel: *Wissenschaft der Logik* II (s. Anm. 16), 245.)

griffe »Realität« und »Wesen«, sondern in ihrer ontisch-epistemischen Doppelgestalt sollen sie ebenso wohl die Konstitutionsprinzipien des Realen selbst zum Ausdruck bringen. Mit den Seins- und Wesensbestimmungen wird somit dem Begriffe dasjenige vorangestellt, das als genetische Exposition des Begriffes den Begriff aus der vor- und außerbegrifflichen Sphäre der Realität in seine eigene Sphäre hinüberführt:

2. *Die Substanz als unmittelbare Voraussetzung der Sphäre des Begriffs*²⁴

Die Schritte sind dabei folgende. Die Realität des Wesens – als einheitsstiftende Substanz vorgestellt – ist *unmittelbare* Voraussetzung des Begriffes, insofern die Substanz als das an sich bestimmte Wesen der Manifestation in einer einheitsstiftenden Gestalt bedarf. Diese erhält sie in der Form des Begriffs. Das substantielle Sein im Sinne Hegels hat eine *a priori* notwendige Beziehung zum Begriff. So ist der Begriff gegenüber Sein und Wesen das Dritte: ihre Grundlage und Wahrheit, durch die Sein und Wesen allererst in ihrer Identität greifbar werden.²⁵

Der Weg zum Begriff ist dabei folgender: Seiendes, substantielles Sein – zunächst in der Wechselwirkung seiner Attribute noch als in einem Anderen gründend und durch Anderes bestimmt vorgestellt – ist in dieser Abhängigkeit von den jeweils vorausgesetzten Verhältnissen noch nicht sich selbst setzende, freie Substanz geworden, sondern ist bloß Substanz, die aus äußereren Quellen ermöglicht und bewirkt wird und einen fremden Grund zu ihrer Bestimmung hat. Hegel nennt diese von äußerer Abhängigkeiten bestimmte Substanz am Ende der Wesenslogik: »passive Substanz«.²⁶ Diese Substanz in der Wechselwir-

²⁴ Vgl. Hegel: *Wissenschaft der Logik* II, 246: »Der Begriff hat daher die Substanz zu seiner unmittelbaren Voraussetzung, sie ist das an sich, was er als Manifestiertes ist. Die dialektische Bewegung der Substanz durch die Kausalität und Wechselwirkung hindurch ist daher die unmittelbare Genesis des Begriffes, durch welche sein Werden dargestellt wird.«

²⁵ Ebd. 245.

²⁶ »Passiv ist das Unmittelbare oder Ansichserende, das nicht auch für sich ist, – das reine Sein oder das Wesen, das nur in dieser Bestimmtheit der abstrakten Identität mit sich ist. – Der passiven steht die als negativ sich auf sich beziehende, die wirkende Substanz gegenüber. Sie ist die Ursache, insofern sie sich in der bestimmten Kausalität durch die Negation ihrer selbst aus der Wirkung wiederhergestellt hat, [ein Anderes,]

kung ihrer Attribute zerstört zunächst den Schein jener unbestimmten Unmittelbarkeit. Das einfache Ansich-sein wird als durch ein Anderes gegründet und ermöglicht offenbar. Es ist dies der Ort, den Schelling gegen Hegel einklagt: der Begriff der bewegenden und durch Anderes bewegten lebendigen Substanz.

Auf diese Weise aber ist die bewegte lebendige Substanz noch nicht sich selbst setzende freie Substanz. Erst im Übergang zur Begriffslogik ist der Weg zur aktiven Substanz frei: zur Aktivität, die sich von der äußereren Abhängigkeit befreit und – sich selbst setzend – in ihrem Selbstbezug auf ihr Anderes bezogen ist. Die aktive Substanz bringt eine innere Reflexivität des Seins zum Ausdruck – ein Sein, das zugleich ein sich selbst im Anderen sehendes Sein geworden ist, durch das sich das vorausgesetzte Sein darum in ein freies sich-selbst-bestimmendes Sein überführen kann.

Doch wie ist nun die Rede vom Übergang der passiven zur aktiven Substanz zu verstehen? Wodurch kann eine Substanz – als aktive Substanz – von sich selbst zugleich Ursache und Wirkung sein? Nicht kann sie es, so Hegel, eingelassen in die Dunkelheit der Kausalitätsverhältnisse. In ein freies Selbstverhältnis überführen kann sich einzig eine sich selbst setzende und sehende Substanz: Als solche aber ist sie Begriff. Denn erst im Begriff kann sich die Substanz der Abhängigkeit gegebener Kausalitätsverhältnisse entwinden und sich als freie sich selbst setzende Substanz zu »selbst durchsichtig werdender Klarheit« fortentwickeln, d. h. »zum Begriffe befreite« Substanz werden.²⁷

Was nun bedeutet diese Rede von einer zum Begriffe befreiten Substanz? Wie sollte die Substanz selbst der Begriff sein können? Welches ist die zur freien Existenz gelangte Substanz? Es ist dies – so Hegel – nichts anderes als das Ich oder das reine Selbstbewusstsein:²⁸ in diesem erst ist die Substanz, so der Gedanke, wesentlich Subjekt geworden.

Nicht soll dies so aufgefasst werden, als gäbe es zum einen ein Ich und dann noch eine davon unterschiedene Substanz; das Ich, so Hegel, sei vielmehr selbst der reine Begriff der Substanz – der Begriff der Substanz, die Ursache ihrer selbst genannt werden kann, freies sich

das in seinem Anderssein oder als Unmittelbares sich wesentlich als setzend verhält und durch seine Negation sich mit sich vermittelt.« (ebd. 233 f.)

²⁷ Ebd. 251.

²⁸ Ebd. 252.

selbst setzendes Subjekt: die Substanz als Begriff.²⁹ Dies nun – so Hegel – sei der wahre Begriff des Begriffs.³⁰

Das Dasein des Begriffs ist gewonnen: und es ist dies – hier folgt Hegel den Spuren der kantischen ›Deduktion der reinen Verstandesbegriffe‹ – die Einheit der Apperzeption, die freie schrankenlose Sich-selbst-Gleichheit, die von allem Inhalte abstrahiert, weil sie alle Bestimmtheit und allen Inhalt in sich aufgehoben hat, sich in den Inhalt versenkt hat und nur seine bloße Gleichheit mit sich zurückbehält.³¹ Darum ist das Dasein des Begriffs zugleich Allgemeinheit: das aller Bestimmtheit, allem Seinssetzen zugrundeliegende Allgemeine; aber, so Hegel, insofern es vom Vollzug jener Einzelheit des denkenden Ich zugleich unabtrennbar bleibt, ist es zugleich Individuelles, Einzelnes, das einem jeden anderen Einzelnen in seiner absoluten Vereinzelung gegenübertritt.³²

So ist jene absolute Allgemeinheit, die hier im einzelnen Selbstbewusstsein zugleich als vereinzelte auftritt, die ist, insofern sie sich setzt und im sich Setzen sich zugleich ihr Dasein gibt: so ist es die Natur des Begriffs, durch das Ich und im Ich gesetzt zu sein. Auch darin ist die Hegelsche Logik der kantischen ›Deduktion der reinen Verstandesbegriffe‹ gefolgt: Indem das reine Ich als Grund der Verbindung und Verknüpfung des gegebenen Mannigfaltigen im Begriffe fungiert, ist jene Apperzeptionseinheit zugleich Begriff des Begriffs.

Kant, so Hegel, habe dies gesehen, indem er als Objekt jenes gefasst habe, in dessen Begriff das Mannigfaltige der gegebenen Anschauung als vereint gedacht werden könne.³³

Was eine Sache an und für sich ist, sei darum – wie Hegel zu Recht schließt – allein in und durch das Denken ausgemacht; das Denken hebe die Unmittelbarkeit, mit der uns der Gegenstand zunächst entgegentritt, auf und mache so ein Gesetztes aus ihm: dies aber, sein Gesetzsein, sei sein Anundfürsichsein, seine Objektivität. Der Gegenstand hat seine Objektivität darum allein im und durch den Begriff,³⁴ und diese wiederum könne nicht anderes sein, als die Einheit des Selbstbewusstseins, in die er aufgenommen wird.

²⁹ Ebd.

³⁰ Ebd.

³¹ Ebd. 253 ff.

³² Ebd. 254 ff.

³³ Ebd. 254.

³⁴ Ebd. 255.

Objektivität oder der Begriff einer Sache sei darum nichts anderes als die Natur des Selbstbewusstseins selbst, denn sie habe keine anderen Momente oder Bestimmungen als das Ich. Darum müsse man, um zu erkennen, was der Begriff ist, sich der Natur des Ich entsinnen. Objektivität, so kann geschlossen werden, ist darum ein Sichselbstsetzen im Anderssein: nicht finden wir hier ein Ich und dort seine möglichen Gedanken, sondern die Objektivität ist der Gedanke – das Selbstbewusstsein darum in ein und demselben Akte auch seine eigene Veränderung: Der Begriff der Objektivität ist somit an den Begriff des Setzens wie des Entgegensetzens gleichermaßen gebunden: Ich und nicht-Ich konstituieren sich in ein und demselben Akt. Das Selbstbewusstsein erzeugt Objektivität darum nicht als von ihm selbst unterschiedene, sondern es ist ein Selbst in der Veränderung: beide sind nur mehr die komplementären Pole des einen Gedankens!

Gleichwohl muss allem Begreifen zuvor ein Vorbegriffliches, ein Sinnliches als der Stoff zur gedanklichen Form gegeben sein – auch darin sind Kant und Hegel sich einig.

Was darum etwa in der *Phänomenologie des Geistes* in der Lehre vom Bewusstsein die sinnliche Gewissheit und die Wahrnehmung ist, sei in der Psychologie das Gefühl und die Anschauung, schließlich die Vorstellung; nach Analogie dazu seien es in der *Logik* die Stufen Sein und Wesen, die dem Begriffe vorangestellt seien.³⁵ Von der Seins- zur Wesenslogik werde in dialektischer Bewegung die Entfaltung des Seins vom reinen bestimmungsfreien Sein zur Einheit der Substanz – durch Kausalität und Wechselwirkung – in ihre wesentliche Bestimmung gebracht: Diese Bewegung gilt Hegel als die eigentliche Genesis des Begriffs, als das Werden des Begriffs aus seinem Anderssein in seine anundfürsichseende Gestalt. Denn erst im Anundfürsichsein, im Begriffe, ist die Substanz Subjekt, d. h. sich frei setzendes Sein geworden; erst im Begriffe ist die Substanz auch der Form nach Ausdruck des Aktes freier Selbstbestimmung.³⁶ So ist der Begriff des Begriffs die Form einer Substanz, die zu sich selbst gekommen ist, indem sie nicht nur ist oder Äußerliches bewirkt, sondern etwas in sich selbst bewirkt

³⁵ Ebd. 256.

³⁶ Ebd. 251: »Im Begriffe hat sich daher das Reich der Freiheit eröffnet. Er ist das Freie, weil die an und für sich seende Identität, welche die Notwendigkeit der Substanz ausmacht, zugleich als aufgehoben oder als Gesetzsein ist und dies Gesetzsein, als sich auf sich selbst beziehend, eben jene Identität ist.«

und sich selbst und ihr Anderes auch der Form nach frei setzt. Und darum ist sie auch erst im Begriffe – als sich frei selbst setzendes und bestimmendes Sein, Substanz, die Subjekt geworden ist.³⁷

Dies bedeutet für Hegels Systemanlage zugleich, dass erst hier, in der subjektiven Logik oder der Logik des Begriffs derjenige Ort gefunden ist, an dem Hegel über Spinoza und Kant hinausgegangen ist. Über Spinoza, da für Hegel die durchgängig bestimmte Substanz sich allererst im sich wissenden Begriff als sich frei setzende Substanz – als an und für sich seiende Substanz – ergreifen kann. Somit ist sie nicht Substanz, in deren Attributen die Freiheit des Einzelnen erlischt, sondern muss als Substanz aufgefasst werden, die den Akt des freien Sich-selbst-setzens der Subjektivität in ihre Gründungsurkunde aufgenommen hat.

Über Kant hinaus bleibt jenes Ansichsein nicht mehr bloß unerreichbarer Fluchtpunkt und Grenzbegriff gedanklicher Annäherung, bloß regulative Idee, sondern die Sphäre des Anundfürsich wird zum Orte der Selbsterkenntnis des Absoluten selbst: mithin also eines Ansich, dem Freiheit und Selbstbestimmung eingeschrieben ist. Bereits für Kant sollte das Ansich Platthalter der Ideen des Unbedingten wie der Freiheit und des Wesens aller Wesen sein. Hegel radikaliert diesen Gedanken:³⁸ Allein die anundfürsichseiende Idee soll dem Akte freier Selbstbestimmung gemäß sein können: Ein Absolutes sei gewonnen, dem das Prinzip des Sich-Bestimmens als Maß und Quelle der Entfaltung aller Seinseinheiten gilt. Ihrem Maß sollte zugleich auch der Grad der Freiheit in Natur und Geist ablesbar sein.

Gegen Schelling kann darum eingewandt werden: Nicht aus und in Begriffen wird in Hegels Logik das Einzelne, das Mannigfaltige abzuleiten sein oder gar durch den Begriff in seiner Besonderheit quittiert, sondern als unsynthetisierte Mannigfaltigkeit oder als das reine Sein ist es auch für Hegel – in einer jeden empirischen oder nicht-em-

³⁷ Ebd. Durch diese Argumentation ist leicht ersichtlich, dass Hegels spekulative Annäherung an die Seinsfrage nicht ins Bodenlose fallen muss, sobald wir empirische Verhältnisse ins Auge fassen: Erweisen sich seine kategorialen Analysen doch bei näherer Betrachtung als Formen des Empirischen wie ihrer gedanklichen Durchdringung gleichermaßen: Natur und Geist gelten Hegel als Manifestation einer Formensprache, durch die alles Empirische auf die Gründe seiner Möglichkeit befragt und zurückgeführt werden kann: Nicht mehr als die Formbedingungen des Endlichen und nicht Verhältnisse innerhalb der Sphäre des Endlichen sollen sie zur Darstellung bringen.

³⁸ Hegel: *Wissenschaft der Logik* II, 246.

pirischen Erfahrung – allem Begriffe voraus. Auf das unverrechenbar Einzelne ist ein jeder empirische Begriff als auf seinen Realitätsgehalt bezogen. Im Unterschied zur Psychologie oder Phänomenologie jedoch gehen die zugrundeliegenden konkreten Gestalten in Raum und Zeit die Logik weiter nichts an.

Dies nun haben Schelling und die ihm folgende Philosophie von Feuerbach über Marx und Nietzsche bis in den Wiener Kreis gründlich außer Acht gelassen, indem sie die transzendentale Analyse der Kategorien in Hegels Logik in welthaltiges Wissen verwandelt und darum den spekulativen Begriff des Begriffs mit dem empirischen Begriff des erfahrbaren Lebens konfundiert haben.

Das Leben oder die organische Natur in der Mannigfaltigkeit ihrer Erscheinungen ist im Sinne Hegels allein auf derjenigen Stufe der Entwicklung verbürgt, auf welcher der Begriff zuallererst hervortreten kann – wenn auch zunächst als blinder, sich selbst noch nicht fassender, d. h. nicht als denkender Begriff.

Blinder, sich selbst nicht erfassender, nicht denkender Begriff – jenes unbewusste, bloß vorausgesetzte Sein, das in der Realphilosophie durch die anorganische und organische Natur sowie im Leben des noch nicht zu sich gekommenen Geistes zum Ausdruck gebracht wird, ist auch für Hegel noch nicht sich selbst durchlichtender Begriff, sondern vielmehr nur der Begriff in seinem Anderssein. Sich durchlichtender, denkender Begriff wird er erst im und durch den Geist sein.³⁹

In der *Phänomenologie des Geistes* – in idealtypischen Formationen antizipiert – sind Natur und Geist zunächst bloß Stufen in der Entfaltung zu stets höherer Klarheit; in der Entäusserung des Geistes in die Sphären der Realphilosophie sind beide dann zunächst sich nicht selbst wissende Zwecke der Natur, die sie als gefügtes Ganzes aus Zwecken erscheinen lässt, und ferner – im Geiste – Zwecke, die als solche frei gesetzt von einem Bewusstsein angeeignet und verstanden sind, in der objektiven Sphäre des Staates Gestalt gewinnen und im intelligiblen Medium freier Selbstentäusserung in Kunst, Religion und Philosophie zur Erscheinung des freien Geistes werden.

³⁹ Ebd. 257.

3. *Der Begriff in der Idee*

Doch was ist das eigentliche Movens der Bewegung? Ist es, wie Schelling vermutet, der Begriff?

Der Begriff, so Hegel, kann den Begriff nicht bewegen. Telos und Movens jener Bewegung kann nicht selbst wiederum der Begriff sein. Es muss vielmehr, so Hegel, »zugegeben werden, dass der Begriff als solcher, noch nicht vollständig ist«.⁴⁰ Er muss sich vielmehr erst »in die Idee [...] erheben«.⁴¹ Erst die Idee kann als das innere Band zwischen Realität und Begriff erscheinen. Die Idee und nicht der Begriff ist das eigentlich Treibende, das Movens der Gesamtbewegung. In dieser erst finden wir, so Hegel, die seit Parmenides gesuchte Einheit von Denken und Sein, die Hegel in der Idee der Einheit von Begriff und Realität am Werke sieht. Erst durch die Idee, so Hegel, wird die Natur oder das wesentliche Sein zu sich selbst finden, indem sie über die blinden Kausalitätsverhältnisse hinaus freie selbstbestimmte Subjektivität möglich macht. So ist es die Idee, die diesen Prozess vom bloßen Ansichsein der realen Verhältnisse zum Fürsichsein begrifflicher Bestimmungen voranzutreiben vermag, indem sie das Reale zur Selbstdurchlichtung im Begriffe und das Subjektive zu seiner Realisierung in einer freien Gesetzesordnung bewegt.

Wir können festhalten: Beiden – Hegel wie Schelling – gilt das reine bestimmungsfreie Sein als allem Bewusstsein, allem Was- und Wie-Sein voraus: Der blinde, sich nicht fassende Begriff gewinnt erst in der *Form* des Begriffs seine Klarheit und Durchsichtigkeit.

Erst im Begriff des Begriffes ist darum auch die ›Eine‹ Seinsordnung in ihre Selbstdurchlichtung gebracht, zerfällt nicht mehr in eine Zufälligkeit gleichgültiger, einander äußerlicher Substanzen, sondern wird als eine durchgängig bestimmte, in sich konkrete, organisierte Seins-Totalität greifbar. Dies ist der Begriff des Seinsganzen – in seine Unverborgenheit gebracht, die sich – in der Sphäre des Nous, des Geistes – selbst durchsichtig geworden ist.

Ich komme zum zweiten Punkt:

⁴⁰ Ebd. 258.

⁴¹ Ebd.

II. Kants »Idee in individuo« als Leithorizont der Kontrahenten

Als dieses in sich selbst zurückkehrende Sein – im sich durchlichtenden Seinsganzen – ist das Ganze zugleich als ein Einzelnes gesetzt.⁴²

Als ein Ganzes aber, das zugleich als Einzelnes gesetzt ist, das in all seinen Teilen durchgängig bestimmt und durch unsere moralische Selbstgesetzgebung auf einen freien Grund gestellt ist, hatte bereits Kant den höchsten Seinsgedanken, das »Ideal der reinen Vernunft« ausgelegt: Als ein solches trug es die Bezeichnung einer »Idee in individuo«.⁴³

Dabei sollte die Einzigartigkeit des Individuellen – so der Gedanke – nur durch jene Idee des Alls der Realität, d.h. von der Idee der unendlichen Fülle ihres möglichen Begriffsumfanges bestimmt sein: Individualität im höchsten Sinne war dann eine solche, der alle nur denkbaren Prädikate in höchster Vollendung zugesprochen werden können.⁴⁴ Für Kant – wie für Leibniz und Hegel – sollte ein solcher Zustand dabei nur göttlichen Wesen vorbehalten sein; alles Endliche sollte demgegenüber durch Negation unendlich weit vom Ideal eines vollkommenen Einzelnen entfernt bleiben – gleichwohl aber durch dieses allererst in seiner eigenen Individualität verbürgt sein können.

So ist – diesem Ideal der »Idee in individuo« gemäß – die Totalität aller Seinssphären die Konkretion aller in einer Ordnung aufeinander bezogener Sphären. Erst durch das freie Sich-selbst-Setzen im Begriffe soll für Hegel wie für Kant – aber schließlich auch für Schelling – ein zureichender Grund einer möglichen Ontologie gefunden sein: *Nicht das Seiende, insofern es ist, sondern das Seiende, insofern es durch Freiheit möglich ist, soll für die genannten Autoren als Prinzip und Maxime des vollständig entfalteten Begriffs der Realität wirksam werden.*

Auch diese Funktion eines zureichenden Grundes des Seinsganzen trägt in Kants Philosophie der höchste Gedanke, das Ideal der reinen Vernunft, seine »Idee in individuo«: Von der bloßen Idee – die nur Gedanke ist – ist diese »Idee in individuo« auch im kantischen Sinne durch ihren *Seinsgehalt unterschieden*, indem sie nicht nur als regulative Idee der Übereinstimmung unserer Verstandesfunktionen untereinander, sondern – darin ist Kant ganz platonisch – als das Urbild einer zu

⁴² Ebd. 240

⁴³ Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, A 567, B 596.

⁴⁴ Ebd. A 569, B 597; A 573 ff., B 601 ff.

gestaltenden Ordnung dient, an dem alle empirischen Weltverhältnisse als Leitfaden und Fluchtpunkt ihrer Entfaltung ihr Maß zu nehmen haben. Mit dem Ideal der reinen Vernunft sollte darum mehr als nur eine regulative Idee für unsere Verstandeshandlungen, mit ihm sollte auch ein der Materie nach zu gestaltender, durchgängig bestimmter Seinsgedanke gewonnen sein. Ihr »materialer Gehalt« stammt dabei aus den Quellen der reinen Intelligibilität einer Gesetzesordnung, die nur durch den freien Willen moralisch bestimmter Einzelner zu bewegen und zu bewerkstelligen ist.⁴⁵

Schelling wird Kants Ideal der reinen Vernunft den Kerngedanken nennen, an dem »die spätere Entwicklung (des Idealismus, C. B.) sich als eine notwendige Folge anschloss«.⁴⁶ In seiner *Abhandlung über die Quelle der ewigen Wahrheiten* wird Schelling Kants Unterscheidung zwischen bloßer Idee und seinsbezogenem Ideal zum Ausgangspunkt seines eigenen Fundierungsgedankens der Philosophie: Kant habe zunächst gezeigt, dass »zur verstandesmäßigen Bestimmung der Dinge die Idee der gesamten Möglichkeit oder eines Inbegriffs aller Prädikate« gehöre.⁴⁷ Als Idee schlechthin, ohne alle weitere Bestimmung, sei dieser Gedanke darum in der nachkantischen Philosophie auch aufgefasst worden; »diese Idee selbst nun aber«, so fährt Schelling fort, »existiert nicht, sie ist eben, wie man zu sagen pflegt, bloße Idee; es existiert überhaupt nichts Allgemeines, sondern nur Einzelnes« – dieser Gedanke wird nun gleichermaßen auf die Idee des Alls der gesamten Möglichkeiten bezogen: diese existiert nicht – nur Einzelnes existiert: es ist dies das »reine *Dass* – actus purus.«⁴⁸ Die erste Substanz.

»Das allgemeine Wesen existiert darum nur«, so Schelling, »wenn das absolute Einzelwesen es ist.«⁴⁹ So folgert Schelling für das Ideal der reinen Vernunft: das Ideal ist Ursache des Seins der Idee. »Nicht die Idee ist dem Ideal, sondern das Ideal ist der Idee Ursache des Seins, wie man auch insgemein zu sagen pflegt, dass durch das Ideal die Idee verwirklicht ist.«⁵⁰ Das Ideal ist darum jene Wirklichkeit der Idee, ohne

⁴⁵ Ebd.

⁴⁶ Schelling: *Darstellung der rein rationalen Philosophie*, SW II/1, 283.

⁴⁷ Schelling: *Abhandlung über die Quelle der ewigen Wahrheiten* (1850), SW II/1, 586 Anm. (Fotomechan. Nachdruck in: Schelling: *Ausgewählte Schriften* (s. Anm. 1), Bd. 5: *Schriften 1842–52, Erster Teilband*, 583–602).

⁴⁸ Ebd.

⁴⁹ Ebd.

⁵⁰ Ebd.

das die Idee bloß der Möglichkeit nach ein Seiendes wäre. Ob für das Einzelwesen oder das Wesen aller Wesen: Beide haben ihr Sein nicht im Was- und Wie-Sein, sondern in diesem vorgängigen Dass-Sein. Die Idee in ihrer Wirklichkeit ist darum das Ideal – weshalb ihm Kant auch den Titel ‚Idee in individuo‘ verlieh. Dasjenige individuierte Allgemeine sollte es zum Ausdruck bringen, das nicht nur dem Einzelnen, sondern der gesamten Seinsordnung, dem Seinsganzen, Bedingung der Existenz genannt werden kann. Und Existenz, so Schelling mit Blick auf Kant, sei allein durch die Individualität garantiert.

Mit Blick auf diese häufig verkannte kantische Unterscheidung von Ideal und Idee sucht Schelling nun, den Seinsgedanken – darin Kant und Aristoteles verbunden – vor die Idee zu stellen: »In dem Satz: das Ideal ist die Idee, hat also das *ist* nicht die Bedeutung der bloßen logischen copula.«⁵¹ Denn »Gott ist die Idee heißt nicht: er ist selbst nur Idee, sondern: er ist der Idee (der Idee in jenem hohen Sinn, wo sie der Möglichkeit nach alles ist), er ist der Idee Ursache des Seins, Ursache, dass sie Ist, aitia tou einai, im aristotelischen Ausdruck.«⁵² In ihm als der ›Ersten Substanz‹ ist aber kein Was, er ist das reine Dass – actus purus.

Dies ist es dann, was für Schelling im eigentlichen Sinne Individualität heißt: Diese sei allein durch die unverrechenbare Existenz verbürgt.

Ich komme nun zum dritten Punkt – dem Versuch einer Versöhnung:

III. Annäherung der Extreme: Die »wahre Stelle für die Einheit von Denken und Sein«⁵³

An diese Individualität, das nackte Dass, gerichtet, fragt Schelling nun – nicht überraschend – ähnlich wie Hegel im Übergang vom reinen Sein zum Gedanken des durchgängig bestimmten Ganzen: »Aber [...], wenn in ihm [dem nackten Dass, C. B.] selbst kein Was und nichts Allgemeines ist, durch welche Notwendigkeit geschieht es, dass was selbst

⁵¹ Ebd.

⁵² Ebd.

⁵³ Ebd. 587.

oder in sich ohne alles Was ist, dass dieses das allgemeine Wesen, das alles begreifende Was ist?«⁵⁴

Als jenes »chôriston«, d. h. als Individuellste[s], »aus dem nichts Allgemeines folgen kann« kann es, so Schelling, »das Alles Begreifende nur sein – infolge einer über ihn selbst hinausreichenden Notwendigkeit. Aber welcher Notwendigkeit?«⁵⁵ Wodurch kann aus dem bestimmungsfreien Dass ein Was- und Wie-Sein werden?

Schelling sucht nun die Notwendigkeit des Übergangs – auch darin nicht überraschend Hegel nah – durch eine apriorische Beziehung des Seins zum Denken, zum Begriff, mithin also mit Bezug auf dasjenige zur Sprache bringen, unter dem das reine Sein je schon steht: wie die Form zum Wesen, so das Denken zum Sein. Das Sein, so die These, sei a priori notwendig auf das Denken bezogen. Um »in seiner Wahrheit zu existieren«, so Schelling, hat das reine Sein darum ein unmittelbares Verhältnis zum Denken: Denn »was Nichts ist, d. h. was kein Verhältnis zum Denken hat, auch nicht wahrhaft Ist.«⁵⁶ Da Gott in seinem reinen Innesein »nichts als das reine Dass des eigenen Seins« enthält, hätte sein Sein keine Wahrheit, »wenn er nicht Etwas wäre«.⁵⁷

Sein und Wesen, Denken und Sein bilden somit eine untrennbare Einheit; doch nicht als »omnitudo realitatis« ist jenes Sein aufgefasst, sondern als die absolute *individuelle Existenz*, deren Essenz das All der Realitäten genannt werden kann.

Doch um ein Missverständnis zu vermeiden: Gott, so Schelling, sei selbstverständlich nicht eine Entität, ein Etwas »im Sinn eines Einzel-Seienden«, sondern allein das »alles Seiende«, das All der Möglichkeiten.⁵⁸ Dieses aber sei, so Schelling, der Begriff des Begriffs, mithin also die Idee: Denn Gott wäre nicht, »wenn er nicht ein Verhältnis zum Denken hätte, ein Verhältnis nicht zu einem Begriff, aber zum Begriff aller Begriffe, zur Idee.«⁵⁹

Dieser Ort nun, *der Begriff aller Begriffe, der durch die Idee repräsentiert* auf ein unvordenkliches Dass-sein bezogen ist, um die absolute Existenz mit der Essenz des Göttlichen a priori zu verbinden, dieser Ort sei, so Schelling, »die wahre Stelle für jene Einheit des Seins

⁵⁴ Ebd. 586

⁵⁵ Ebd. 587

⁵⁶ Ebd.

⁵⁷ Ebd.

⁵⁸ Ebd. 586.

⁵⁹ Ebd. 587.

und des Denkens, die einmal ausgesprochen auf sehr verschiedene Weise angewendet worden.«⁶⁰

Auch wenn es Schelling nun in der Umkehr der Begründungsverhältnisse gegen Hegel darauf ankommt, in dieser Einheit »die Priorität nicht auf Seiten des Denkens« zu setzen, sondern das Sein als »das Erste, das Denken erst das Zweite oder Folgende«,⁶¹ so ist beiden Positionen nicht allein jene *a priori* notwendige Beziehung des Seins zum Denken gemeinsam, sondern für beide gilt ebenso, dass der Gedanke der Individualität, jene »Idee in individuo«, als der höchste Seinsgedanke zugleich als durchgängig bestimmte Individualität aufzufassen ist, die zugleich nicht nur aus Begriffsverhältnissen abgeleitet oder diesen unterworfen, sondern die Ausgang und bleibendes Ziel aller gedanklichen Annäherung ist.⁶²

Platon und Aristoteles ruft Schelling als Ahnherren dieses Gedankens in Erinnerung. Leicht sei man geneigt, beiden zu attestieren, dass sie das Denken über das Sein gesetzt haben; »Platon? – nun ja, wenn man jene einsame Stelle im sechsten Buch der Republik übersieht, wo er von dem agathon, d. h. von dem Höchsten in seinen Gedanken, sagt: ouk ousias ontos tou agathou all' eti epekeina tēs ousias [...], also, dass das Höchste nicht mehr ousia, Wesen, Was ist, sondern noch jenseits des Wesens, das an Würde und Macht ihm Vorangehende.«⁶³

So kann schließlich auch für Schelling gelten, dass das Was, das Wesen der Dinge, in ihrem Dass enthalten und begriffen ist.⁶⁴ Dieses Dass soll zudem im Sinne lebendiger Wesen als »Seele« bezeichnet werden, die als ein Immaterielles gegenüber der Materialität des Seienden als das eigentlich Seiende, das Selbst-Sein einer Sache oder Person genannt werden soll, mithin also als dasjenige, wodurch ein jedes überhaupt nur *es selbst* genannt werden könnte.

So scheint auch für Schelling das »principium individuationis« nicht allein durch sein nacktes Dass-Sein, sondern ebenso durch sein Wie- und Was-Sein verbürgt: da das Wie- und Was-Sein das Einzelne allererst als ein Einzelnes durch Bezug auf das gemeinschaftsbezogene Allgemeine – sei es durch Sprache, Geschichte oder Kultur – d. h. in seiner Generalisierung begreiflich werden lässt.

⁶⁰ Ebd.

⁶¹ Ebd.

⁶² Ebd.

⁶³ Ebd. 588.

⁶⁴ Ebd. Schelling: *Darstellung der reinrationalen Philosophie*, SW II/1, 407.

Hegel hat diesen Gedanken spekulativ ausgearbeitet, indem er das Seinsganze, als die ›Idee in individuo‹, im Gedanken des in all seinen Teilen vollständig bestimmten höchsten Wesens entfaltet hat. Dabei sollte der vollständige Begriff des Seinsganzen allererst im Durchgang durch alle seine Sphären – im mit dem Allgemeinen zusammengeschlossene Einzelnen – als die Idee eines durchgängig bestimmten Ganzen greifbar werden. Dies hatte Hegel bereits in seiner Logik im Blick.

Mit einer derartigen Konvergenz der Extreme, die uns zum Schluss deutlich wurde, werden nun diejenigen unzufrieden sein, die in Schelling den Vorschein der Neufundierung der Philosophie in einem unverrechenbaren ›unvordenklichen Seinsgedanken‹ finden: einen Schelling, der eher realistische als spekulativ-idealistiche Züge trägt, der mit Naturalisierungen besser als mit Idealisierungen verträglich ist und der über Marx, Schopenhauer und Nietzsche ins 20. Jahrhundert weist – und es werden aber auch diejenigen unzufrieden sein, die in Hegels Logik die Unhintergehrbarkeit begrifflicher Vermittlung gegen jede Annahme eines vor- und außerbegrifflichen Seins verteidigen wollen, bringen beide doch in ihren eigenen Reihen ihren Widersacher je schon mit: Hegels reine Begriffsphilosophie ist nichts ohne ihr vorbegriffliches Dawider, worauf der Begriff als sein Realitätsgehalt bezogen ist, und Schellings positive Philosophie ist nichts ohne eine notwendige Beziehung des nackten Dass, des Seins, zum Begriff, durch welchen – im Begriff des Begriffes, in der Idee, ganz ähnlich der Hegelschen Philosophie – allererst das wahre Band zwischen Realität und Begriff gewonnen ist.

Schließlich werden auch diejenigen ein Ungenügen an einem solchen Ergebnis finden, die Platon und Kant ungern in ihrem vorgängigen Seinsgedanken – in der Vorgängigkeit des Ideals vor der Idee – so deutlich an die nachkantischen Systembildner heranrücken wollen.

Ohne noch näher auf diese Einwände eingehen zu können, möchte ich abschließend Folgendes bedenken:

Wenn gezeigt werden kann, dass Hegels Philosophie vom Orte der Substanz aus zu denken sucht und diese in Seins- und Wesenslogik mal als passive, in der Begriffslogik dann als sich selbst setzende, aktive Substanz zu begreifen sucht, so wird auch in Hegels Philosophie das Prinzip ›Subjektivität‹ nur mehr als eine besondere Modalität des Seins ausgelegt: als sich bestimmendes, selbstdurchsichtiges, sich selbst setzendes Sein.

Und wenn ferner gezeigt werden kann, dass Schellings Idee des ›unvordenklichen Dass‹ a priori mit ihren Wesensfunktionen verbunden ist und dass dieses nackte Dass zudem als die sich bestimmende Seele aufgefasst werden kann, die als das Prinzip der Selbstbewegung ihren Attributen vorausgesetzt ist, so schwinden die Abstände: Beide bringen – wie Platon bezogen auf die Wechselintegration der Pole bereits im »Gigantenstreit« des *Sophistes* antizipiert hatte – ihren Widersacher im eigenen Lager immer schon mit.

Dies war es, was Hegel und Schelling meinten, wenn sie sich beide vehement gegen die Zusprache des bloßen Idealismus wehrten: Sei ihnen doch gerade an der Art der Verbindung von Realität und Idealität, Natur und Geist, Denken und Sein, mithin also an der Überwindung dieser Gegensätze gelegen, so dass weder das Denken im Seinssinne noch der Seins- im Wissenssinne absorbiert werden könne, weil beide – in der Idee, die Kant als ›Idee in individuo‹ antizipiert hatte – immer schon über diese Gegensätze hinausgegangen sind.

II. Das nachmetaphysisch verfasste Selbst und sein Anderes

Eine Geschichte des Ich bei Husserl

Mit Bemerkungen zum Ur-Ich in Husserls späten Zeitmanuskripten

Dieter Lohmar (Köln)

Mein Thema ist die Entwicklung des Ich-Begriffs im Werk von Edmund Husserl. Im ersten Teil werde ich die verschiedenen statischen Entwürfe Husserls zum Verständnis des Ich darstellen. Dabei beginne ich bei den *Logischen Untersuchungen* und gelange über die *Ideen I* und *Ideen II* schließlich zu den Ich-Konzepten in den spätesten Schriften Husserls. Im zweiten Teil konzentriere ich mich dann auf den Begriff des Ur-Ich in der genetischen Phänomenologie ab ca. 1917/18. Das Ur-Ich kommt in den *Bernauer Manuskripten*, den späten *C-Manuskripten* und auch in den §§ 54 ff. der *Krisis*-Schrift vor. Vor allem die Interpretation dieses Ur-Ich stellt uns auch heute noch vor große Probleme, zumal seine Bestimmungen von Husserl oft nur kurz angedeutet werden. Die ganze Darstellung ist eine Art von »Geschichte des Ich – bei Husserl« aber es ist eine etwas komplizierte Geschichte.

Mit dieser sehr späten, erneuten Konzentration auf das Ich und seine zentralen Leistungen in der Konstitution greift Husserl wieder auf ein altes Motiv seiner bewegten Interpretation des Ich zurück: Schon der Titel »Ur-Ich« klingt so, als sei dies endlich ein ursprüngliches, einheitliches Ich – vor aller Teilung durch die Konzentration auf immer wieder neue Intentionen. Hat Husserl die Zersplitterung des Ich in ein »Bündel« von Intentionen (in der 5. *Logischen Untersuchung*) überwunden und am Ende doch noch das einheitliche Ich gefunden?

Aus dem Blick eines Kantianers wäre dies eine sehr erfreuliche Wendung. Denn: Husserl ist derjenige, der nach Kants erfolgreicher Überwindung von Humes Skeptizismus hinsichtlich der Einheitlichkeit des Ich so tat, als ob Kant hinsichtlich dieses Rätsels eigentlich nichts bewiesen habe. In der 5. *Logischen Untersuchung* spricht Husserl wieder vom Ich als einem Humeschen Bündel von Akten. Nach diesem katastrophalen Rückfall in den Ich-Begriff David Humes wäre er mit dem Ur-Ich – wenn nicht schon zuvor mit dem »reinen Ich« der *Ideen I* – wieder auf den »rechten Weg« gekommen.

Ich selber glaube, dass man weder das Husserlsche transzendentale Bewusstsein noch das reine Ich und auch nicht das Ur-Ich im Sinne eines einheitlichen Ich(-Prinzips) interpretieren kann. Es gibt bei Husserl keinen einfachen Weg zur Einheit des Ich.

1. Von den *Logischen Untersuchungen* zu den *Ideen I*

Die Themenstellung »Eine Geschichte des Ich bei Husserl« verweist auf den vielfältigen Wandel der Konzeption des Ich in der Husserlschen Phänomenologie.¹ Er beginnt seine Phänomenologie in der 5. *Logischen Untersuchung* mit einem provozierenden Bekenntnis zu einem Ich-Begriff, den man eigentlich nur noch in den Kellern der Philosophiehistorie vermutet hätte: Humes Begriff des Ich als »Bündel von Perzeptionen«. Blicken wir zurück auf Humes These: Das Ich ist keine Einheit, sondern nur ein von äußereren Faktoren zusammengehaltenes Bündel, welches auch kein Einheitsprinzip hat. Humes These verstand sich selbst als eine treue Beschreibung des Bewusstseinslebens: Eine Vorstellung wird von der anderen abgelöst und niemand weiß genau, wie diese Folge von Ereignissen zusammenhängt.

Dennoch steht schon das Verständnismodell des »Bündels« im Kontext anderer Modellbildungen, die hinsichtlich verbindender Faktoren keineswegs in derselben Weise skeptisch sind. So erwähnt Hume neben dem Modell des Bündels auch den Vergleich des Ich mit den aufeinander folgenden Akten eines Bühnenstückes.² Hierin liegt offensichtlich eine motivationale Verbindung, denn es gibt im Theater lebensvolle Motive wie Emotionen, Liebe, Rache, Hass, die die Phasen verbinden. Es sind dann auch die Emotionen, wie Stolz und Niedergedrücktheit, die Hume im zweiten Buch des *Treatise* wieder auf die Spur eines bleibenden Eindrucks der identischen Person führen, denn Emotionen haben keinen Sinn, wenn sie nicht auf ein bleibendes Ich

¹ Zum Thema des Ich vgl. E. Marbach: *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls*. (Phaenomenologica 59). Den Haag 1974; M. Egger: *Bewusstseinstheorie ohne Ich-Prinzip?* Die Auseinandersetzung zwischen Husserl und Natorp über Bewusstsein und Ich. Hamburg 2006; U. Schmitz: *Das problematische Ich*. Machs Egoologie im Vergleich zu Husserls. Würzburg 2004; G. Hoffmann: *Bewusstsein, Reflexion und Ich bei Husserl*. Freiburg 2001.

² D. Hume: *Ein Traktat über die menschliche Natur*. Hrsg. von R. Brandt. 2 Bde. Hamburg 1973, 1. Buch: *Über den Verstand*, IV, 6. Bd. I, 327.

bezogen werden. Hier schreibt Hume mehrfach, dass er sich eines bleibenden Eindrucks seines Ich jederzeit deutlich bewusst sei.³ Und: Von den skeptischen Konsequenzen seiner Bündel-Konzeption des Ich für die Möglichkeit von Verantwortlichkeit ist im dritten Buch über die Moral nichts zu bemerken. Dies scheint im Widerspruch zu der These des Schlussteils des ersten Buchs zu stehen, aber es lässt sich wohl treffender als eine Korrektur seiner Modellbildung interpretieren.

Humes Interpretation des Ich als Bündel war vor allem gegen die theologische Seelenmetaphysik gerichtet, d. h. gegen die Vorstellung, dass es eine substanziale identische Einheit, eine Seele gibt, deren Identität und Einheit über das Leben der einzelnen Person hinaus reicht. Die anschauliche Vorstellung einer solchen Substanz schien für Hume im Bewusstseinsleben nicht nachweisbar zu sein. In diesem Punkt verstärkt er John Lockes Kritik an der Vorstellung einer selbst eigenschaftslosen, unerkennbaren Substanz als Träger der Eigenschaften von Gegenständen und Personen.

Dennoch war Hume nur in erkenntnistheoretischer Hinsicht so radikal, d. h. er war nur radikal skeptisch im Hinblick auf die Erkennbarkeit der Seele als Grund der Identität der Person. Er war nicht skeptisch hinsichtlich der Tatsache und der Erkennbarkeit der Identität des empirischen Ich und der empirischen Person. Im zweiten Buch des *Treatise*, das den Menschen als ein Wesen mit einer bewegten Geschichte von Leidenschaften betrachtet, entdeckt Hume die identische Person als Bezugszentrum dieser bleibenden, sich verändernden und bewegenden Emotionen. Folgerichtig kann er im dritten Buch des *Treatise* dann auch die naheliegende Konsequenz einer zu weit gehenden Skepsis vermeiden: Ein Ich, das immer nur eine Menge gerade jetzt entstehender und dann wieder vergehender Eindrücke ist, wäre in moralischer Hinsicht nicht zurechnungsfähig. In moralischer Hinsicht sieht Hume jedoch die Identität des Ich als gegeben an.

Hume kann also nicht als Skeptiker hinsichtlich der Identität des Ich gelten. Wenn man dies behauptet, so könnte man mit gleichem Recht Kant als einen Skeptiker hinsichtlich der Freiheit des Menschen betrachten, denn die Freiheit scheint Kant in rein erkenntnistheoretischer Hinsicht in der *Kritik der reinen Vernunft* unerkennbar zu sein.

³ D. Hume: *Ein Traktat über die menschliche Natur*, 2. Buch: *Über die Affekte*, I, 11, Bd. II, 49; II, 4, Bd. II, 86). Zur Verbindung der Emotion mit der Identität der Person vgl. ebd. 46.

Dennoch ist sie in moralischer Hinsicht doch unbestreitbar vorhanden: Das Bewusstsein der moralischen Verpflichtung ist in Kants praktischer Philosophie ihr Erkenntnisgrund.

Der theologische Rationalismus von Leibniz sieht in der Monade eine identische Seelensubstanz. Kant versteht unter dem transzendentalen Ich ein letztes, notwendiges, einheitsstiftendes Prinzip, das alle gegenständliche Einheit allererst garantieren soll. Die notwendige Existenz dieses transzendentalen Ich wird in der transzendentalen Deduktion der *Kritik der reinen Vernunft* mit regressiven Argumenten abgeleitet. Aus der Sicht des Kantianismus ist das bleibende und stehende Ich daher unentbehrlich – in offenem Gegensatz zum Empirismus. Der Deutsche Idealismus wählte dann dieses rätselhafte, dunkle Prinzip als Urquelle seiner spekulativen Deutungen des Bewusstseinslebens. Vor der Ich-Metaphysik des Deutschen Idealismus schreckte Husserl jedoch bekannterweise zurück.

Husserls Position in den *Logischen Untersuchungen* lässt sich weitgehend als eine Reaktion gegen den vorherrschenden Neukantianismus seiner Zeit verstehen. Er richtet sich gegen die Ansicht des Kantianismus, dass es ein einheitliches Ich gibt und dies zudem das begründende Prinzip aller Erkenntnismöglichkeiten ist. Denn: Dieses einheitsschaffende Ich-Prinzip bleibt bei Kant ein mit regressiven Methoden lediglich auf logischem Weg erschlossenes Ich. Kants Argument lautet: Wir glauben, dass wir bleibende Gegenstände haben. Da wir aber keine Garantie dafür haben, dass unsere Vorstellungen auch nur einen Moment lang identisch bleiben, müssen wir etwas als bleibend und einheitlich in ihnen voraussetzen. Dieses identische, primitive Et-
was, d. h. mein »Ich-denke«, stellt sie jeweils als »meine« Vorstellungen heraus. Es muss daher jede meiner Vorstellungen begleiten können. Die eigenartige Modalität des »muss können« bedeutet lediglich, dass das Ich-denke nicht jede Vorstellung explizit und bemerkbar begleitet, dass dies aber dennoch möglich sein muss. Andernfalls gäbe es keine Einheit in unseren Gegenständen. Das unwegdenkbare Ich aller Vorstellungen in der Kantischen Philosophie bleibt aber eine bloß erschlossene Instanz, deren Notwendigkeit aus einer bestimmt gewählten Ausgangskonstellation herauptspringt. Es ist ein bloß *logisch* erschlossenes, notwendiges Prinzip und es ist kein erlebtes Ich.

Hierauf richtet sich das grundlegende Unbehagen Husserls. Er wendet auf der Grundlage seiner deskriptiven Analysen der Leistungen des Bewusstseins in der 5. *Logischen Untersuchung* daher ein: »Nun

muss ich freilich gestehen, dass ich dieses primitive Ich als notwendiges Beziehungszentrum schlechterdings nicht zu finden vermag« (Hua XIX/1, 374).

Die Zurückweisung einer bestimmten Begründung für die Einheit des Bewusstseins, z.B. die durch ein Ich-Prinzip (Kant), bedeutet aber nicht, dass es diese Einheit nicht gibt. Erinnern wir uns an Hume, der die Einheit in praktischer Hinsicht als gegeben ansah, obwohl er sie mit seiner empiristischen Methode theoretisch zunächst nicht begründen konnte. Es gibt auch für Husserl viele Erfahrungsmotive, die eine Einheitlichkeit des Bewusstseins begründen können, und zwar, ohne dass auf ein regressiv erschlossenes Ich-Prinzip zurückgegriffen oder eine substanziale Seele angenommen werden müsste. Ich nenne einige davon:

Auf die Möglichkeit, dass das Bewusstsein nicht aus diskreten Erlebnissen aufgebaut ist, weist schon die von Husserl oft verwendete Metapher vom »Bewusstseinsfluss« hin. Die Elemente eines Flusses lassen sich nicht als diskrete, voneinander getrennte Punkte verstehen, sie berühren einander und gehen stetig ineinander über. Schon Husserls Analyse der Phänomene der Verwebung, Verbindung und Verschmelzung zwischen einzelnen Bewusstseinsphasen in der 5. *Logischen Untersuchung* lassen viele Wege offen, um deskriptiv zu einer Einheit des Bewusstseins zu gelangen.⁴

In der 2. Auflage der *Logischen Untersuchungen* von 1913 finden wir in einigen neuen Fußnoten eine anscheinend eindeutige Selbstkritik Husserls an seiner These vom Bewusstsein als ›Bündel‹. Unter anderem sagt Husserl über das ›reine Ich‹ – also unter Verwendung des von Kant anscheinend treu übernommenen Terminus: »Inzwischen habe ich es zu finden gelernt«.⁵ Es hat also nun den Anschein, zumindest den Worten nach, als ob er das Kantische Ich-Prinzip, welches er 1900

⁴ Vgl. die Diskussion der Verschmelzung im §4 der 5. *Logischen Untersuchung* (Husserl: *Logische Untersuchungen*. Zweiter Band. Hrsg. von U. Panzer. (Husserliana (im Folgenden: Hua), Bd. XIX/1). Dordrecht/Boston/Lancaster 1984, 363f.). In einem Absatz, der sich in der 1. Auflage am Ende dieses §4 findet, wird auch die Begründung der Einheitlichkeit des Bewusstseins durch ein kausales Band abgelehnt. Husserl schreibt, dass »das phänomenologisch reduzierte Ich, also das Ich nach seinem von Moment zu Moment sich fortentwickelnden Bestand an Erlebnissen, seine Einheit in sich selbst trägt, mag es in der kausalen Betrachtung als ein Ding gelten oder nicht.« (Hua XIX/1, 364)

⁵ Hua XIX/1, 374, Anm. *

in der 1. Auflage »schlechterdings nicht zu finden vermag« (Hua XIX/1, 374), jetzt doch noch gefunden hat. Viele Interpreten haben sich mit diesen wenigen Worten der Selbstdkritik begnügt und waren überzeugt, dass Husserl von jetzt an ganz auf den Kurs von Kants Kritizismus eingeschwenkt war. Schließlich harmonierte dies auch mit der weitverbreiteten Ansicht einer ‚transzendentalen Wende‘ in den *Ideen I*.

Das Problem dieser Interpretation von Husserls Selbstdkritik deutet sich aber schon mit der deutlich vernehmbaren Ironie der anscheinend selbstdkritischen Worte an: »Inzwischen habe ich es zu finden gelernt [...].« Diese klingen fast wie ein Wort von Lichtenberg: Was man, von anderen gedrängt, lange genug sucht, findet sich dann schließlich doch. Die überdeutliche Ironie dieser Wendung ist also eigentlich schwer übersehbar. Dennoch gelang dies vielen Interpreten, die Husserl ab hier wieder ganz im Gefolge Kants sehen. Wenn es aber wirklich nur beißende Ironie ist, die aus diesen Worten spricht, was ist dann hier wirklich passiert? Was hat Husserl »gefunden« und 1913 zum ersten Male publiziert, und dann auch auf eine Weise präsentiert, als ob es genau das sei, was der vorherrschende Kantianismus seiner Zeit von ihm erwartete? Hat er diese Fehlinterpretation seiner Selbstdkritik nur billigend in Kauf genommen oder vielleicht sogar bewusst provoziert?

Im Hinblick auf diese Fragen ist die Fortsetzung des selbstdkritischen Zitats aufschlussreich: »Inzwischen habe ich es zu finden gelernt, beziehungsweise gelernt, mich durch Besorgnisse vor den Ausartungen der Ich-Metaphysik in dem reinen Erfassen des Gegebenen nicht beirren zu lassen.« (Hua XIX/1, 374, Anm. * = B 361, Anm. *), und an anderer Stelle heißt es: »Die sich in diesem Paragraphen schon aussprechende Opposition gegen die Lehre vom ‚Reinen‘ Ich billigt der Verf., wie aus den oben zitierten *Ideen* ersichtlich ist, nicht mehr« (Hua XIX/1, 364, Anm. * = B 354, Anm. *). Husserl verweist an dieser Stelle auf die §§ 57 und 80 der *Ideen I*. Um über den Sinn der Selbstdkritik Klarheit zu gewinnen, gehe ich kurz auf diese Verweise ein.

Eine der wesentlichen Neuerungen der *Ideen I* ist die transzendentale Reduktion. Bei dieser neuen Methode geht es darum, das zentrale Rätsel der Transzentalphilosophie zu lösen, nämlich die Frage, wie wir dazu kommen und was uns dazu berechtigt, die Objektivität unserer Erkenntnisse anzunehmen. Wir sagen zwar oft über die »Wirklichkeit« aus, aber was berechtigt uns zu dieser Behauptung? Husserl ist hier auf der Spur einer der absolut grundlegenden Selbstverständlichkeiten, die er als eines der vielen bislang niemals behandel-

ten »Rätsel aller Rätsel«⁶ herauszuarbeiten versucht. Entscheidend scheint für ihn dabei die richtige Zugangsmethode: Um die Frage nach dem Erfahrungsgrund der Wirklichkeitssetzung auf einem Erfahrungsgrund zu behandeln, der die zu untersuchende Setzung nicht mehr – ausdrücklich oder versteckt – in sich enthält, muss man von allen Geltungsansprüchen absehen, die ein »Wirkliches« setzen. Um also ohne einen Zirkel der Argumentation die Frage nach dem Erfahrungsgrund und die Berechtigung der Wirklichkeits-Setzung behandeln zu können, muss man die Setzung »wirklich« (und alle ihre Modifikationen) zeitweise aussetzen.⁷ Das aus der Anwendung der Reduktion resultierende Erfahrungsgrund wird von Husserl das »transzendentale reine Bewusstsein« genannt.⁸

Dieses transzendentale Bewusstsein Husserls lässt sich aber nicht mit dem transzendentalen Ich Kants gleichsetzen. Husserls transzendentales Bewusstsein ist ein Erfahrungsgrund, das von sich aus noch keine Einheit hat, und zwar ebensowenig wie unsere Sinnlichkeit, die sich aus vielen getrennten Erlebnissen und Teilstücken zusammensetzt, deren Zusammenhang und stückweise Einheitlichkeit erst in der regelhaften Erfahrung deutlich werden kann.

Husserl hat in den *Ideen I* aber nicht nur das transzendentale reine Bewusstsein gefunden, sondern auch das sogenannte »reine Ich«. Dennoch ist beides nicht dasselbe, obwohl er auch in Wendungen wie »das transzendentale reine Bewusstsein« beides gelegentlich sehr nahe zusammen setzt. Auch das reine Ich klingt wie etwas, das die Hoffnungen der Kantianer auf ein einheitliches Ich erfüllen könnte. Der Status des reinen Ich ist bei Husserl jedoch eng an den Vollzug der transzendentalen Reduktion und an die eidetische Methode der Wesensschau gebunden. Es handelt sich bei dem reinen Ich um ein eidetisch aufweisbares Strukturelement, das jeder einzelne Bewusstseinsakt auch nach der transzendentalen Reduktion besitzt. Jeder intentionale Akt hat den Charakter des *cogito* (d. h. des »ich denke«), genauer: des *ego – cogito – cogitatum*.⁹ Stellen wir einen Gegenstand vor, so tun wir dies immer,

⁶ Husserl: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*. Hrsg. von W. Biemel (Hua VI). Den Haag 1962, 13.

⁷ Dabei müssen nicht nur die Setzungen von »wirklich« eingeklammert werden, sondern auch die von »möglich«, »fraglich« und so weiter, denn hierbei handelt es sich immer nur um mundane Modalitäten dieser einen Grundkategorie des »wirklich«.

⁸ Vgl. den § 51 der *Ideen I*.

⁹ Vgl. den Anfang des § 37: »Zum *cogito* selbst gehört ein ihm immanenter »Blick-auf«

indem wir einen Akt vollziehen, und es gilt eidetisch notwendig, dass dieser Akt auf einen Gegenstand gerichtet ist. Er hat einen »Gegenstandspol«, wie es Husserl schon kurze Zeit später nennt. Und – bildlich gesprochen – an dem entgegengesetzten Ende dieses Aktes befindet sich ein Ich-Pol, nämlich ein ebenso eidetisch notwendiges Strukturelement, das wir oft »ich« nennen und von dem wir glauben, das es diesen Akt vollzieht.¹⁰

Das intentionale »Gerichtet-Sein auf ...« enthält bereits wesensmäßig in sich, dass es ein Gerichtet-Sein ist, das von einem subjektiven Zentrum ausgeht, aber dieses subjektive Ende des Aktes bleibt in der eidetischen Betrachtung natürlich inhaltlich »leer«.¹¹ Man kann von diesem Strukturelement dann sagen, dass es eidetisch *notwendig* ist, und auch, dass es als ein solches Strukturmoment *identisch* ist. Aber, und hier behält die Kritik der 1. Auflage der *Logischen Untersuchungen* weiterhin recht: Es ist ein Strukturelement des intentionalen Erlebnisses, d. h. es ist nur mit Hilfe der eidetischen Methode aufweisbar, und deshalb ist es kein reell gegebenes, in schlichten Akten erlebbare Element im Akt.¹²

Es muss aber deutlich gemacht werden, dass dieses »reine Ich« keineswegs Kants Einheitsprinzip des Bewusstseins ist. Es handelt sich bei Husserls Entdeckung des »reinen Ich« in dem Erfahrungsfeld des »transzendental reinen Bewusstseins« um ein eidetisch aufweisbares Strukturelement, das von sich aus Einheit und wirkliche Identität nicht begründen kann. Um einen Vergleich zu gebrauchen: Ebenso, wie wir in eidetischer Methode an vielen Oberflächen von Gegenständen feststellen können, dass dasselbe Strukturmoment, z. B. »rau« oder »glatt« an ihnen vorkommt, besagt dies überhaupt nichts über die mögliche Iden-

das Objekt, der andererseits aus dem »Ich« hervorquillt, das also nie fehlen kann.« (Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch. (Hua III/1–2). Neu hrsg. von K. Schumann Den Haag 197, III/1, 75.

¹⁰ Vgl. den § 22 der *Ideen II*, »Das reine Ich als Ichpol«.

¹¹ Vgl. den § 80 der *Ideen I*, besonders Hua III/1, 179.

¹² Husserl schreibt: »Demgegenüber scheint aber das reine Ich ein prinzipiell Notwendiges zu sein, und als ein bei allem wirklichen und möglichen Wechsel der Erlebnisse absolut Identisches, kann es in keinem Sinn als reelles Stück oder Moment der Erlebnisse selbst gelten« (§ 57, Hua III/1, 123). Natürlich sind auch Allgemeingegenstände und strukturelle Gemeinsamkeiten in kategorialen Anschauungen intuitiv gegeben, sogar absolut gegeben und als eidetisch notwendiges Element am Akt, aber eben nur in dem willentlich herbeizuführenden Rahmen der ideierenden Abstraktion. Husserl reklamiert hier aber die schlichte Gegebenheit.

tität der Gegenstände selbst. Eidetische Gemeinsamkeiten leisten somit nicht das, was das Kantische transzendentale Ich leisten soll. Sie können nicht die Identität des vollziehenden Ich und auch nicht die Einheitlichkeit des Bewusstseinsstromes begründen.¹³

Hier kann man allerdings einen Einwand formulieren: Husserl behauptet an einigen Stellen der *Ideen I*, dass die Akte meines Bewusstseinsstroms alle zu einem, und auch zu einem einheitlichen Erlebnisstrom gehören. Doch es ist zu beachten, dass diese Einheitlichkeit nicht auf die eidetische Einsicht des »reinen Ich« als notwendig vorkommendes Strukturelement aller Akte zurückgeht. Sie stammt aus einem ganz anderen Kontext, nämlich den Analysen der Zeitkonstitution. Diese Richtung der Analyse entwickelte sich bekanntlich vor allem in den Vorlesungen vom Winter 1904/05, 1906/07 und in den Jahren 1908–1911. Einen ersten Abschluss erreichten diese Reflexionen in der Redaktion der *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* im Jahre 1917.¹⁴

Bei seinen Analysen zur Konstitution der Zeit im inneren Zeitbewusstsein nimmt Husserl die Frage nach der Einheit des Bewusstseins wieder auf. Sein neuer Ansatzpunkt ist die Vorstellung einer »ausgedehnten Gegenwart« mit den Komponenten UrImpression, Retention und Protention. Die Retention ist eine Art kurzfristiges »Festhalten« bzw. »Lebendig-Erhalten« der sinnlichen Gegebenheiten, die er hier Hyle nennt (Empfindungen, Sinneseindrücke etc.). Anders formuliert: Im retentionalen Herabsinken von sinnlichen Gegebenheiten verschwinden diese nicht einfach, sondern sie schwächen sich in charakteristischer Weise langsam ab. Retention ist aber kein physikalischer Nachklang, es ist auch kein physiologisches Nachklingen unserer Organe, sondern es ist eine intentionale Funktion, die dieses Festhalten bewirkt. Damit ist aber schon ein erster Schritt zur Aufklärung des vielschichtigen Problems der Einheitlichkeit des Ich getan: Zumindest in der retentionalen noch lebendigen Phase des inneren Zeitbewusstseins ist eine Einheitlichkeit des Bewusstseins zu bemerken.

Es gibt also schon hier, d. h. in der »kleinen« Erstreckung des ausgedehnten Zeitbewusstseins, eine Einheit, welche in den sinnlichen

¹³ Dies gilt, obwohl Husserl hier auch den bekannten Satz Kants zitiert: »Das ‚ich denke‘ muss alle meine Vorstellungen begleiten können.« (Hua III/1, 123).

¹⁴ Dieser redigierte Text wurde dann von Martin Heidegger 1928 im *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* Bd. IX, 1928 veröffentlicht.

Gegebenheiten und den retentionalen Modifikationen des menschlichen Geistes begründet ist. Die Aufmerksamkeitsrichtung, in der ich diese Einheit bemerken kann, ist aber nicht die Richtung auf die sinnlichen Gegebenheiten und ihre Dauer, die hier Querintentionalität heißt, sondern sie hat eine andere Richtung: Die Längsintentionalität gibt uns im »Durchblicken« durch eine Reihe von retentionalen Modifikationen desselben Datums zugleich die Einheitlichkeit des Bewusstseinsstroms. Dies mag zuerst schwer zu verstehen sein, aber wenn wir das Modell des fließenden Stroms buchstäblich nehmen, wird es sofort klarer. Wenn wir ein Ding einen langsam fließenden Fluss hinabtreiben sehen, dann können wir auf der Grundlage dieser Wahrnehmung – aber in anderer Aufmerksamkeitsrichtung – bemerken, dass der Fluss gleichmäßig fließt, dass er kontinuierlich fließt und dass er in diesem Fließen eine kontinuierliche Einheit hat. Auf kleinster und unscheinbarster Ebene ist damit schon der Grund gelegt für die Aufklärung der Möglichkeit einer sich für uns zeigenden Einheit des Bewusstseins. Die Analysen der Längsintentionalität finden sich in den §§ 11 und 39 der *Vorlesungen*, sowie in der Beilage VIII.¹⁵ Die zentralen Texte stammen alle aus den Jahren 1908–1911, so dass die gesicherte These von der erlebbaren Einheit des Bewusstseins bereits vor der Publikation der *Ideen I* feststand. Die Einheitlichkeit des Bewusstseins ist also nicht von der Entdeckung des reinen Ich abhängig.

Eine weitere Quelle für die Einsicht in die Einheit meines Bewusstseins ist eine kraftvolle Analyse der intentionalen Implikationen des reinen Ich in den *Ideen II*, eine Analyse, die einen explizit genetisch-phänomenologischen Charakter hat. In den *Ideen I* ist die Analyse statisch, transzental und eidetisch. Hier ist das reine Ich eines von zwei Extremen (Polen), die sich notwendig und a priori an jedem intentionalen Akt finden lassen: Gegenstands-Pol und Ich-Pol. Die Reflexionen des § 29 der *Ideen II*, die wohl aus dem Jahr 1915 stammen, eventuell aber auch schon 1912 geschrieben wurden, haben einen vollkommen anderen Ausgangspunkt. Das Ich wird hier nicht statisch, sondern genetisch analysiert. Die Beispiele dieser Untersuchung sind Emotionen, wie z. B. Furcht oder Trauer. In Emotionen ist eine Vorgeschichte von Ereignissen und persönlichen Beziehungen intentional

¹⁵ Zu § 11 vgl. den Text Nr. 45 in Hua X (*Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893–1917)*, Hrsg. von R. Boehm., Den Haag 1966), zu § 39 den Text Nr. 54 in Hua X.

enthalten, ebenso wie Tendenzen zum weiteren Handeln. In der Furcht beziehen wir uns auf mögliche zukünftige Ereignisse, und diese Furcht ist auf vorangegangenen Erlebnissen begründet. Das Ich emotionaler Akte hat eine Vorgeschichte von guten und schlechten Erfahrungen sowie von Entscheidungen, die sein künftiges Handeln betreffen. Daher erhält dieses Ich – auch wenn es hier noch reines Ich genannt wird – personale, individuelle Eigenschaften, eine personale Identität und eine Geschichte (Hierin liegt eine beachtliche Parallel zu Humes Wende seiner Interpretation des Ich im zweiten Buch des *Treatise*). Das reine Ich wird – von Husserl in dieser genetischen Weise interpretiert – zu einem individualisierten Habitualitäten-Ich, wie wir es erst wieder in der voll etablierten genetischen Phänomenologie finden.¹⁶ Das zuvor mit Hilfe der eidetischen Aktanalyse entdeckte Strukturmerkmal »reines Ich« wird jedoch durch diese lebensvolle Interpretation zu einer anderen Sache, obwohl es weiter mit dem gleichen Namen bezeichnet wird.

Versuchen wir hier kurz die bisherigen Ergebnisse zusammenzufassen, so könnten wir dies tun, indem wir die hoffnungsvollen Fragen des Kantianismus dreifach negativ beantworten:

1. Ist Husserls transzendentales Bewusstsein ein einheitliches, oder sogar ein einheitsstiftendes Ich (wie bei Kant)? Nein, es ist ein Erfahrungsfeld ohne garantie Einheitlichkeit.
2. Ist das reine Ich der *Ideen I* ein Einheitsprinzip im Sinne Kants? Nein, es ist lediglich ein eidetisches Strukturelement des intentionalen Aktes.
3. Ist das reine Ich der *Ideen I* der Grund der erfahrbaren Einheitlichkeit des Bewusstseins? Nein, denn der Grund dieser Einheitlichkeit wurde in den Analysen zur Längsintentionalität bereits Jahre zuvor entdeckt.

2. Das Ur-Ich in der genetischen Phänomenologie

2.a. Das Ur-Ich der Bernauer Manuskripte Nr. 14 und 15

Nun komme ich zu den Positionen der genetischen Phänomenologie, in denen die Bestimmungen des Ich weiter diskutiert werden. Der Aus-

¹⁶ Z. B. in §32 der *Cartesianischen Meditationen*.

druck »Ur-Ich« findet sich meines Wissens zum ersten Mal in einigen Manuskripten aus der Bernauer Zeit, d. h. um 1917/18. Aber die Bedeutung des Ur-Ich ist von Anfang an mehrdeutig.

In dem Text Nr. 15 der *Bernauer Manuskripte* aus dem Jahr 1918 geht es um die Aufklärung der Wesensstruktur des ursprünglich konstituierenden Lebensstroms. Auf der hyletischen Seite gibt es hier immer neue und zufällig auftretende Impressionen, aber nicht nur dies: »In eins damit und korrelativ ist ein einziges Ur-Ich zum Strom gehörig, nicht zufällig eintretend wie ein objektives Datum, sondern notwendig dabei als numerisch einziger Subjektpol von Ichaffektionen und Ichverhaltungsweisen [...]«¹⁷. Hier müssen wir aber die Ebenen der Konstitution in der Untersuchung sorgfältig beachten. Denn dieses Ur-Ich ist – anders als das reine Ich der *Ideen I* – kein Subjektpol, der auf der Ebene des intentionalen Aktes korrelativ zum Gegenstandspol wäre, sondern hier geht es um ein Korrelat auf der tieferen Ebene der Uraffektion im hyletischen Strom.

Leider benutzt Husserl in diesem Kontext nicht diese scharfen begrifflichen Unterscheidungen. So teilt das Ur-Ich des Urlebensstroms durchaus einige der Charakteristika des reinen Ich, vor allem deshalb, weil es ebenfalls ein eidetisch zu bestimmendes Strukturelement von Affektionen und Verhaltungen ist: Es ist eidetisch-apriori, d. h. notwendig, es ist außerdem eidetisch-identisch (Hua XXXIII, 286). Es darf sogar ein »ewiges« Ich (ebd.) genannt werden, ein »allzeitliches Individuum« (ebd.) und sogar »numerisch einziger Subjektpol« (ebd.).¹⁸

¹⁷ Husserl: *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein (1917/18)*. Hrsg. von R. Bernet und D. Lohmar. (Hua XXXIII). Dordrecht/Boston/Lancaster 2001, 286.

¹⁸ Die Begrifflichkeit vom Ich als »Subjektpol« findet sich aber nicht nur auf der tiefen Ebene des inneren Zeitbewusstseins, sondern auch auf der Ebene der intentionalen Akte wieder. So wird die Polarisierung des intentionalen Erlebnisses, die sich schon bei der eidetischen Analyse des »reinen Ich« in den *Ideen I* aufweisen ließ, von Husserl später noch einmal klarer begrifflich bestimmt. In einem Text aus den Jahren 1920/21 bezeichnet er das reine Ich der *Ideen I* ausdrücklich als einen »Ichpol«, dem ein »Gegenstandspol« gegenübersteht: »Ein Bewusstsein und darunter ein Aktbewusstsein hat aber noch einen Gegenpol. Das Gerichtetsein auf den Gegenstandspol ist Gerichtetsein des Ich ›im‹ Bewusstsein auf diesen Pol. Und auch dieses Ich ist nur ein Pol.« (Husserl: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. II. Teil. Hrsg. von I. Kern (Hua XIV), Den Haag 1973, Text. Nr. 2, 27). Das Ich ist ein »Subjektpol« im Gegensatz zum »Gegenstandspol« (Hua XIV, 29, 51, 316). Der eidetisch gegebene identische Ichpol ist »das Zentrum der Affektionen und Aktionen« (Hua XIV, 28). Damit wird auch der Charakter des Ich als bloßes Funktionszentrum deutlicher: »Wir haben so ein identisches Ich, das aber nichts für sich ist, an und für sich, abstraktiv betrachtet, völlig leer ist an Inhalt, an und für sich be-

Die Zeitbestimmung des Ur-Ich als »allzeitlich« lässt sich verständlich machen, wenn man die Tatsache berücksichtigt, dass es einerseits »numerisch einzig« ist, dass es aber dennoch an jeder zufälligen Stelle der Zeit als dieses selbe (mit seinem je verschiedenen, jetzt gerade konstituierten Gegenstand) auftreten kann. Jeder konkrete Ich-Akt hat sein zeitliches Sein an einer bestimmten Stelle, dagegen gilt: »Das Ich aber, das sich so verhält, ist identisch«, obwohl in dem Inhalt des jeweiligen Aktes nichts Identisches geblieben ist.¹⁹

In anderen Manuskripten aus der Bernauer Zeit zeigt sich klar, dass der Begriff des Ur-Ich in verschiedenen Weisen verwendet wird.

Sehr deutlich wird dies in einem kurzen Text aus der Bernauer Zeit: Hier wird das Ur-Ich als Bezeichnung für den animalischen Anfangszustand des empirischen Ich verwendet.²⁰ Es ist eigentlich noch kein richtiges Ich mit seinen Habitualitäten, sondern es ist das, was wir Ich nennen, bei der »Ich-Geburt«, d. h. ganz am Anfang der jeweiligen Erfahrungsgeschichte des Menschen: »Jedes empirische Ich fängt als Ur-Ich an, also jedes (ist) völlig identisch bis auf die ihm vorgegebene Hyle und die Art ihrer Verteilung in der immanenten Zeit. Danach entwickelt sich jedes Ur-Ich anders als jedes andere.« (Hua XIII, 407).²¹ Es ist die Bezeichnung für den Anfangspunkt bzw. Anfangszustand, von dem aus der Mensch seine Welt kennenlernen lernt. Diese Ur-Ich hat noch keine bestimmten Erfahrungen, denn es muss sie alle erst erwerben.²² Es ist demnach eigentlich noch gar nicht Ich zu nennen, sondern lediglich ›Vor-Ich‹, d. h. ein Ich, mit dem die Erfahrungs-Geschichte des Ich allererst anfängt.

2.b. Das Ur-Ich in den C-Manuskripten

In der späteren genetischen Phänomenologie, insbesondere in den *Cartesianischen Meditationen*, kommt dann das Ich meistens unter dem

trachtet nur das spezifisch Eigene und Allgemeine hat, Funktionszentrum überhaupt zu sein.« (Hua XIV, 29).

¹⁹ Vgl. hierzu auch die Darstellungen des Textes Nr. 14 in Hua XXXIII.

²⁰ Vgl. Text Nr. 15 (Bernau 1918) in Husserl: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. I. Teil. Hrsg. von I. Kern (Hua XIII). Den Haag 1973.

²¹ Husserl: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Husserliana Bd. XIII, XIV, XV, Hrsg. von Iso Kern. Den Haag 1973.

²² Vgl. Hua XIII, 408.

wiederum neuen Gesichtspunkt des Erfahrungserwerbs, der erhaltenen Sedimentation und der Modifikation der gemachten Erfahrungen in den Blick. Das Ich – und zwar sowohl das mundane als auch das transzendentale Ego – wird jetzt begriffen als *Habitualitäten-Ich*, in dem die Erfahrungen und Entscheidungen seines bewussten Lebens weiterwirken. Es wird mit Entscheidungen und mit Erfahrung angereichert gedacht und damit individualisiert und personalisiert. In den *Cartesianischen Meditationen* gewinnt das Ich auch nach der transzendentalen Reduktion durch die Erfahrungsniederschläge eine persönliche Geschichte.

Umso mehr wundert es uns, wenn in Texten, die nicht viel später entstanden sind, nämlich im September 1931, wieder das Ur-Ich diskutiert wird. Aber der Kontext ist jetzt wiederum ein anderer. Das Ich wird in den sogenannten C-Manuskripten nämlich im Rahmen der »Reduktion auf die lebendige Gegenwart« ausgelegt.²³ Dennoch ist das Ich als Residuum dieser Reduktion keineswegs bereits frei von allen Naivitäten. So ist es immer schon auf eine Welt, andere Personen und die Gegenstände in dieser Welt bezogen.

Was der Kenner der Husserlschen Zeitanalysen aber in den späten C-Manuskripten sofort vermisst, ist die tiefere Ebene der sogenannten »formalen Zeituntersuchungen«, wie sie vor allem in den *Vorlesungen* und in den *Bernauer Manuskripten* versucht wurde: Wie konstituiert sich im komplexen Ineinander von anströmender Hyle und den Leistungen des Subjekts, allen voran der Retention, der Ursprung von Dauer? Die C-Manuskripte tun offenbar so, als ob diese Probleme schon alle erledigt seien, und fangen auf dem Boden der Reduktion auf die lebendige Gegenwart an, auf das zu reflektieren, was ich »jetzt« – also in Konzentration auf die lebendige Gegenwart – als Gegenstand in der Welt zu haben vermeine.

Einerseits ist der Rückgang auf die lebendige Gegenwart also ein radikaler Anfang bei einer scheinbar nicht weiter zu hintergehenden Form der Erfahrung. Aber dennoch lauert hier überall die Gefahr unbedeutender Naivitäten, denn das Ich der lebendigen Gegenwart, das schon Welt hat, ist noch keineswegs verstanden. Husserl ermahnt sich selbst

²³ Die Reduktion auf die lebendige Gegenwart wird von Husserl gelegentlich auch als ein Äquivalent zur transzentalen Reduktion interpretiert, hiermit ist aber ihr Sinn sicher nicht voll erfasst (vgl. Husserl: *Texte zur Phänomenologischen Reduktion*. Hrsg. von S. Luft (Hua XXXIV). Dordrecht/Boston/London 2002, Text Nr. 11, 185–188, = C 3, Bl. 3–4).

in Text Nr. 20 (Hua XXXIV, vom Sept. 1931), dass man »jeder Versuchung widerstehen [muss], für mich in diesem unverstandenen weltkonstituierenden Sein irgendetwas in Anspruch zu nehmen, was selbst wieder in einer Verkettung und Grundbegründung von Leistungen aus mir und durch mich zur Geltung kommt.« (Hua XXXIV, 299)

Er folgert daher: Wir können offensichtlich »die phänomenologische Reduktion nicht abschließen damit, dass ich die Welt einklamme«, sondern ich muss an diesem transzentalen Leben »selbst transzendentale Reduktion üben, nämlich alle mir naiv auferlegten Apperzeptionen einklammern, die selbst schon fundierte Leistungen sind.« (Hua XXXIV, 299 f.) Das Ich der lebendigen Gegenwart ist also noch in vielen Hinsichten naiv. Husserl schreibt: »Das naiv gewonnene transzendentale Ich muss selbst wieder einer transzentalen Reduktion unterworfen werden« (Hua XXXIV, 300, Anm. 1). Aber diese zweite Reduktion kann keine bloße Wiederholung oder Verdoppelung der ersten Reduktion sein. Im Gegenteil, wir müssen die erneute Vertiefung der Reduktion anhand der von uns entdeckten, noch naiv vorausgesetzten bzw. »naiv auferlegten Apperzeptionen« vornehmen, die noch »fundierte Leistungen« sind. Das setzt aber voraus, dass wir solche Naivitäten auch finden können bzw. schon gefunden haben. In dem hier zitierten Text Nr. 20 nennt Husserl vor allem die Zeitlichkeit der Welt, auf die wir uns – als vermeinte – auch in der transzentalen Reduktion beziehen. Die Konstitution der Zeit dieser Welt, die ausgeht von dem »Jetzt« der lebendigen Gegenwart, verlangt daher zu ihrem vollen Verständnis einen Rückgang auf eine »Urzeitigung« (Hua XXXIV, 300). Diese Urzeitigung wird von Husserl mit dem Hinweis auf die Urstufe des »reellen Lebens« charakterisiert, in der man unschwer die Analysen der *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* zur Konstitution von sinnlichen Daten mit ihrer Dauer wiedererkennen kann. Das transzendentale Ich der lebendigen Gegenwart ist demnach noch naiv im Hinblick auf tieferliegende Synthesen, und daher muss ein Rückgang auf jene Erlebnisschichten erfolgen, die die Zeit der Welt noch nicht erreicht haben. Aber dies ist lediglich eine der vielen Richtungen der noch notwendigen Arbeit an den Naivitäten des Ich der Reduktion auf die lebendige Gegenwart.

Das Ur-Ich ist also jeweils im Hinblick auf eine bereits entdeckte Naivität eines »Ich« hin als solches bestimmt, und es kann daher auch immer wieder neue Arten des Ur-Ich geben, und zwar je nachdem, welche Naivitäten sich noch entdecken lassen.

2.c. Das Ur-Ich in der Krisis (§§52–54)

Die Darstellung des Ur-Ich in den §§52–54 der *Krisis* dreht sich einerseits um das ungeklärte Verhältnis von mundanem und transzendentalem Ich, andererseits um die Frage, wie denn das »Ich-bin« für mich evident wird, d. h. wie und was sich darin wirklich selbst zeigt. Das erste Thema einer solchen Untersuchung ist die Paradoxie, in die man zwangsläufig zu geraten scheint, wenn man einerseits das mundane Ich als Teil der Welt begreift, andererseits das transzendentale Ich als das letzte Subjekt der Konstitution der Welt versteht: Ein Teil der Welt (d. h. das mundane Ich) konstituiert die ganze Welt – und das scheint paradox zu sein.

Am Ende des §53 konstatiert Husserl, dass eine wirklich radikal anfangende transzendentale Phänomenologie fast unvermeidlich (»notwendig«) an ihrem Anfang mit naiven Evidenzen beginnen muss. Unbemerkte Naivitäten stellen sich jedoch nach und nach immer wieder heraus, d. h. sie können bemerkt und dann auch vermieden werden.

In §54 wendet Husserl diese Einsicht auf das Ich in der transzentalen Reduktion an und stellt fest, dass auch sein eigenes bisheriges Vorgehen im Text der *Krisis* mit einer gewissen Naivität behaftet war. Die bemerkbare Naivität besteht hier darin, dass er die Frage der Konstitution der Intersubjektivität in diesem Text bisher nicht thematisiert hat. Für den kundigen Leser ist es sofort sichtbar, dass Husserl im Text der *Krisis* bis zum §54 vermieden hat, die Fragestellung der 5. *Cartesianischen Meditation* nach der Konstitution des Anderen aufzunehmen. Er war also so vorgegangen, als ob mit der transzentalen Reduktion schon eine Gemeinschaft von transzentalen Ichen erreicht sei. Auf diese Weise ist aber ein gewisser Bedeutungswandel im Sinn des transzentalen Ich vorgenommen worden: Wir verstehen dieses Ich als »ein« Ich – d. h. als Ich in der Einzahl – und stellen es somit diesem Sinn nach schon anderen, gleichberechtigten Ichen an die Seite, d. h. in eine Gemeinschaft.

Gegen diese Naivität wendet Husserl nun eine Vertiefung bzw. Radikalisierung der Epoché auf, die er »radikale Epoché« nennt.²⁴ Er versucht also, genau diese verbliebene Naivität aufzuheben. Die radikale Epoché bringt uns erst in die »einzigartige philosophische Einsamkeit« (Hua VI, 188) des Ich, das nun kein numerisch einziges mehr ist

²⁴ Vgl. Hua VI, 182 und 184.

im Zusammenhang mit vielen anderen, sondern es ist jetzt ein anonymes Ich ohne numerische Bestimmung. Diese Vertiefung der Reduktion hebt den Sinn aller Personalpronomina auf und damit den Sinn aller Mit-Personen. Das »Ur-Ich«, wie dieser letzte, absolut gegebene Erfahrungsboden jetzt genannt wird, ist nicht mehr deklinierbar, es ist nicht mehr »mein Ich« gegenüber »deinem Ich«. Dennoch hat es noch einen guten Sinn, hier von Ich zu sprechen.

Dem Resultat nach hat uns der Rückgang auf das Ur-Ich also in die Primordialsphäre geführt, genauso wie die primordiale Reduktion der *Cartesianischen Meditationen*. Auf dem so erreichten Grund wird dann die »erste Gegenstandssphäre«, die primordiale Natur konstituiert und dann der Sinn des Anderen, als eines anderen Ich (Hua VI, 189). An anderer Stelle nennt Husserl den Rückgang auf die Primordialsphäre auch eine »Epoché in der Epoché« (Hua VI, 262).

Husserl versteht diesen Rückgang auf die im Argumentationsgang der *Krisis* bis zu diesem Punkt noch nicht thematisierte Primordialsphäre als eine Vertiefung der transzendentalen Reduktion. Sie vertieft die Radikalität der bisherigen Reduktion und führt uns auf eine bislang unthematisierte und zunächst noch unverstandene, gemeinschaftliche Dimension des Ich, die bislang noch unbemerkt und naiv als Geltungsboden gedient hat.

Diese immer radikalere Methodenkritik ist für die Zeit nach 1930 sehr charakteristisch. Der Philosophierende der transzendentalen Bessinnung muss seine Radikalität immer wieder steigern, indem er solche Naivitäten überwindet. Das Ziel ist es, die urquellend fungierende Subjektivität aller Konstitution zu erreichen.²⁵

Man darf aber bei aller Begeisterung auch nicht zu optimistisch sein, dass das Ziel des von Naivitäten völlig freien Ur-Ich wirklich zu erreichen ist: Die Primordialreduktion deckt zweifellos eine Naivität auf. Aber dennoch: Sie geht lediglich von einer Stufe der Naivität zu einer weniger naiven Stufe über, und diese könnte dennoch immer noch unbemerkte Voraussetzungen enthalten, welche dann in weiteren

²⁵ Dieses Ziel wird in der Diskussion von Kant ausdrücklich formuliert. Husserl will: »die Einsicht erwecken, dass eine Transzentalphilosophie um so echter ist, um so mehr ihren Beruf als Philosophie erfüllt, je radikaler sie ist; schließlich, dass sie überhaupt zu ihrem wirklichen und wahren Dasein allererst kommt, zu ihrem wirklichen und wahren Anfang, wenn der Philosoph zu einem klaren Verständnis seiner selbst als der urquellend fungierenden Subjektivität sich durchgerungen hat« (Hua VI, 102).

Schritten aufzudecken wären usw., die wieder zu neuen Varianten des Ur-Ich führen.

Man fragt sich, wozu all dieses Hin und Her mit dem Begriff des Ich und am Ende auch mit dem Begriff des Ur-Ich geführt hat. Hat sich wirklich ein Ergebnis abgezeichnet, das über die grundlegenden Einsichten der Reflexionen zur Zeitkonstitution hinsichtlich der Einheitlichkeit des Bewusstseinsstroms hinausgeführt hätte? Ich persönlich glaube, dass die wesentlichen Einsichten bereits darin bestehen, dass sich das Bewusstsein immer in einer erlebten Weise (d. h. nicht gegenständlich) selbst bewusst ist und dass in diesem Erleben zugleich auch die Einheit dieses Bewusstseins erlebt wird. Dies sind aber bereits die Einsichten von 1908/09 über die Längsintentionalität und den besonderen Charakter der begleitenden inneren Wahrnehmung. Was über diese grundlegenden Eigenschaften des Ich als Bewusstsein hinausgeht, wird dann nur noch im Hinblick auf die Betrachtung des Ich als individuelle Person gewonnen. Diese Richtung der Reflexion führt dann zu der Konzeption des Habitualitäten-Ich in der späten genetischen Phänomenologie.

Ich hoffe, dass es in meiner Darstellung deutlich geworden ist, dass der Begriff des Ur-Ich nicht einheitlich und einfach ist. Mein Eindruck ist, dass es wenigstens drei verschiedene Kontexte der Verwendung dieses Begriffs gibt.

1. Es gibt eine Variante des Ur-Ich aus den Jahren 1917/18, das in den Texten Nr. 14 und 15 der *Bernauer Manuskripte* vorgestellt wird und das sich noch im Bereich des »reinen Ich« der *Ideen I* bewegt, das durch Wesensbetrachtung als Strukturbestandteil aller Akte aufgewiesen werden kann.

2. Es gibt eine weitere Variante des Ur-Ich in den *C-Manuskripten* aus den Jahren 1929–1934, die in einem anderen Kontext steht, der durch die Zugangsweise der lebendigen Gegenwart gekennzeichnet ist, d. h. von einem Erlebnisbereich individueller, konkreter Dinge in der Welt. Hier beginnen wir bereits mit der schon etablierten Beziehung eines »Ich« auf die Welt und die Dinge in ihr sowie auf andere Personen. Daher scheint es in den *C-Manuskripten* zunächst so, als ob alle die wichtigen und ergebnisreichen Untersuchungen der tieferen Ebenen der Konstitution keine Bedeutung mehr hätten. Dies betrifft besonders die Analysen zur passiven Synthesis, die Analysen der *Vorlesungen über die Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, die der vorprädikativen Erfahrung und der Primordialsphäre. Dennoch

werden diese Analysen der tieferen Stufen der Konstitution nicht einfach vergessen. Aber wenn sich der Blick von dem transzendentalen Ich, das schon einen Weltbezug (in Klammern) hat, auf Vorstufen und tiefere Leistungsschichten zurückwendet, dann können diese nur noch einem »Ur-Ich« zugehören.

3. In der *Krisis* steht das Ur-Ich in derselben methodischen Funktion, aber wieder in einem anderen Kontext: Die transzendentale Reduktion ist vollzogen, aber das transzendentale Ego ist hier noch naiv als ein numerisch »einzelnes« transzendentales Ego neben anderen transzendentalen Egos vorgestellt. Daher muss der Blick auf die vorausgesetzte Konstitution des Anderen geworfen werden. Erst nach der primordialen Reduktion gelangen wir zu einem transzendentalen (letztlich fungierenden) Ich, für das die Einzahl keine Bedeutung mehr hat. Natürlich kann es jetzt nicht im gleichen Sinne Ich heißen, sondern es muss ein non-numerisches vor-gemeinschaftliches Ich ohne Personalpronomen sein, das hier – also in dieser Richtung der Betrachtung – wieder ein Ur-Ich genannt wird. Dieses Mal definiert es sich durch die Aufgabe der Konstitutionsanalyse der Anderen in meiner Primordialsphäre.

Das Ur-Ich ist demnach in der späten genetischen Phänomenologie jeweils ein Ich, das im Hinblick auf die Aufklärung einer bestimmten, bemerkbaren Naivität bestimmt ist. Daher gilt: Es ist kein Ich, das hypostasiert wird oder das Erbe des Kantischen »ich denke« antreten kann. Es hat seine bestimmte Bedeutung immer nur im Kontext bestimmter Konstitutions-Analysen.

In gewissem Sinn könnte man das Ur-Ich daher einen »operativen Begriff« nennen, der seine Bedeutung jeweils im veränderten Kontext auch verändert. Meiner Ansicht nach ist diese Eigenschaft aber eher eine Tugend von deskriptiven Begriffen, die uns helfen sollen, gegebenen Erfahrungen zu benennen und es Anderen zu ermöglichen, dieselben Einsichten zu gewinnen. Sie eignen sich aber genau deshalb auch nicht für die Beantwortung der klassischen, metaphysischen Fragen.

Husserls antirationalistische Bestimmung der Vernunft

Thomas Nenon (*Memphis*)

I.

Die beiden letzten Werke Husserls aus den 30er Jahren, nämlich der Wiener Vortrag und die *Krisis-Schrift*¹ berufen sich auf eine Krise: eine europäische Krise, eine Krise innerhalb der Wissenschaften und in Bezug auf sie; Husserl nennt sie auch eine Krise in Bezug auf die Aufgabe und die Möglichkeiten der Philosophie. Für ihn stellen sie alle Symptome der gleichen Krise dar, weshalb er am Anfang und am Schluss dieser Werke sie auch als die Krise der »Vernunft« bezeichnet, als eine Krise in Bezug auf die Beschaffenheit, Möglichkeiten und Grenzen der Vernunft selbst (Hua VI 7, 10, 13, 273, 319 u. 347). Grundsätzlich vertritt Husserl in diesen Werken die Ansicht, dass das neuzeitliche westliche Denken (»europäisch« heißt es bei ihm) eine fatale Wendung vollzogen hat, indem es sich an einem technisch produktiven, aber philosophisch viel zu engen Begriff der Vernunft orientiert hat, der die Möglichkeit einer vernünftigen philosophischen Diskussion der normativen, sozialen, ethischen und praktischen Fragen ausgeschlossen hat, die von den modernen Natur- und empirischen Sozialwissenschaften nicht gelöst werden können. Husserls eigene Darstellung dieser Krise wirkt manchmal etwas missverständlich – gerade wegen der Ambiguität des Begriffs der Vernunft und folglich wegen Husserls Verwendung des Begriffs der Rationalität, den er an manchen Stellen auf die unangemessene und schicksalhafte Einschränkung

¹ »Die Krise des europäischen Menschentums und die Philosophie« (vorgetragen 1935) und *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie* (teilweise veröffentlicht 1936), beide abgedruckt in Band VI der Husserliana (im Folgenden: Hua), hrsg. von W. Biemel. Den Haag²1962 (der Vortrag ebd. 314–348, die Schrift 1–276). Zitate von Husserl beziehen sich im Folgenden auf die Husserliana-Editionen – mit Ausnahme der *Ideen I*, siehe dazu Fn. 4.

dessen bezieht, was die Vernunft ist und sein kann, an anderen Stellen dagegen auf das Projekt der Philosophie selbst und das Ziel der europäischen Menschheit, die viel weitergehen als das engere Projekt der modernen Naturwissenschaft. In den Originaltexten ist es schwierig, diese beiden Bedeutungen von Rationalität terminologisch auseinanderzuhalten, und in englischsprachigen Übersetzungen kommt es vollends durcheinander. Man kann dennoch feststellen, dass Husserl den engeren, an der modernen Naturwissenschaft orientierten Begriff der Vernunft meistens mit dem lateinischen terminus »ratio« oder mit den verwandten termini »Rationalität« oder »Rationalismus« bezeichnet (z. B. Hua VI, 18 ff. in seiner Darstellung des Ursprungs der neuzeitlich mathematisch angelehnten Naturwissenschaft), den umfassenderen und seiner Meinung nach angemesseneren Begriff hingegen mit dem deutschen Wort »Vernunft« (z. B. in den §§ 2–6 bei der Beschreibung der traditionellen Rolle der Philosophie, aber auch Hua VI, 275, 329 und 337). Es wäre nicht ganz falsch zu behaupten, dass die grundsätzliche Absicht dieser beiden Werke in der Aufforderung besteht, die Vorstellung von der Rationalität als dem bloßen »Rationalismus« zu überwinden zugunsten einer anderen Konzeption der Rationalität in einem ursprünglicheren und weiterem Sinne der »Vernunft«.² Deswegen auch der Titel, den ich gewählt habe – denn Husserls positive Bestimmung der Vernunft ist tatsächlich »antirationalistisch«, wenn man unter »Rationalität« vornehmlich den neuzeitlichen Rationalismus versteht.

Im Folgenden möchte ich darlegen, wie Husserls Verwendung des Terminus in diesen beiden Spätwerken sich demgegenüber am positiven Sinn des »Vernunft« orientiert, den er von Franz Brentano übernommen und insbesondere in den *Ideen I* und in den *Kaizo*-Aufsätzen aus den 20er Jahren weiterentwickelt hat. Ich werde auch zu zeigen versuchen, dass man durch ein besseres Verständnis dieser etwas ungewöhnlichen Bestimmung des Vernunftbegriffs Husserls späte Schriften besser versteht. Ein richtiges Verständnis seiner Bestimmung der Vernunft kann zugleich helfen, Husserls Gesamtprojekt anders als diejenigen Kommentatoren zu verstehen, die in Husserl nur einen

² Man denke hier an die Parallele zu Heideggers Aufruf in seinen früheren und mittleren Werken, auf die ursprünglichere (griechische) Bedeutung von philosophischen Begriffen zurückzukommen, die durch die Übersetzung ins Lateinische verunstaltet und verschüttet wurde.

Descartes des 20. Jahrhunderts gesehen haben.³ Dabei wird sich herausstellen, dass Husserl in einem entscheidenden Sinne grundlegende Kritik an der Modernität geübt hat – nicht, um eine postmoderne Position jenseits der Unterscheidung von Vernunft und Unvernunft zu suchen oder um den traditionellen Sinn der Vernunft zu untergraben, sondern um eine verschüttete, seiner Meinung nach ursprünglichere Bestimmung der Vernunft wieder in Erinnerung zu rufen, die es der Philosophie möglich machen soll, ihre traditionelle Rolle in einer Weise wieder auszuüben, die von der falschen, viel zu engen, modernen Vorstellung der Rationalität als Rationalismus verhindert wird.

II.

Teil IV von Husserls großem systematischem Werk, den *Ideen I*, trägt die Überschrift »Vernunft und Wirklichkeit«. Etwas befremdlich ist aber, dass der Begriff der Vernunft hier wenig oder gar nichts mit der traditionellen – und auf Deutsch heißt das meist: der Kantischen oder Hegelschen – Bestimmung dieses Begriffs zu tun hat. Im folgenden möchte ich zuerst beschreiben, wie Husserl diesen Begriff in den *Ideen I* entwickelt, und dann durch Hinweise auf andere Werke, insbesondere die *Kaizo*-Aufsätze, zeigen, dass der Begriff der Vernunft bei Husserl sich zwar von Brentanos Bestimmung des Begriffs in seinem Werk *Vom Ursprung der sittlichen Erkenntnis* (1889) ableitet, aber einen eigenen Sinn bekommt, der über Brentano hinausgeht. Es wird sich herausstellen, dass Husserl die typischen neuzeitlichen Auffassungen vom Wesen der Vernunft deutlich ablehnt, da er die Vernunft gerade nicht als ein intellektuelles Vermögen auffasst und noch weniger damit einverstanden ist, der modernen Tendenz zu folgen, die Vernunft (*ratio*) auf eine Art *ratiocinatio* oder Kalkül zu reduzieren. Im Gegenteil, ein Hauptthema des Wiener Vortrags und der *Krisis*-Schrift liegt gerade in der Bekämpfung dieser Tendenz.

³ Ich denke hier etwa an Richard Rorty, Hubert Dreyfus u.a., die eine Geschichte der Philosophie des 20. Jahrhunderts konstruieren, die Husserl und Descartes auf der einen Seite Heidegger und anderen angeblich weniger rationalistischen, praktisch orientierten Figuren gegenüberstellt.

III.

Man könnte den Vierten Teil der *Ideen I* als Husserls Auseinandersetzung mit der Frage beschreiben, die traditionell als die Frage nach der »Objektivität« der Erkenntnis gestellt wurde: der Frage nach dem Verhältnis zwischen einem Erkenntnisanspruch und dem Gegenstand, auf den er sich bezieht, oder – um die Terminologie zu verwenden, die Husserl statt dessen bevorzugt – nach dem Verhältnis zwischen Bedeutungsintentionen und deren möglichen Erfüllungen. Wir erinnern uns, dass Husserl in den *Logischen Untersuchungen* die traditionelle Frage nach der Übereinstimmung zwischen der Erkenntnis und ihrem Gegenstand in eine ganz andere Fragestellung umgewandelt hat. In der V. *Untersuchung* hat Husserl das Thema der Gegenständlichkeit im Verlauf seiner Analyse der Bedeutungsintentionen eingeführt, durch die wir uns auf Gegenstände intentional beziehen, so dass aus phänomenologischer Perspektive die »Gegenstände« immer als Gegenstände der möglichen oder aktuellen Intention betrachtet werden, durch die sie vom Bewusstsein jeweils vorgestellt werden. Der Philosoph weiß, dass das, was wir im Alltag geradehin und ohne darauf zu reflektieren die Gegenstände nennen, in Wahrheit immer »intentionale Objekte« sind. Das heißt weder, dass es keinen dieser Intention entsprechenden wirklichen Gegenstand gibt, noch dass dieser Gegenstand – falls er existiert – nicht genauso beschaffen sein kann, wie die Intention ihn vermeint, sondern nur, dass jedes Mal, wenn wir von einem wirklichen oder nicht wirklichen Gegenstand sprechen oder ihn auch nur denken, irgendeine Intention besteht, wodurch unser Bewusstsein auf diesen Gegenstand gerichtet ist. Die Frage nach seiner Wirklichkeit und die Frage, ob er wirklich so ist, wie wir ihn intendieren, wird in der VI. *Logischen Untersuchung* als die Frage nach der möglichen Erfüllung dieser Intention gestellt. Allgemein anerkannt ist nun auch, dass einer der größten Beiträge Husserls zur Philosophie des 20. Jahrhunderts in seiner Einsicht besteht, dass die Erfüllung von Intentionen mittels der Anschauung in einem weiten Sinne erfolgen kann, die nicht nur die Evidenz der sinnlichen Wahrnehmung einschließt, sondern auch vielfältige Erfahrungen umfasst, die als angemessenes »Sehen« oder »Einssehen« des vermeinten Sachverhalts gelten können, so dass die Intention als erfüllt, d. h. bestätigt gilt, z. B. die Durchführung eines mathematischen Beweises oder die Einsicht in das Bestehen nicht nur

von physischen Objekten – »Dinge« heißen sie bei Husserl –, sondern auch von Sachverhalten oder Werten.

Husserls Analyse des Wahrheitsphänomens in den *Ideen I* baut auf seinem Ansatz in den *Logischen Untersuchungen* insofern auf, als im Mittelpunkt weiterhin die Frage nach dem Verhältnis von Intention und Erfüllung steht, aber in der neuen Terminologie von *noesis* und *noema*. Auf die immer noch heftige wissenschaftliche Diskussion nach dem Status vor allem des *noema* möchte ich mich in diesem Zusammenhang nicht einlassen, aber zum Zwecke dieses Beitrags festhalten, dass dieses Begriffspaar den Unterschied zwischen dem Akt des Intendierens eines Gegenstandes (der *noesis*) einerseits und seinem korrelativen intendierten Gegenstandsgehalt (*noema*) andererseits markiert – ohne dass man notwendigerweise davon ausgehen muss, dass der Gegenstand selbst wirklich existieren muss und wirklich so beschaffen sein muss, wie er intendiert wird. Festzuhalten ist auch, dass es gerade das Noema ist, das sich als identisch mit dem wirklichen Gegenstand im Fall einer erfüllten, d. h. bestätigten Intention erweist. Jede objektivierende Intention zielt wesentlich auf solche Erfüllung, aber nicht jede Intention erreicht sie. So hat jede Intention ihren intentionalen Gegenstand, der aber nicht immer mit einem echten Gegenstand identisch sein muss.

In den *Ideen I* führt Husserl die Diskussion dieser möglichen Identität oder – traditionell gesprochen – dieser möglichen Übereinstimmung unter dem Titel der »Vernunft«. Husserl führt die Probleme des »Vernunftbewusstseins« als korrelativ zur Bestimmung des Wirklichkeitsbegriffs ein, denn gerade im Vernunftbewusstsein weist sich die Wirklichkeit des Gegenstands oder des Sachverhalts aus (Hua III/1, 281).⁴ Daher hängen für Husserl die Phänomene der Wirklichkeit, der Wahrheit und der Vernunft aufs engste zusammen: »Im Bereich der Logik, d. h. der Sätze, gehören ›wahr-sein‹ oder ›wirklich-sein‹ und ›vernünftig ausweisbar-sein‹ prinzipiell zusammen« (Hua III/1, 282). Wenn wir dann die weitere Frage stellen, worin die vernünftige Ausweisung oder das Vernunftbewusstsein eines gesetzten Sinnes bzw. Sachverhaltes besteht (um es »objektiv« auszudrücken) oder eines Satzes (aus der korrelativen subjektiven Perspektive), dann besteht die

⁴ Zitate aus den *Ideen I* beziehen sich im Folgenden auf Band III/1 der *Husserliana*, aber die Seitenzahl bezieht sich auf die Originalausgabe von 1913, die in der *Husserliana*-Ausgabe am Rand angegeben wird.

Antwort im Hinweis auf die Leistung der Einsicht, des »originär gebenden Bewusstseins« – Erfahrung aus erster Hand, könnte man sagen –, und diese besteht wiederum in nichts anderem als dem, was in der VI. *Logischen Untersuchung* »Erfüllung« genannt wurde: »Der Unterschied betrifft die Weise, wie der bloße Sinn, bzw. Satz [...] erfüllter oder nicht erfüllter Sinn und Satz ist.« (Hua III/1, 283)

Es sind natürlich nicht alle Erfüllungen gleich – gezielt wird auf vollständige, leibhaftige und originäre Gegebenheit, die »Anderssein ausschließt« (Hua III/1, 285). Und nicht jede Erfüllung genügt diesem Anspruch – es können partielle, indirekte oder abgeleitete sein. Aber das Vernunftbewusstsein ist die Bezeichnung für die grundsätzliche Tendenz, adäquate Erfüllung für das Gesetzte zu suchen, und als das Ideal der vollkommenen und unwiderlegbaren Bestätigung oder Erfüllung wird sie nicht nur in Verbindung mit dem Phänomen der Wahrheit gebracht, sondern auch mit dem Streben nach Gewissheit bzw. dem, was Husserl die »Urdoxa« nennt. »Es ist als eine phänomenologische Erkenntnis von größter Wichtigkeit zu betrachten, dass [...] Vernunftbewusstsein überhaupt eine oberste Gattung von thetischen Modalitäten bezeichnet, in der eben das auf originäre Gegebenheit bezogene ›Sehen‹ (im extrem erweiterten Sinne) eine festbegrenzte Artung ausmacht.« (Hua III/1, 285 f.) Einige Sätze weiter fügt er hinzu: »Wahrheit ist offenbar das Korrelat des vollkommenen Vernunftcharakters der Urdoxa, der Glaubensgewissheit.« (Hua III/1, 290)

Die wesentliche Gerichtetheit des Bewusstseins auf endgültige Bestätigung bezeichnet Husserl auch mit dem Begriff der »Rechtheit« (Hua III/1, 289). Die Rechtheit besagt, dass das Setzen des Sachverhalts zu Recht erfolgte, dass der Gegenstand oder der Sachverhalt so gesetzt wurde, wie er gesetzt werden sollte – weshalb die Diskussion um das Phänomen, das in der Neuzeit unter dem Namen der »Objektivität« der Erkenntnis geführt wurde, sich hier in den *Ideen I* um den Begriff der Evidenz dreht (genauso wie in den *Logischen Untersuchungen*), und das Ideal der Vernunft in Zusammenhang mit der Suche nach Evidenz diskutiert wird, welche subjektiven Bewusstseinsgestalten wie Meinungen begründen kann. Der Begriff der Rechtheit drückt den teleologischen Charakter der Vernunft aus, sowohl die inhärente Tendenz der Meinungen auf Bestätigung (oder allgemeiner gesagt: aller setzenden oder thetischen Intentionen, die ungefähr den »objektivierenden« Intentionen der *Logischen Untersuchungen* entsprechen, auf Erfüllung) als auch den wesentlichen Anspruch solcher Intentionen,

den Gegenstand so vorzustellen, wie er ist – einen Anspruch, der die Norm ihrer Bewertung als erfolgreich oder erfolglos in sich birgt.

Wichtig ist aber auch, dass Husserl in §138 der *Ideen I* die Unterscheidung zwischen sinnlicher und kategorialer Anschauung aus der VI. *Logischen Untersuchung* weiterdenkt und behauptet: »Jeder Region und Kategorie prätendierter Gegenstände entspricht phänomenologisch nicht nur eine Grundart von Sinnen, bzw. Sätzen, sondern auch eine Grundart von originär gebendem Bewusstsein solcher Sinne und ihr zugehörig ein Grundtypus originärer Evidenz, die wesensmäßig durch so geartete originäre Gegebenheit motiviert ist.« (Hua III/1, 288) Die Einführung des Begriffs der Region – mit ihrer je eigenen, ihr entsprechenden Einstellung, ihren eigenen Grundkategorien, ihrer eigenen Gegenstandsart und ihrer eigenen Art der Evidenz – eröffnet die Möglichkeit, vielfältigere und viel subtilere Unterscheidungen zu machen als nur die zwischen Gegenständen der Sinne (Dingen) und kategorialen Objekten (Sachverhalten). Zwar hatte Husserl schon in den *Logischen Untersuchungen* differenziertere Unterscheidungen als nur diejenige zwischen sinnlichen und kategorialen Gegenständen ange-deutet, aber in den *Ideen I* wird er sehr explizit in bezug auf die Vielzahl und Vielschichtigkeit der Gegenstandsbereiche (man denke etwa an den Unterschied zwischen der Region der Natur (d.h. der bloßen Dinge) und der Region des Geistes, und innerhalb dieser an den Unterschied zwischen Gebrauchs- bzw. Kulturobjekten und Personen – oder an den Unterschied zwischen diesen Gegenstandsarten, die alle physisch instantiiert sind, und der Region der idealen Objekte wie der Zahlen und der logischen Prinzipien).

In §139 erläutert Husserl die Erweiterung des Evidenzbegriffs und damit auch des Begriffs der Vernunft als Rechtheit über den theoretischen Bereich hinaus in die »axiologische« oder »ästhetische« und auch in die praktische Sphäre. In beiden soll die Vernunft mit dem »Charakter der Rechtheit« zusammenfallen, wonach die jeweilige Intention auf die Erfüllung durch die jeweils spezifische Art der Evidenz gerichtet ist, die den Gegenstand idealiter als schön, angenehm oder lobenswert, eine Handlung als gut oder böse ausweist: »Evidenz ist aber keineswegs ein bloßer Titel für derartige Vernunftvorkommnisse in der Glaubenssphäre (und gar nur in der des prädikativen Urteils), sondern für alle thetischen Sphären und insbesondere auch für die bedeutsamen zwischen ihnen verlaufenden Vernunftbeziehungen.« (Hua III/1, 290) Jede dieser Sphären ist einzigartig und hat ihre eigenen

Rechtfertigungsarten, die vielleicht einige Gemeinsamkeiten, aber auch signifikante Unterschiede aufweisen, die alle ein Thema der phänomenologischen Untersuchung darstellen können.

Sowohl sachlich wie terminologisch folgt Husserl hierin, wie er in einer aufschlussreichen Fußnote (Hua III/1, 290) feststellt, Franz Brentanos »genialer Schrift« *Vom Ursprung der sittlichen Erkenntnis*,⁵ worin Brentano der Frage nach dem Ursprung und der Geltung ethischer Normen anhand einer Analyse der Wahrheit von Aussagen über sie und der Evidenz nachgeht, die die Rechtfertigung dieser Normen gewährleistet. Diese Rechtfertigung der Normen und der Urteile über sie nennt Brentano deren »Rechtheit«.⁶ Auch in der Unterscheidung der Vermögen in das theoretische, das axiologische und das praktische folgt Husserl der Einteilung Brentanos, die dieser selbst auf Descartes zurückführt,⁷ die aber – wie Brentano selbst wohl weiß – natürlich viel weiter in die Geschichte der Philosophie zurückgeht.

Zusammenfassend können wir feststellen, dass Husserl den Begriff der Vernunft in den *Ideen I* als die Rechtheit einer thetischen Intention bestimmt, die durch die Einsicht oder die anschauungsmäßige Evidenz der Wirklichkeit eines Gegenstandes oder des Bestehens eines Sachverhalts gewährleistet wird, weshalb der Begriff der Wirklichkeit in enger Beziehung zum Begriff der Wahrheit steht. Darin stimmt diese Bestimmung mit der Position der V. und VI. *Logischen Untersuchung* überein, aber sie ist auch insofern weiter, als nicht nur der Umfang der intentionalen Gegenstandsarten, die Husserl thematisiert, sich erweitert hat, sondern auch die Arten der Intentionen, die unter der allgemeinen Norm der Rechtheit oder Rechtmäßigkeit stehen, wie z. B. auch intentionale Stellungnahmen wie Werten und Wollen.

IV.

In den *Kaizo*-Aufsätzen setzt sich diese Konzeption der Vernunft fort, aber die Betonung verlagert sich von der Sphäre theoretischer Urteile auf die Frage nach der praktischen Vernunft überhaupt. Husserl eigene Erfahrungen und die allgemeine Lage in Europa zeigten eine generell

⁵ Franz Brentano: *Vom Ursprung der sittlichen Erkenntnis* (1889). Hamburg 1955.

⁶ Ebd. 16–19.

⁷ Ebd. 17.

anerkannte Unfähigkeit der europäischen Gesellschaften – aber auch der Fortschritte in den Wissenschaften – die Einbrüche zu verhindern, die Husserl und seine Zeitgenossen in und nach dem Ersten Weltkrieg erleiden mussten. Dieses Versagen führte Husserl nicht dazu, die Suche nach der Vernunft aufzugeben, sondern sie vielmehr als Teil einer umfassenderen Aufgabe der individuellen und sozialen Erneuerung aufgrund vernünftiger Reflexion und vernünftigen Handelns zu intensivieren.

Als Personen, behauptet Husserl, sind die Menschen frei, sie entscheiden sich und handeln nicht nur nach vorgegebenen kausalen Gesetzen, sondern aufgrund von Motivationen, die Prioritäten setzen, Entscheidungen bestimmen und Handlungen leiten. Wenn Husserl dazu auffordert, dies vernünftig zu tun, so verwendet er die in den *Ideen I* entwickelte Terminologie und stellt die Frage nach der Vernunft als Frage nach der Rechtheit sowohl von Meinungen wie auch von Werten und Handlungen: »Und noch ein Wichtiges: Zu den Akten und ihren Motivationen gehören Unterschiede der Vernunft und Unvernunft, des ›rechten‹ und ›unrechten‹ Denkens, Wertens und Wollens.« (Hua XXVII, 8) Vernünftig Werten und Handeln heißt rechtes Werten und Handeln. Das Streben nach der Vernunft besteht im Streben nach rechten Werten, nach den Gegenständen und Sachverhalten, die wirklich wertvoll sind, und im Streben nach dem rechten Ziel des Handelns, nach einer Einsicht in das wahrhaft Gute, das zum Leitfaden für das Handeln dienen kann.

Die Suche nach der Rechtheit im Meinen, Werten und Wollen wird auch als die Suche nach der »Echtheit« terminologisch festgehalten (Hua XXVII, 11 u. 30). Es geht darum, das echt Wahre vom angeblich Wahren, das echt Wertvolle vom scheinbar Wertvollen und das echt Gute vom nur vermeintlich Guten zu unterscheiden. Dieses Streben nach Authentizität hat nichts mit dem existentialistischen Begriff der Eigentlichkeit zu tun, nach dem eine jede Wahl gleich ist, sofern sie nur konsequent und bewusst oder eigens ergriffen wird. Sie ist vielmehr Brentanos Auffassung verpflichtet, es gebe gültige und ungültige Normen, so dass das Streben nach Echtheit in der Suche nach Normen besteht, die tatsächlich die Gültigkeit besitzen, die sie beanspruchen – die für Brentano die rechten statt die unrechten sind. Sowohl für Brentano wie auch Husserl ist das Wissen um die Gültigkeit der echten Normen nicht angeboren, sondern durch Erfahrungen der Evidenz erworben, in denen sich das eine als gut Vermeinte als ein echtes Gut

erweist und anderes, nur scheinbar Gutes eben auch als solches und damit als unechtes oder unwahres Gut zeigt. Beide Male dreht es sich nicht bloß um persönliche Präferenzen oder gesellschaftliche Konventionen, sondern um Sachlagen, worüber wir uns als Einzelne oder als Gesellschaft irren können. Husserl Vertrauen in die Fähigkeit der Vernunft, das Echte vom Unechten zu unterscheiden, besagt, dass mit der Zeit und aufgrund von Erfahrung vernünftige Menschen entdecken können, ob sie richtig liegen oder nicht.

Für Husserl gilt das für alle Arten der theoretischen, axiologischen und praktischen Stellungnahmen: »Andererseits hebt sich aber die schauende Klarheit, die ›Evidenz‹, die ›Einsicht‹ als Bewusstsein der direkten Selbsterfassung des Gemeinten (im realisierenden Handeln das der Erreichung des Zielwertes selbst), vom bloßen antizipierenden Vermeinen ab. Es wird zu einer nun besonders gewerteten und angestrebten Quelle bewährender Normierungen. So versteht sich das Eigentümliche des Vernunftstrebens, als eines Strebens, dem persönlichen Leben hinsichtlich seiner jeweiligen urteilenden, wertenden und praktischen Stellungnahmen die Form der Einsichtigkeit bzw. in sich anmessenden Beziehung auf sie, die der Rechtmäßigkeit oder Vernünftigkeit zu geben. Es ist, korrelativ ausgedrückt, das Streben, das in den entsprechenden Hinsichten ›Wahre‹ – wahres Sein, wahre Urteilsinhalte, wahre oder ›echte‹ Werte und Güter – in der einsichtigen Selbsterfassung herauszustellen, an dem die bloßen Meinungen das normierende Maß der Richtigkeit und Unrichtigkeit haben.« (Hua XXVII, 26) Aus dieser Perspektive erscheint sogar das Meinen als eine bestimmte Tätigkeit des Menschen, eine geistige Handlung, so dass der angestrebte Übergang von der bloßen Meinung zum theoretischen Wissen eine Sonderform der umfassenderen Tendenz zur Realisierung der praktischen Vernunft im allgemeinen darstellt. Die Vernunft stellt die Norm für das Handeln überhaupt dar, wovon Meinen und Wissen nur besondere Gestalten sind (Hua XXVII, 41).

Das Streben nach Echtheit in allen Stellungnahmen hat seinen Ursprung in einem dem Bewusstseinsleben innenwohnenden Drang, seine Meinungen, Wertungen und Handlungen an etwas orientieren zu können, das mit dem weiteren Verlauf der Erfahrung in Einklang stehen wird – etwas, das Dauer und Bestand haben kann. Als die Suche nach dem eigentlichen Ziel der praktischen Bestrebungen heißt dieses Ziel auch schlicht »die Glückseligkeit« (Hua XXVII, 25). Dieses Streben findet auf der untersten Stufe in Gefühlen und Assoziationen statt,

die sozusagen unbewusst auf Einheit, Kontinuität und Bewährung gerichtet sind und somit eigene Arten der Evidenz haben. Sie werden aber erst dann vernünftig, wenn zwei Elemente hinzukommen – nämlich der Prozess der Reflexion und die Gerichtetheit auf Allgemeinheit.

Die Reflexion verlangt einen Schritt zurück aus den bisherigen Stellungnahmen, um zu prüfen, ob man tatsächlich genügend Evidenz hat, um sie zu rechtfertigen, und die Bereitschaft, sie zu revidieren oder ganz zurückzunehmen, wenn sie sich in dieser Hinsicht als mangelhaft erweisen. Dieser Prozess der Selbtkritik kann schließlich zur Suche nach zuverlässigen Prinzipien, insbesondere Wesenswahrheiten, führen, die als feste Grundlage für Wissen und Handeln dienen können. Er führt damit auch auf die Wissenschaft im weitesten Sinne, die nach Husserls Darstellung ihren historischen Ursprung im Aufkommen der philosophischen Reflexion hat, die er die »Sokratisch-Platonische Wendung« in der griechischen Antike nennt.

Das zweite zusätzliche Element, das Husserl in dieser ursprünglichen Wende erblickt, besteht in der Fähigkeit des Menschen, allgemein zu denken. Das Streben nach Einheit wird für Husserl erst dann wirklich vernünftig, wenn die Suche nach dem Wahren, Wertvollen und Guten explizit allgemein wird. Dann ist die Glückseligkeit als das Gute nicht nur etwas individuelles, sondern ein anzustrebendes interpersonales und allgemeines Gut (vgl. z. B. Hua XXVII, 30 und 40). Nur wenn man allgemein denkt, werden die Bestrebungen des Einzelnen wirklich vernünftig und daher erst auch wirklich frei. Husserl schreibt diese Einsicht den alten Griechen zu, aber auch Kant könnte Autor der folgenden Zeilen Husserls sein: »Nun gehören zu den im Wesen der humanen Geistigkeit *a priori* als möglich vorgezeichneten Bewusstseins- bzw. Motivationsgestalten auch die Normgestalten der ›Vernunft‹, und *a priori* besteht zudem die Möglichkeit, in Freiheit allgemein zu denken und gemäß selbsterkannter apriorischer Normgesetze praktisch und allgemein zu bestimmen« (Hua XXVII, 9). Eine Norm ist echte praktische Norm, eine vernünftige Norm für Husserl erst dann, wenn sie allgemein gilt. Oder, wie er es an anderer Stelle formuliert, die Freiheit muss die Form eines »Überhaupts« annehmen, das den menschlichen Willen zur Vernunft erhebt (Hua XXVII, 24).

Husserl unterscheidet sich aber von Kant in diesem Aufsatz nicht nur hinsichtlich des Umfangs des ethischen Bereichs, der für ihn die praktische Vernunft insgesamt und nicht nur die »reine praktische Vernunft« oder die Moral betrifft, sondern auch hinsichtlich der Aufgabe,

die dem Philosophen – und spezifischer dem Phänomenologen – bei der Bestimmung und Propagierung der dieser Ethik zugrundeliegenden Prinzipien zugeschrieben wird.

V.

Für Husserl in den 30er Jahren zählt diese Allgemeinheit – Husserl nennt sie zu dieser Zeit den »Universalismus« – zu den wichtigsten Merkmalen der Rationalität im echten Sinne. Dieser Begriff – vor allem in Verbindung mit Husserls Verwendung des Namens »Europa« und seiner engen Beziehung zur Aufgabe der Vernunft – ist nicht selten missverstanden worden.⁸ Das ist einerseits sehr verständlich – weil Husserl zwar ausführlich darlegt, wie neuzeitliche philosophische Entwicklungen den echten Sinn der Vernunft verstellt haben, aber wenig über den positiven Sinn der Vernunft sagt, den er meint. Ich hoffe, dass wir durch den Rekurs auf das bisher Gesagte jetzt in der Lage sind, diesen positiven Sinn genauer zu beschreiben. Zuerst aber gilt es zu klären, was sie nicht ist, d. h. die neuzeitlichen Positionen zu umreißen, die Husserl ablehnt.

Ganz klar ist, dass die Allgemeinheit der Vernunft im positiven Sinn nicht den Objektivismus meint, der die Vernunft und ihre Ausrichtung auf Allgemeingültigkeit auf einen bestimmten Begriff der Objektivität reduziert, der nur für eine Region, nämlich die der Natur im Sinne des Korrelats der neuzeitlichen Naturwissenschaft, angemessen ist – wodurch alle andere Regionen des Seienden als inexistent erscheinen oder als irrationale, d. h. außerhalb der Reichweite des rationalen Diskurses situierter. Ein weiter Sinn der Vernunft wirkt, wie wir gesehen haben, diesem Sinn entgegen, denn Vernunft im weiten Sinne stellt klar, dass die Evidenzen, die als vernünftige Ausweisung gelten können, sehr vielfältig und keinesfalls deshalb weniger vernünftig sind, nur weil sie von der naturwissenschaftlichen Ausweisung abweichen. Husserls geforderte Rückwendung zur Subjektivität soll gerade zeigen, wie diese engere Auffassung zustande kam und dass es ein

⁸ Die fragliche Allgemeinheit kann auch in anderen Kulturen vorkommen – wie Husserl auf S. 335 (Hua XXVII) bemerkt: »Nur die Fähigkeit zu einer universalen kritischen Haltung, die freilich auch ihre Voraussetzungen hat in einer gewissen Höhe der vorwissenschaftlich Kultur, muss vorhanden sein.«

unberechtigtes Vorurteil darstellt, sie als die ausschließliche Form der Vernunft anzusehen. Damit soll der Weg zu einer Rehabilitierung eines vernünftigen Diskurses auch in Bezug auf die Probleme des Wertens und des Handelns (wie auch des Wissens in Bereichen, die anders als der naturwissenschaftliche verfasst sind, etwa von Gebrauchsgütern oder Personen) freigemacht werden, die sich nicht nur durch Zahlen und Fakten im Sinne der Natur- und naturwissenschaftlich orientierten Sozialwissenschaften lösen lassen. Dies stellt kein rationalistisches Programm im Sinne des Cartesianismus dar, der alles deduktiv aus ersten Prinzipien ableiten will, da gerade die wichtigsten Fragen die Grundlagen betreffen, die nicht aus anderen Voraussetzungen deduziert werden können. (Hier hilft es, sich an Husserl sorgfältige Analysen der Möglichkeiten und Grenzen der formalen Logik in der *Formalen und Transzendentalen Logik* zu erinnern).

Der Universalismus, den Husserl fordert, soll vielmehr ein Ruf zurück zu den Sokratisch-Platonischen Wurzeln der Philosophie und der Wissenschaft sein, nämlich zur systematischen und wiederholten Prüfung der eigenen Annahmen und Voraussetzungen daraufhin, ob sie wirklich in Evidenzen gegründet sind. Sie ist in diesem Sinne Selbstbesinnung, beständige Selbtkritik, die zu Selbstverantwortung führen soll. Insofern ist sie gerade das Gegenteil eines dogmatischen, auf sich selbst insistierenden oder hegemonialen Rationalismus, vielmehr die ständige selbtkritische Prüfung der eigenen Meinungen, Werte und Motive.

VI.

So gesehen kommt Husserls Begriff der Vernunft den philosophischen Ansätzen der Hermeneutik und der kritischen Theorie näher als dem Rationalismus von Descartes oder Leibniz. Denn seine Bestimmung der Vernunft lässt diese eher als einen Prozess erscheinen, als eine Aufgabe, an der viele Menschen partizipieren können. Wir haben es hier nicht ausgeführt, aber man könnte zeigen, wie in seinen späten Werken die Aufgabe der Vernunft, und damit der Phänomenologie ausdrücklich über das bloß Individuelle hinausweist in einen, wie er es nennt, »Einfühlungshorizont«. An Hegel und die kritische Theorie erinnert die Charakterisierung der Vernunft als Echtheit – als der Übe-

reinstimmung einer Sache, wie sie wirklich ist, mit dem Geltungsanspruch, den sie erhebt, von Sein und Schein.

Diese »antirationalistische« Bestimmung der Vernunft lässt diese als ein viel reichhaltigeres Vermögen als die »rationalistische«, »intellektualistische« Vernunft erscheinen. Die Einsicht, dass es vielfältige Gegenstandsregionen gibt, bedeutet, dass die Vernunft eben auch vielfältige Gestalten annehmen kann und muss. Husserls Betonung der Rolle der Anschauung verdeutlicht auch, dass das Streben, das Leben vernünftig zu gestalten, gerade keine endgültige Abkehr von den Gegenständen des Alltags und unserer konkreten Erfahrung beinhaltet, sondern dass wir uns in der richtigen Weise auf sie einlassen müssen (und nicht nur durch den sie verstellenden und verengenden Blickwinkel der naturalistischen Vorurteile der Neuzeit), wenn man echte Rationalität im Meinen, Werten und Handeln erreichen will.

Rationalität in diesem Sinne stellt gerade das Gegenteil des Reduktionismus und Selbstverlusts dar. Sie ermöglicht die Wiederentdeckung der Reichhaltigkeit der menschlichen Erfahrung – und dies gerade in einer Welt, deren wirklicher Sinn im falschen Gegensatz zwischen Rationalismus und Objektivismus einerseits und Irrationalismus andererseits verloren zu gehen droht. Husserl unterscheidet sich aber von Hegel (oder zumindest von der landläufigen Interpretation Hegels) durch die Offenheit des Ausgangs dieses Prozesses und durch den Verzicht auf eine bestimmte Methode, spezifische Ergebnisse abzuleiten. Daher – trotz Husserls starker Rhetorik der Reform und der absoluten Ideale – seine bescheidene Feststellung zu Beginn seines letzten Werkes: »Ich versuche zu führen, nicht zu belehren, nur aufzuweisen, zu beschreiben, was ich sehe« (Hua VI, 17).

Sartres Abwesenheit

Claus-Artur Scheier (Braunschweig)

1987 publizierte Peter Handke ein Buch mit dem Titel *Die Abwesenheit* (genauer besehen erweist es sich als die narrative Vorlage für einen Film). Der Untertitel verheißt *Ein Märchen*. Wie kann der fleißige Leser von Martin Heidegger und Roland Barthes aus der Abwesenheit ein Märchen machen? Die ältere Schriftstellergeneration war noch existentialistisch, und der Name auch im Nachkriegsdeutschland und -österreich war Jean-Paul Sartre.

Der Vortrag bedenkt aber nur *Sartres Abwesenheit* zu Ehren meines im Leben wie im Denken altbewährten Freundes Klaus Erich Kaehler, dessen präzise Analysen der Geschichtlichkeit des dezentrierten Subjekts wegweisende Beiträge zum Verständnis unsrer philosophisch so schwer zu verstehenden Moderne sind. In seinen Überlegungen zur »Identität des dezentrierten Subjekts als permanente Aufgabe« zeigt er, wie die »in das je subjektive Bewusstsein und Leben aufgenommen[en]« Realitäten »nicht nur in Begriffe oder andere sinnhafte Gebilde gefaßt« werden, »sondern auch gleichsam eingetaucht in den inneren Zusammenhang des subjektiven Erlebnisstroms, dessen individuelle Färbung sich der intersubjektiven Erfassung im wesentlichen, nämlich in seinem Wie des Erlebens und seiner Details entzieht. Dieses *imaginäre Leben* ist nicht mehr irrelevant für den vollen Realitätsgehalt weder des Seins noch des Wissens. Es erhält gerade erst durch das Prinzip des dezentrierten Subjekts seine Wahrheitsrelevanz«,¹ und Kaehler nennt als Beleg Sartres *L'imaginaire* von 1939 – *ich möchte dem fruchtbarem Hinweis auf das imaginäre Leben des dezentrierten Subjekts ein paar Schritte in Sartres frühes Denken hinein folgen.*

Sartres produktive Verwandlung der Phänomenologie² erscheint als eine geschichtlich unumgehbarer Verwandlung des phänomenologischen

¹ K. E. Kaehler: »Die Identität des dezentrierten Subjekts als permanente Aufgabe«. In: *Tradition und Traditionsbuch zwischen Skepsis und Dogmatik. Interkulturelle philosophische Perspektiven*. Hrsg. von C. Bickmann, H.-J. Scheidgen, T. Voßhenrich und M. Wirtz. Amsterdam/New York 2006, 179–192.

² Husserl war in Frankreich längst kein Unbekannter mehr. 1929 hielt er an der Sorbonne eine Reihe von Vorträgen, aus denen die *Cartesianischen Meditationen* hervor-

schen Gedankens der *Produktivität*, wobei mitverstanden sei, dass dieser Gedanke für das Produktivitäts-Denken des 20. Jahrhunderts – und so zugleich für dessen eigentümliche Weise zu produzieren – exemplarisch ist. Unmittelbar fällt freilich auf, dass Sartre seinen Gedanken an einem besonderen Produkt und an dessen besonderer Produktionsform entwickelt – am Bild (*image*) und an einem Bewusstsein, das intentional auf dies Bild bezogen ist (*conscience imageante*). Die Abhandlung, mit der er die schließlich zum Existenzialismus von *L'être et le néant* und *Les mouches* führende Untersuchung beginnt, heißt *L'imagination*, was ganz richtig mit *Über die Einbildungskraft* übersetzt wurde.

Und doch lässt die Übersetzung zögern. Das Wort *imaginatio* wird wie die anderen Ableitungen von *imago*, *imitor* erst in der römischen Kaiserzeit gebraucht und übersetzt namentlich das griechische *phantasia*. Zur Sache der Philosophie ist die *phantasia* zuerst bei Platon geworden, der sie als *symmeixis aisthēseōs kai doxēs*, also als Vereinigung von Wahrnehmung und Auffassung denkt,³ sowie bei Aristoteles, aus dessen Untersuchungen⁴ hier nur festgehalten sei, dass auch die (menschliche) Vernunfttätigkeit nicht möglich ist ohne Mitwirkung der *phantasia*.⁵ Das wird wegweisend für die folgenden zweitausend Jahre.⁶ Die deutsche Lehnübersetzung des mittel-latein. *vis imaginationis* als Einbildungskraft scheint zuerst belegt zu sein bei Comenius 1640. Eine neue Bedeutung wird der Einbildungskraft im empfindsamen 18. Jahrhundert zugeschrieben. Alexander Gottlieb Baumgarten entwirft eine ästhetische Wissenschaft der Einbildungskraft: *Scientia imaginando cogitandi et ita cogitata proponendi est aesthetica phantasiae* – »die Wissenschaft des einbildenden Denkens wie des Darstellens des so Gedachten ist die Ästhetik der Phantasie«.⁷ Aber erst Kants Theorie der produktiven Einbildungskraft in der *Kritik der reinen Vernunft* stellt die Einbildungskraft auf einen ganz neuen (spekulativen) Grund, dessen Tiefen vor allem Fichte und Schelling aus-

gingen. Die von E. Levinas und G. Pfeiffer unter dem Titel *Méditations Cartésiennes* besorgte Übersetzung erschien 1931 in Paris.

³ Platon: *Sophistes*, 264b.

⁴ Aristoteles: *De an.* III.3, *De mem.* 449b29–450b1, *De insom.* 459a8–23.

⁵ Ebd. 449b32: *kai noein oyk esti aney phantasmatos*.

⁶ Eine kurze Übersicht bis zur Renaissance gibt die Einleitung von Charles B. Schmitt und Katherine Park zu Gianfrancesco Pico della Mirandola: *Über die Vorstellung, De imaginatione*. Hrsg. von E. Kessler. München 1984.

⁷ A. G. Baumgarten: *Metaphysica*. Halle⁵ 1763, § 570.

loten werden.⁸ Dass diese ganze, wie man wohl sagen darf: entscheidende Phase in der Geschichte der Theorie der Einbildungskraft von Sartre mit keinem Wort auch nur berührt wird, ist kein Zufall und liegt jedenfalls nicht nur an dem konstitutiv zu nennenden Unverständnis, mit dem das Denken der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts auf die Epoche des Deutschen Idealismus zurückblickte, wo es dies überhaupt noch tat.

Kant allerdings blieb wenigstens in den Modifikationen des Neukantianismus präsent, und hier mag es genügen, seine prägnante Definition der Einbildungskraft festzuhalten, die kraft ihrer Kargheit den Bogen von Aristoteles bis zu Sartre spannt: »*Einbildungskraft* ist das Vermögen, einen Gegenstand auch *ohne dessen Gegenwart* in der Anschauung vorzustellen«.⁹

Gleichwohl – die Übersetzung der *imaginatio*, und so der Sartreschen *imagination* durch die *vis imaginationis* in die Einbildungskraft lässt zögern, und zwar der »Kraft« wegen, die nicht nur als Bestimmung eines »Seelenvermögens« ein metaphysischer und in emphatischer Bedeutung neuzeitlicher Begriff ist. Gewiss nimmt etwa Nietzsche keinen Anstand, von Kräften zu reden, wie ja auch die moderne Physik diesen Begriff nicht verabschiedet hat (ihn jedoch mit den neuen Begriffen Arbeit und Energie zusammendenkt), aber näher besehen sind die so gedachten Kräfte nicht länger diejenigen, die in der Neuzeit gedacht wurden – deren Begriff geht unter in der Hegelschen Dialektik. In diesem geschichtlichen Sinn ist die *imagination* nicht mehr die neuzeitliche Einbildungskraft, sondern nur mehr ein Einbilden, und noch genauer genommen nicht einmal mehr ein Ein-Bilden. Sie ist darum nicht weniger, kein »defizienter Modus« des mächtigen alten Begriffs, sondern *etwas anderes*. Sehr genau ersetzt deshalb Sartre den im kritischen Teil seiner Untersuchung noch gebrauchten Begriff der *imagination* durch den präzisen Terminus *conscience imageante*, ein schwer übersetzbarer Ausdruck, den der im übrigen verlässliche Übersetzer von *L'imaginaire*, Hans Schöneberg, mit »vorstellendes Bewusstsein« wiedergibt – eine leider irreführende (vielleicht von Freuds Wortgebrauch inspirierte) Übersetzung. Denn die Rückübersetzung von »Vorstellung« muss allemal *repräsentation* sein, und dieser Begriff ist

⁸ Hierzu umfassend R. Loock: *Schwebende Einbildungskraft. Konzeptionen theoretischer Freiheit in der Philosophie Kants, Fichtes und Schellings*. Würzburg 2007.

⁹ I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, B 151.

entschieden zu weit (wie ohnehin der der *repraesentatio*),¹⁰ so dass Husserl zum Beispiel ganz selbstverständlich von den Problemen »des psychologischen Ursprungs der Raumvorstellung, der Zeitvorstellung, Dingvorstellung, Zahlvorstellung usw.« sprechen kann.¹¹ Bei Sartre geht es hingegen präzis um die *bildliche* Vorstellung.

Wie also ist *conscience imageante* angemessener zu übersetzen? Da Sartres Theorie von Husserl ausgeht, der die Tätigkeit des Bewusstseins phänomenologisch als dessen »Konstitutionsleistungen« beschreibt, bietet sich der Ausdruck *bildkonstituierendes Bewusstsein* an, was sich ohne weiteres zu *Bildbewusstsein* verkürzen lässt, wenn nur ein für allemal festgehalten wird: »das Bewußtsein ist Akt und alles, was im Bewußtsein existiert, existiert in der Weise des Akts (*en acte*)«.¹² Sartre ist in der Tat radikal: Das Bewusstsein und es allein – und nicht etwa das sei es Cartesisch, Kantisch oder sogar Husserlsch gedachte Ich – ist spontan:

Spontan nennt man eine Existenz, die sich durch sich selbst zum Existieren bestimmt. Mit anderen Worten, spontan existieren heißt existieren für sich und durch sich. Eine einzige Realität verdient daher den Namen der spontanen, nämlich das Bewusstsein. Für es sind in der Tat Existieren und Bewusstseinhaben des Existierens ein und dasselbe. Mit andern Worten, das große ontologische Gesetz des Bewusstseins ist das folgende: *die einzige Existenzweise für ein Bewusstsein ist Bewusstsein haben, dass es existiert.*¹³

Natürlich wäre es hier verlockend, hinüberzusehen zu den Existenzkonzeptionen von Heideggers *Sein und Zeit* (1927) oder Jaspers' *Philosophie* (1932), aber es mag genügen, festzuhalten, dass Sartre Existenz und Bewusstsein strikt identifiziert: Existieren ist Bewusstsein und umgekehrt, und in allem Bewusstsein-von ... hat das Bewusstsein

¹⁰ Vgl. ebd. B 376 f.

¹¹ E. Husserl: *Cartesianische Meditationen. Eine Einleitung in die Phänomenologie*. Hrsg. von E. Ströker. Hamburg 1977, §§ 37, 78.

¹² J. P. Sartre: *L'imagination. Édition corrigée avec und index par Arlette Elkaïm-Sartre*. Paris 2000 (Erstausgabe 1936), 35.

¹³ Ebd. 125 f. Eine glattere Übersetzung wäre wohl: »Für es sind in der Tat Existieren und sich des Existierens bewusst sein eins und dasselbe. [...] die einzige Existenzweise für ein Bewußtsein ist sich bewußt zu sein, daß es existiert.« Das hieße aber: »exister et être conscient d'exister [...] c'est d'être conscient qu'elle existe.« Sartre will offenbar, obwohl er von einem »ontologischen Gesetz« spricht, das »être« umgehen, um den reinen Akt der *conscience* namhaft zu machen – womit freilich anderseits auf das »avoir« zu achten bleibt.

sein Existieren als das Bewusstsein seines Existierens. Indem es sich so hat – und nur *ist*, indem es sich so *hat* –, unterscheidet es sich in ein habendes und ein gehabtes Bewusstsein, ein Unterschied, den es so-gleich auch löscht. Es ist entspringend-verschwindendes (Sich-)Haben, weshalb das Sein-(der-Welt-)für-das-Bewusstsein unmittelbar *Haben*(-von-Welt) ist.¹⁴ Das ist eine im Blick auf Freges Logik der Funktion, $f(a)$, zweifellos gültige Beschreibung des intentionalen Bewusstseins überhaupt – und also des dezentrierten Subjekts als des *Dipols* Bewusstsein(Gegenstand). Husserl freilich denkt, wenigstens seit den *Ideen I*, wesentlich vom »transzendentalen Ich« her, das zwar nur in der Reflektion erfasst wird: $f_1[f_0(a)]$ usw., die unmittelbare Intentionalität $f(a)$ aber immer schon fundiert. Denn:

Im *cogito* lebend, haben wir die *cogitatio* selbst nicht bewußt als intentionales Objekt; aber jederzeit kann sie dazu werden, zu ihrem Wesen gehört die prinzipielle Möglichkeit einer »reflektiven« *Blickwendung* und natürlich in Form einer neuen *cogitatio*, die sich in der Weise einer schlicht-erfassenden auf sie richtet.¹⁵

Weil es also zum *Wesen* der unmittelbaren *cogitatio* gehört, dass wir *jederzeit* auf sie selbst und weiter auf die *cogitatio* der *cogitatio* usw. reflektieren können, ist schon die unmittelbare *cogitatio f(a) ichhaft*:

Ist ein intentionales Erlebnis aktuell, also in der Weise des *cogito* vollzogen, so »richtet« sich in ihm das Subjekt auf das intentionale Objekt. Zum *cogito* selbst gehört ein ihm immanenter »Blick-auf« das Objekt, der andererseits aus dem »Ich« hervorquillt, das also nie fehlen kann.¹⁶

Sartre dagegen *kehrt das Fundierungsverhältnis um*, stellt das Bewusstsein, mit der bekannten Hegel-Marxschen Metapher, vom (Ich-)Kopf auf die eignen Füße, indem er sein Wesen im bloßen *Fürsich (pour soi)* ausmacht: Das Bewusstsein hat das Bewusstsein der (seiner) Existenz immer schon *vor* allem (Bewusstsein von) Ich. Zwar ist auch für Husserl der Akt der Reflektion notwendig *später* als das unmittelbare Bewusstsein, aber ebenso notwendig führt er zuletzt auf ein Ich als solches, auf das *transzendentale Ego*. Worauf die Reflektion aber

¹⁴ Die Nähe zum Heideggerschen, nicht vom alten »Eräugnis« abgeleiteten »Ereignis« und seinen Verwandten ist ersichtlich.

¹⁵ E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch: *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. (Husserliana, Bd. III/1). Hrsg. von K. Schuhmann. Den Haag 1976, 77 (§ 38).

¹⁶ Ebd. 75 (§ 37).

näher betrachtet (und das »später« sorgfältig festgehalten) eigentlich nur führt, ist das *Bewusstsein eines Bewusstseins eines Bewusstseins usw.*, d. h. jenes »Ego«, aus dem als Ursprung das unmittelbare Bewusstsein ›hervorquellen‹ soll, erweist sich vielmehr als die *idealiserende* (von der Zeit abstrahierende) Fixierung des abstrakten Fürsich.¹⁷

Entsprechend machen in der logischen Transformation für Sartre $f(a)$ und $f_1[f_0(a)]$ keinen wesentlichen Unterschied; $f_1[f_0(a)]$ ist bloß der Ausdruck dafür, dass das Bewusstsein immer schon für sich ist oder dass es Bewusstsein davon hat, zu existieren. Erst $f_2(f_1[f_0(a)])$ drückt die eigens vorgenommene Reflektion auf dasjenige intentionale Objekt aus, das der Bewusstseinsakt als solcher ist. Von der Selbstkonstitution eines Bewusstsein entquellen lassenden Ich kann aber auch hier keine Rede sein. Das liegt zuletzt offenbar daran, dass Sartre anders als Husserl nicht von der Zeit abstrahiert, was durchaus wieder in der Konsequenz des Husserlschen Konzepts des intentionalen Bewusstseins liegt. Husserl selbst hatte ja (zu seinem nicht geringen Erstaunen) entdeckt, dass »die ursprünglichen zeitkonstituierenden Erlebnisse [...] selber wiederum in der Zeit« sind,¹⁸ worin sich bekanntlich das phänomenologische als das intentionale Ich epochal vom reflexiven Ich des deutschen Idealismus unterscheidet. Wie immer das Bewusstsein reflektieren mag, es wird – Husserl selber hatte es gelehrt – die *Retentionsspur* nicht los und damit auch nicht den *Gegenstand* des reflektionslosen (unmittelbaren) Bewusstseins oder die »Welt«. Und insofern diese – nicht als Horizont, sondern in der Gestalt von Gegenständen –

¹⁷ Eine interessante Zwischenposition nimmt hier offenbar der Wittgenstein der *Logisch-philosophischen Abhandlung* ein, wenn er schreibt (5.64), »daß der Solipsismus, streng durchgeführt, mit dem reinen Realismus zusammenfällt. Das Ich des Solipsismus schrumpft zum ausdehnungslosen Punkt zusammen, und es bleibt die ihm koordinierte Realität. / 5.641 Es gibt also wirklich einen Sinn, in welchem in der Philosophie nicht-psychologisch vom Ich die Rede sein kann. / Das Ich tritt in die Philosophie dadurch ein, daß die ›Welt meine Welt ist. / Das philosophische Ich ist nicht der Mensch, nicht der menschliche Körper, oder die menschliche Seele, von der die Psychologie handelt, sondern das metaphysische Subjekt, die Grenze – nicht ein Teil der Welt.« (Wittgenstein: *Schriften 1*. Frankfurt a. M. 1960, 66) Zuvor hatte er geschrieben: »5.631 Das denkende, vorstellende, Subjekt gibt es nicht. [...] / 5.632 Das Subjekt gehört nicht zur Welt, sondern es ist eine Grenze der Welt. / 5.633 Wo in der Welt ist ein metaphysisches Subjekt zu merken? / Du sagst, es verhält sich hier ganz, wie mit Auge und Gesichtsfeld. Aber das Auge siehst du wirklich *nicht*. / Und nichts am *Gesichtsfeld* läßt darauf schließen, daß es von einem Auge gesehen wird.« (ebd. 65)

¹⁸ E. Husserl: *Briefe an Roman Ingarden. Mit Erläuterungen und Erinnerungen an Husserl*. Hrsg. von R. Ingarden. Den Haag 1968, 122.

allelmal den logischen Charakter des Arguments hat, ist sie, wie Wittgenstein sagt, *meine Welt*, d.h. sie wird *gehabt*.

Wo immer also Bewusstseinsdifferenz stattfindet – und das Bewusstsein ist als spontanes Fürsich *differierend* –, da findet *Haben* statt, was Sartre präzis mit der Formel ausdrückt, das Bewusstsein existiere einzig so, dass es Bewusstsein hat, dass es existiert. Und da das Bewusstsein wiederum nichts anderes ist als Existieren, ist das Existieren Sein-zur-Welt als so oder so gehabter. Hier macht nun auch das Bildbewusstsein keine Ausnahme, auch es ist *Welt-Bewusstsein*, das Bild wesentlich nicht eine Weise des *Ich*, für sich zu sein, sondern eine Weise von Welt(-für-das-Bewusstsein) bzw. eine Weise von Bewusstsein–(in Richtung auf)–Welt.

So wird verständlich, dass Sartres ganze Anstrengung in den beiden dieser Thematik gewidmeten Schriften die ist, das Bild nicht als eine Art von *Sache*, sondern als *Weise des Existierens* oder Seins-zur-Welt zu denken. Husserl selbst, räumt Sartre ein, habe diesen Schritt wohl schon getan, aber in seinen Konsequenzen nicht ausgeführt. Die Geschichte der Imagination von Descartes über Leibniz, Berkeley, Hume, Kant, Mill, Taine, Bergson zu den Psychologen des ersten Drittels des 20. Jahrhunderts zieht sich der Sartreschen Kritik mithin zusammen auf das *Proton pseudos*, das Bild isoliert und zu einer Sache gemacht zu haben, deren Realität sich von der Realität »äußerer« Sachen nur dadurch unterscheiden soll, dass sie eben »innerpsychisch« ist, wobei die Psyche zugleich behauptet wird als ein Behälter von Bildern. Husserls Phänomenologie hingegen bringe hier die radikale Wende:

Indem das Bild zu einer intentionalen Struktur wird, geht es aus dem Status eines trägen Bewusstseinsinhalts über in den des einen und selben synthetischen Bewusstseins in Beziehung auf einen transzendenten Gegenstand. Das Bild meines Freundes Pierre ist keine vage Phosphoreszenz, keine Bahnung, die von der Wahrnehmung von Pierre in meinem Bewusstsein hinterlassen wurde: es ist eine organisierte Bewusstseinsform, die, auf ihre Weise, Bezug nimmt auf meinen Freund Pierre, es ist eine der möglichen Weisen, sich auf das wirkliche Wesen Pierre einzustellen. So nimmt das Bewusstsein im Akt der Imagination direkt Bezug auf Pierre und nicht durch die Vermittlung eines Simulakrums, das *in* ihm wäre. Zusammen mit der immanentistischen Metaphysik des Bildes verschwinden auf einen Schlag alle Schwierigkeiten [...] betreffs des Bezugs dieses Simulakrums auf seinen wirklichen Gegenstand und des reinen Denkens auf dies Simulakrum. Dieser ›Pierre im Kleinformat‹, dieser vom Bewusstsein mitgeschleppte Homunculus gehörte nie- mals *dem Bewußtsein* an. Er war ein Gegenstand der materiellen Welt, der

sich unter die psychischen Wesen verirrt hatte. Indem er ihn aus dem Bewusstsein hinauswirft mit der Versicherung, dass es nur einen und denselben Pierre gibt, Gegenstand der Wahrnehmungen wie der Bilder, hat Husserl die psychische Welt von einer schweren Last befreit und nahezu alle Schwierigkeiten niedergeschlagen, die das klassische Problem des Bezugs von Bild und Denken verdunkelten.¹⁹

Jenes *Proton pseudos* mithin, das von Descartes spätestens bis zu den Psychologen des frühen 20. Jahrhunderts die psychologische wie die philosophische Lehre von der Imagination bestimmt, stellt sich logisch dar als ein Schluss, dessen Mitte (als Simulakrum) das Denken bzw. Bewusstsein überhaupt und den Gegenstand verknüpft und auseinanderhält:

Bewusstsein – Simulakrum – Gegenstand.

Genauer erscheint das Simulakrum als Gegenstand *sui generis*, der sich zwischen das Bewusstsein und dessen ursprünglichen Gegenstand schiebt, diesen gleichsam abblendet und dem Bewusstsein den Zugang zur wirklichen Welt, zur Welt-des-Bewusstseins im emphatischen Sinn, also zur *wahren Welt* versperrt. Diese Schranke, gemacht aus dem Stoff der wirklichen Welt, wird aber aus einem Bild (*image*) zu einem Trugbild (*simulacre*) dadurch, dass sie umgekehrt die Welt als aus *ihrem* Stoff gemacht erscheinen lässt, so dass das Bewusstsein allein dadurch, dass es das Bild für eine Art von Gegenstand nimmt, zum *Korrelat einer simulierten Welt* wird.

Damit kommt die kritische Modernität des Sartreschen Gedankens zum Vorschein, denn das Simulakrum ist im Horizont der Imagination offenbar eben dasselbe, was im ökonomischen Horizont der Moderne die *Ware* ist, deren eigentümlichen Fetischcharakter Marx als erster in unübertrefflicher Klarheit herausgestellt hatte.²⁰ »Das Geheimnisvolle der Warenform«, erkannte er, bestehe

einfach darin, daß sie den Menschen die gesellschaftlichen Charaktere ihrer eignen Arbeit als gegenständliche Charaktere der Arbeitsprodukte selbst, als gesellschaftliche Natureigenschaften dieser Dinge zurückspiegelt, daher auch das gesellschaftliche Verhältnis der Produzenten zur Gesamtarbeit als ein

¹⁹ Sartre: *L'imagination* (s. Anm. 12), 147f.

²⁰ K. Marx: *Das Kapital*. I. Bd. In: K. Marx/F. Engels: *Werke*. Berlin 1956 ff. Bd. 23, insbes. Kap. 1.1.4.: »Der Fetischcharakter der Ware und sein Geheimnis«.

außer ihnen existierendes gesellschaftliches Verhältnis von Gegenständen. Durch dies Quidproquo werden die Arbeitsprodukte Waren, sinnlich über- sinnliche oder gesellschaftliche Dinge. [...] Es ist nur das bestimmte gesell- schaftliche Verhältnis der Menschen selbst, welches hier für sie die phantas- magorische Form eines Verhältnisses von Dingen annimmt.²¹

Mit dem Attribut »phantasmagorisch«²² verweist Marx sogleich auf die Analogie zwischen der Imagination und dem Bewusstsein unter der Bestimmung der kapitalistischen Produktionsverhältnisse, nach- dem er das gesellschaftliche Verhältnis vom *natürlichen* Verhältnis

Sehnerv – Licht – Ding

unterschieden hat. »Dagegen«, sagt er,

hat die Warenform und das Wertverhältnis der Arbeitsprodukte, worin sie sich darstellt, mit ihrer physischen Natur und den daraus entstehenden dinglichen Beziehungen absolut nichts zu schaffen. [...] Um daher eine An- analogie zu finden, müssen wir in die Nebelregion der religiösen Welt flüchten. Hier scheinen die Produkte des menschlichen Kopfes mit eignem Leben be- gabte, unter einander und mit den Menschen in Verhältnis stehende selb- ständige Gestalten. So in der Warenwelt die Produkte der menschlichen Hand. Dies nenne ich den Fetischismus, der den Arbeitsprodukten anklebt, sobald sie als Waren produziert werden, und der daher von der Warenpro- duktion unzertrennlich ist.²³

In der »Nebelregion der religiösen Welt« *scheinen* »die Produkte des menschlichen Kopfes [...] selbständige Gestalten« zu sein – soweit die Lehre Feuerbachs, und nun ihre Marxsche Übersetzung: »So in der Warenwelt die Produkte der menschlichen Hand.« Im geschichtlichen Ort Nietzsches sind diese Produkte abermals übersetzt, in eine Welt des Schaffens, in der nun »mit der wahren Welt [...] auch die schein-

²¹ Ebd. 86.

²² Der *Larousse étymologique* erläutert: »fantasmagorie fin XVIIIe s., ›appliqué à la lanterne magique‹, [...]. fantasmagorique 1798.« Der *Laterna magica* kommt eine Schlüsselrolle in der Proustschen Poetik zu, die Sartre konsequenterweise von Anfang an ebenso befriedet wie die Freudsche Psychoanalyse.

²³ Marx: *Das Kapital*. I. Bd. (s. Anm. 20), 86f.

bare abgeschafft« ist.²⁴ Deren in der Wirklichkeit – nicht im Nietzscheschen Gedanken selbst – uferlos fortströmende Bilderflut wird kanalisiert von der Husserlschen Substrukturierung des »Bewusstseinsstroms« durch die Konstitutionsleistungen des intentionalen Bewusstseins und seines transzendentalen Ich – und abermals bleibt eine korrelative Theorie der Imagination als solcher ein Desiderat. Ersichtlicherweise verhält sich Sartre in diesem Punkt zu Husserl wie vormals Marx zu Feuerbach. Hatte Marx nämlich die Kritik des Bilds aus der »Konversation des Menschen mit dem Menschen« in die ökonomischen Verhältnisse übersetzt, übersetzt Sartre die intentionale Konzeption des Bilds, ihre kritische Potenz entdeckend, aus der transzendentalen Phänomenologie in den Horizont der psychologisch-literarisch deskribierbaren Lebenswelt.

Die Parallelen springt in die Augen: Die Warenform spiegelt »den Menschen die gesellschaftlichen Charaktere ihrer eignen Arbeit als gegenständliche Charaktere der Arbeitsprodukte selbst« zurück – das Simulakrum spiegelt dem Bewusstsein den Aktcharakter der Bildkonstitution als gegenständlichen Charakter des Bilds selbst zurück. Wie nun die Marxsche Grundoperation darin besteht, die scheinbaren Natur-eigenschaften der Dinge zu denken als Charaktere der menschlichen Arbeit, den Trug-Schluss

Arbeit – Natureigenschaft – Produkt

aufzulösen in die Funktion

Arbeitsform(Produkt),

besteht Sartres Grundoperation darin, den imaginären Schluss

Bewusstsein – Simulakrum – Gegenstand

aufzulösen in die Funktion

²⁴ F. Nietzsche: *Götzen-Dämmerung*. Wie die »wahre Welt« endlich zur Fabel wurde. In: Nietzsche: *Werke*. Kritische Gesamtausgabe. Hrsg. von G. Colli und M. Montinari, Band VI–3, Berlin 1969, 75.

Bildbewusstsein(Gegenstand)

und so das intentionale Subjekt-Objekt-Verhältnis als die wahre Struktur der Lebenswelt gegen den Schein ihrer Natürlichkeit zu erweisen. Beide denken an gegen den Schein geschichtlicher Kontinuität von der frühen Neuzeit zur Gegenwart, und beide denken damit zugleich gegen sich selber. Denn wie Marx zunächst eine Kontinuität der kapitalistischen Produktionsweise seit der Auflösung der mittelalterlichen Feudalstrukturen voraussetzt, so Sartre eine Kontinuität der imaginären Natürlichkeit der Imagination. Aber Marx' Analyse der maschinellen Produktion deckt eine epochale Differenz zwischen dem alten manufakturiellen und dem gegenwärtigen industriellen Kapitalismus auf, und Sartre beobachtet jedenfalls genau, dass es – nach den »großen metaphysischen Systemen«²⁵ – die Romantik war, der das »Problem des Bildes eine veritable Erneuerung hätte [...] verdanken können«.²⁶

Was dem als Phänomenologe ungeschichtlich denkenden Sartre anders als Marx allerdings entgehen musste, war die geschichtliche Differenz im Begriff des Bilds selbst. Verständlich wird das dadurch, dass die zeitgenössische Psychologie (die Psychoanalyse ausgenommen, die der Phänomenologe aber *a limine* als blanken Naturalismus verabschiedet) gerade wie zu Marx' Zeiten die Nationalökonomie eine entschieden »metaphysische«, also sekundär-metaphysische, d.h. den Schein geschichtlicher Kontinuität befestigende Statur hat. So können beide Denker die epistemische Verfassung ihrer Gegenwart als befangen in einer Schein-Natürlichkeit – und damit logisch gesprochen im Schein der alten (»aristotelischen«) Logik der Copula – voraussetzen, wie sie sich eben in den beiden Schlüssen

Arbeit – Natureigenschaft – Produkt
Bewusstsein – Simulakrum – Gegenstand

darstellt. Jedesmal hat die Mitte des Schlusses

S–M–P

dinglichen Charakter, der sich näher besehen als *Verdinglichung* he-

²⁵ J. P. Sartre: *L'imagination* (s. Anm. 12), Kap. I.

²⁶ Ebd. 21.

rausstellt. Das betrifft dann aber, als geschichtliches Dispositiv, nicht nur die Semantik, sondern auch die Syntax dieser Schlüsse: Sie sind in Wahrheit keine Schlüsse mehr, sondern selber schon, allerdings larvierte, d. h. »verkehrte« *Funktionen*. Wie in Freges Logik Copula und Prädikat zur Funktion konkreszieren und das auf diese Weise von seinem Sein (der Copula) isolierte Subjekt als Argument freisetzen, übernehmen Natureigenschaft-Produkt bzw. Simulakrum-Gegenstand die funktionale Herrschaft und werden von der menschlichen Arbeit bzw. vom Bewußtsein als ihren Argumenten »gesättigt«:

Produkt(Produktion) / Gegenstand(Bewusstsein).

Und die Kritik dieser Verdinglichung besteht jedesmal darin, die Copula als Schein auf ihre Wahrheit als menschliche bzw. Bewusstseins-Tätigkeit durchsichtig zu machen und so an das vormals isolierte Subjekt zurückzubinden. Dadurch kehrt sich die Funktion um und zeigt sich in ihrer gesellschaftlichen bzw. psychologischen Wahrheit:

Produktion(Produkt) / Bewusstsein(Gegenstand)

– das Wesen des Menschen bzw. des (dezentrierten) Bewusstseins ist die Wahrheit (der »Begriff«) der Welt (der Produkte und Gegenstände) und nicht umgekehrt.

So ist aber die innere Bewegung der Moderne beschaffen, die nicht dies oder das ist, so dass man, wie ein naives Denken tut, säuberlich (und weil säuberlich auch moralisch) Moderne und Anti-Moderne scheiden könnte, sondern sie ist immer, wie Kaehlers Analysen sehr konkret zeigen, dies *und* das, eine beständige *metanoia* und *metabolē* oder permanente Revolution, was Feuerbach noch glaubte ein für alle-mal erledigen zu können:

Wir dürfen nur immer das *Prädikat* zum *Subjekt* und so als *Subjekt* zum *Objekt* und *Prinzip* machen – also die spekulative Philosophie nur *umkehren*, so haben wir die unverhüllte, die pure, blanke Wahrheit.²⁷

Was ist nun mit der Umkehrung der Einbildungskraft aus einem *Modus* von Anwesenheit (des Bildes) in einen *Modus von Abwesenheit*

²⁷ L. Feuerbach: *Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie*. In: *Gesammelte Werke*. Hrsg. von W. Schuffenhauer. Berlin 1967 ff., Bd. 9, 244.

(des »Eingebildeten«) – und so, wie die weiteren Entwicklungen zeigen, in den primären Modus von Bewusstsein (Sprache) überhaupt geleistet?

Von Anfang an fragt die Philosophie nach der Gegenwart, nach dem Verhältnis des Menschen zur Zeit, das sich für ein erstes Verständnis in die berühmten drei oder vier Kantschen Fragen auffalten lässt: Was kann ich wissen? Was soll ich tun? Was darf ich hoffen? Was ist der Mensch? Der wesentliche Bezug auf Vergangenheit (Wissen = *eidēnai*: Gesehenhaben) und Zukunft (Hoffen) zeigt bereits, dass Gegenwart (Tun) zu denken ist als Anwesenheit-Abwesenheit, im klassischen Denken von den Vorsokratikern bis zum deutschen Idealismus, nochmals mit Kant gesprochen, als »Synthesis a priori« von Abwesenheit und Anwesenheit unter dem Primat von Anwesenheit (»Anschauung«). Der (industriellen) Moderne war diese Synthesis (unter dem Namen der reinen oder spekulativen Vernunft) ebenso abhanden gekommen wie der Primat der Anschauung. Hinfort steht das In-einander von Anwesenheit und Abwesenheit vielmehr unter dem Primat der Abwesenheit, aber das Denken des 19. Jahrhunderts bleibt insofern noch ein Denken von Anwesenheit, als es die Welt aus deren Naherwartung entwirft (die »Utopien« – und auch Schopenhauers Nirvana, Feuerbachs Konversation des Menschen mit dem Menschen und Kierkegaards religiöses Stadium sind solche Utopien, nicht nur Marx' kommunistische Gesellschaft, Wagners Weltherrschaft des deutschen Geistes und Nietzsches tragisches Zeitalter). Aber noch Husserls radikal verzeitlichtes intentionales Bewusstsein konstituiert sich aus dem quasi-angeschauten, in Wahrheit postulierten »Ursprung« einer »lebendigen Gegenwart«, die Husserl mit dem traditionellen Namen des transzentalen Ego belegt, und auch noch Heidegger hält gegen die Unanschaulichkeit des »rechnenden Denkens« an der nicht-unmöglichen Anschaulichkeit des Gevierts, Adorno gegen die »verwaltete Welt« an der wie immer gebrochenen Anschaulichkeit des authentischen Kunstwerks fest.

Der alte Vorwurf der modernen Denker gegen ihre nicht minder modernen Vorgänger, sie seien »noch« Metaphysiker gewesen, erklärt sich daraus, dass sie bei ihnen immer noch einen Rest Anwesenheit als Constituens des Gedankens entdecken, und es ist Sartre, dem das Verdienst zukommt, zum ersten Mal in der Geschichte des modernen Denkens radikal von der Abwesenheit her gedacht zu haben: Sartre ist der Denker der Abwesenheit *kat' exochēn*, der Abwesenheit der Dinge der

Welt bei einander (Kontingenz), der Wirklichkeit und der Möglichkeit bei einander, der Welt und des Bewusstseins bei einander (Ansich und Fürsich), der Abwesenheit endlich des Bewusstsein bei sich selber (es ist nicht, was es ist, und es ist, was es nicht ist). Das ist gemeint mit der *Freiheit*, zu der wir »verurteilt« sind.

Diese Entdeckung des Nichts an der Stelle des alten Ich erscheint bei Sartre ihrer Unmittelbarkeit wegen allerdings noch als Entzug, die ontische Wirklichkeit der Abwesenheit ist der *Mangel*, und da in alter Tradition das Subjekt, das den Mangel (über)kompensiert, der Heros ist, ist das existentialistische Bewusstsein *das heroische Bewusstsein*, seiner Nichtigkeit wegen freilich ein heroisches Bewusstsein *ohne Heros* (das alltägliche Bewusstsein des Zweiten Weltkriegs und der Nachkriegszeit). Es ist darum auch, Sarte sagt es im Rückblick auf (den immer mit Kojèves Analysen von Herrschaft und Knechtschaft gelesenen) Hegel selbst, ein »unglückliches Bewusstsein«, das im (Blick des) andern, der es zu einem Anwesenden macht, notwendig den Feind sehen muss (»Die Hölle – das sind die andern«), und das es bestenfalls zur Zweckgemeinschaft oder (Klein-)Gruppe bringt, wo die »Situati-on« die ist, mit einem allgemeineren Mangel fertig zu werden.

Aber diese Radikalität, das intentionale Verhältnis von Bewusstsein und Welt als Abwesenheit überhaupt und so als *die Abwesenheit des Zentrums* zu denken, war die geschichtliche Bedingung der Möglichkeit der Transformation der industriellen Moderne in die mediale Moderne – strukturell ist notwendig schon Sartres »präreflexives *Cogito*« ein *Medium*. Anwesenheit ist nämlich die Abwesenheit von Zeichen, und so ist denn die Abwesenheit, insofern nicht Nichts ist, das Feld der Zeichen, freilich der Zeichen von Zeichen von Zeichen und so der Spuren von Spuren von Spuren, und in dieser Fülle – der Abwesenheit der Abwesenheit von Zeichen – hat sein Unglück vom (damit »strukturalistischen«) Bewusstsein abgelassen, dem sich in verwandelter Gestalt Hegels Einsicht neu bewährt, »daß es Nichts gibt, [...] was nicht ebenso die Unmittelbarkeit enthält, als die Vermittlung«.²⁸

Kein Wunder, dass Strukturalismus wie Poststrukturalismus mit dem Denker der Abwesenheit als Mangel nichts zu tun haben wollten,

²⁸ G. W. F. Hegel: *Wissenschaft der Logik*, »Womit muß der Anfang der Wissenschaft gemacht werden?« (Hegel: *Gesammelte Werke*. In Verbindung mit der Deutschen Forschungs-Gemeinschaft hrsg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften. Bd. 21. Hrsg. von F. Hogemann und W. Jaeschke. Düsseldorf 1985, 54).

aber wir taumeln auch nicht länger benommen durchs bunte Zeichenfeld und können dem Bruder Pförtner unsre Reverenz erweisen: Wir wissen, was wir am dezentrierten Subjekt haben.

Das Selbst und der Andere –

Levinas im Kontext der frühen Phänomenologie¹

Hans Rainer Sepp (Prag)

I.

Phänomenologie verstand sich nie als ein Vorgehen, das sein Ziel nur in der Entfaltung einer Theorie des Theoretischen erblickte. Eine Theorie des Praktischen zu entwickeln, war von Anbeginn für das Unternehmen der Phänomenologie ebenso bestimmend, ja stellte vielleicht das eigentlich leitende Vorhaben dar. Edmund Husserl widmete bereits seine Antrittsvorlesung an der Universität Halle dem Thema ›Ethik und Metaphysik‹ und benannte damit das, worauf er früh schon hinauswollte. Fragen zur Freiheit des Willens, zu Axiologie und Praktik begleiteten sein Philosophieren von diesem Zeitpunkt an. Nahezu überflüssig ist es zu erwähnen, dass auch für Max Scheler Fragen zur Ethik und Alterität im Vordergrund standen, als er seine ersten großen Werke vorlegte. Der Erste Weltkrieg und die unmittelbare Nachkriegszeit verschärften diese Tendenz; immer deutlicher trat hervor, dass für die Phänomenologie die Theorie selbst in eine Revolution der Praxis zu münden habe. So war Husserl bekanntlich der Auffassung, dass die Ausbildung einer Philosophie als einer strengen Wissenschaft unter der Direktive der transzendentalen Phänomenologie nicht nur zu einer Neuordnung des Gesamtgefüges der Wissenschaft, sondern über diese zu einer Neugestaltung des menschlichen Lebens in der Welt zu führen habe. Mit dieser Abzielung unterscheidet er sich in keiner Weise von den Grundintentionen Schelers und Martin Heideggers, die, wenngleich durchaus unterschiedlich in den Ansätzen, so doch beide eine Intensivierung der Echtheit des Lebensvollzugs forderten. Allen drei

¹ Die vorliegende Publikation ist im Rahmen des Forschungsvorhabens *Antropologie komunikace a lidské adaptace* entstanden, das an der Humanwissenschaftlichen Fakultät der Karls-Universität Prag durchgeführt wird (FHS UK, MSM 0021620843).

geht es darum, menschliche Existenz aus der Umklammerung einer Lebenshaltung zu befreien, die sich in einer Verabsolutierung des Weltzugangs, den moderne Wissenschaft und Technik ermöglichten, etabliert hatte. Denn alle drei hatten erkannt, dass die faktische Entwicklung der Wissenschaft sich nicht damit zufrieden gab, ein jeweils bestimmtes Feld der Wirklichkeit mit theoretischen Mitteln zu erschließen, sondern mit ihrem begrenzten Blick auf das Wirkliche längst die konkrete Praxis ergriffen und diese gleichsam unter der Hand, im Wildwuchs, *›revolutioniert‹* hatte. So überrascht es keinesfalls, dass Emmanuel Levinas, Schüler bei Husserl und Heidegger während der zwanziger Jahre, sein phänomenologisches Philosophieren der Direktive unterstellte, dass die Erste Philosophie Ethik zu sein habe.

Worum geht es bei den frühen Versuchen von Husserl, Scheler und Heidegger, den menschlichen Lebensvollzug *authentischer* werden zu lassen? Lässt sich ein strukturelles Profil aufzeigen, in dem die Gemeinsamkeiten und Unterschiede, die ihre Positionen in Bezug auf diese Absicht aufweisen, deutlich hervortreten, und zwar so, dass sich ihnen auch der Ansatz von Levinas hinzufügen ließe? Husserl, Scheler und Heidegger setzen damit an, dass menschliche Existenz in ihrem *›normalen‹*, d. h. zunächst ungebrochenen, in ihrer Umwelt verankerten Sein, pervertiert ist. Aller Anfang, alle *›Normalität‹*, ist also per se Perversion, und die Aufgabe lautet, Existenz aus diesem Zustand herauszulösen. Der pervertierte Status betrifft die Relation des Selbst zu seinen Anderen: Im Status der *›Normalität‹* ist das *›Selbst‹* schon auf den Anderen verwiesen, was zur Folge hat, dass es sowenig bei sich selbst wie bei Anderen ist. Es verdeckt sich selbst und die Anderen in ihrer Andersheit, es nivelliert. Eine grundlegende Weise solcher Nivellierung ist für Husserl, Scheler und Heidegger die Objektivierung: Das subjektive Korrelat einer Objektivierung ist weder das Selbst noch der Andere, sondern im wahrsten Sinn des Wortes das *›durchschnittliche‹* Selbst: weder – noch. Als ein solches *›Nichts‹* ist dieses Selbst unmöglich: Sein Standpunkt ist ein Drittes, das es streng genommen nicht gibt, sondern das Produkt einer imaginativen Setzung ist, die den Durchschnitt von Selbst – Anderer faktisch sein lässt.

Während Husserl, Scheler und Heidegger Normalität als ein solches Sein-beim-Anderen ansetzen, welches das Selbst schon übersprungen hat, also eine *Verschmelzung* an den Anfang stellen, vertritt Levinas die These, dass das Erstliche die *Trennung* ist: der Egoismus des Lebens. Zwar haben Husserl, Scheler und Heidegger ebenfalls den Ego-

ismus beschrieben, doch so, dass dieser gerade dadurch bestimmt ist, sich von vornherein im Anderen einzunisten. Damit haben sie eine wesentliche Dimension übersprungen. Der entscheidende Punkt ist also, dass Egoismus Trennung ist. Im Folgenden soll genauer betrachtet werden, wie das Verhältnis von Selbst und Anderem bei Husserl, Scheler und Heidegger angelegt ist und was Levinas dagegen setzt.

II. Husserl – Scheler – Heidegger

Zunächst wird darzulegen sein, wie Husserl, Scheler und Heidegger den Egoismus bestimmen, also dasjenige Selbst, das sich an die Welt verloren hat (1.). Im Anschluss daran werden die Strategien fixiert, durch welche dieser Egoismus aufgelöst werden soll, und es wird zu zeigen sein, wie das von seinem Egoismus befreite Selbst jeweils gefasst wird (2.). Bei alldem geht es darum, die Grundlinien der jeweiligen Ansätze, ihre Struktur, herauszupräparieren, um sie so einem Vergleichsprofil zuordnen zu können.

1. *Egoismus als Bindung*

1.1. *Husserl*. Das verweltlichte und darin verleiblichte transzendentale Selbst ist für Husserl »Nullpunkt«, Nullpunkt für alle »Orientierungen«.² Damit ist ein Zweifaches ausgedrückt: Es ist ein absolutes Hier, besitzt in und mit seiner Leiblichkeit eine nicht hintergehbare Verankerung. Zugleich verbleibt es nicht nur in diesem Stand, sondern ist von da aus gerichtet: Für die sich an die Welt verlierende Einstellung bei Husserl ist es charakteristisch, dass der Lebensvollzug der »natürlichen Einstellung« ein spezifisches Transzendifieren darstellt. Natürlich eingestellt ist das Selbst gerade nicht (nur) auf das bezogen, was ihm wirklich, anschaulich, gegeben ist, sondern ist auf solches ausgerichtet, das gegenüber dem evidenten Selbst-Da ein Noch-Nicht darstellt. Im Fall des äußeren Erlebens wäre das anschaulich Gegebene die sinn-erfüllte, evidente Präsentation; da aber immer nur je ein Aspekt des

² E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Zweites Buch (*Husserliana*, Bd. IV). Hrsg. von M. Biemel. Den Haag 1952, 158.

Wirklichen erfüllt ist, verweist jede Erfüllung auf noch Unerfülltes. Jede Erfüllung besitzt Horizonte, welche die offenen Bereiche des An-schaulichen zwar sinnhaft, aber leerintentional, d. h. »leer« in Bezug auf Erfülltheit, vorzeichnen. Das Geflecht dieser Horizontverweisun-gen webt das Netz, in dem sich das Selbst in der Welt halten kann – und sich an Welt verliert. Das Netz ist diejenige Dimension, die das System von Intention und Erfüllung trägt. Es ist aufgespannt aufgrund des Interesses, mit dem sich das Selbst eine zweite Verankerung gibt: in der Tendenz auf die Objekte seines Begehrens, bei diesen zu sein und mit ihnen bei der Welt.

Sich an die Welt verlieren bedeutet dann: Das Subjekt überspringt, dass es immer nur je ein Stück Welt wirklich gegeben hat, alles Übrige ist für es, ohne dass es dies ausdrücklich bemerkt, nur Prätention, ein ungedeckter Scheck. Das Selbst verfängt sich aber nicht nur im Geflecht der Horizontbezüge. Diese Bezüge selbst schießen zu sinn-haften Einheiten, genannt »Gegenstände«, zusammen. Diese Einheiten sind ebenfalls Sinnüberschüsse, deren Einheitsbildung, »Konstitu-tion«, von den in den erfüllten Ansichten gründenden Horizontverläu-fen motiviert ist. Da es aber diese Einheiten qua Gegenstände sind, worauf das praktische (und auch theoretische) Leben in der Welt ge-meinhin ausgerichtet, »verschossen« ist, wird nicht nur der gesamte, als solcher hier lediglich fungierende Gegenstandsbezug, jene Bedingung der Möglichkeit von Gegenstandssein überhaupt, übersprungen; sofern natürliches Weltleben sich nur bei den Produkten der Gegen-standskonstitution aufhält, werden diese, für sich bloße endkonstitu-ierte Sinneinheiten, zum eigentlichen Anhalt und auf diese Weise sub-stantialisiert. Dies widerfährt jedoch nicht nur den Gegenständen in der Welt, sondern dieser selbst: Welt selbst avanciert zu einem über-großen Gegenstand, einem Behälter oder einem realiter tragenden Grund, wohingegen sie, transzentalphänomenologisch gesehen, nur der Inbegriff der Horizontverweisungen selbst ist: das verknüpfen-de Band, das alle Horizontbezüge zu- und ineinander fügt und als »To-talhorizont« das Hinausmeinenkönnen selbst und als solches ist.

Damit Welt zu der in lebensweltlichen wie auch wissenschaftli-chen Bezügen *objektiven* Welt, der Welt für jedermann, wird, bedarf es eines bestimmten ursprünglichen Kontakts zum Anderen, und zwar eines Kontakts, der sich in dieser Ursprünglichkeit als Verschmelzung des Selbst mit dem Anderen erweist. Husserl analysiert dies ausgehend von der »primordialen« Leiblichkeit, derjenigen, für die noch nicht der

Sinn ›anderer Mensch‹ konstituiert ist.³ Die Identifikation des Selbst mit dem Anderen verläuft in drei Stufen: 1. Ich in meiner primordialen Leiblichkeit nehme den Körper eines ›Anderen‹ als einen solchen wahr, der im Prinzip die gleichen Vermögen besitzt wie mein Leib, so wie dieser mir von meinen leiblichen Vermögen her vertraut ist: Ich versetze mich also in den ›Anderen‹, als ob ich an seiner Stelle wäre. 2. Da ich aber zugleich im Hier meiner leiblichen Verortung, meines Nullpunkts, verbleibe, also nicht wirklich ›aus meiner Haut fahren‹ und zu einem Anderen werden kann, apperzipiere ich seinen Leib weiterhin als einen Körper, aber als einen besonderen Körper, als ›Leibkörper‹. 3. Dieses Mischwesen, das der Andere nun für mich ist, weder Fisch noch Fleisch, übertrage ich auf mich selbst, da ich den Anderen als meinesgleichen erfahren habe. Auf diese Weise bildet sich ein ›Durchschnitt‹ zwischen Selbst und Anderem, ein Durchschnitt, der weder mein Selbst noch der Andere ist. In wechselseitiger Konstitution konfiguriert sich so eine dritte Subjektivität, die weder die meine noch die deine, sondern gegenüber leiblichen Verortungen eigentlich ortlos ist: eine Inter-Subjektivität, die sich selbst als objektive mit dem Korrelat einer objektiven Welt apperzipiert.

In lebensweltlicher Einstellung ist das volle Korrelat zur objektiven Welt mein interessiertes (inter-)subjektives Ego-Selbst, denn obgleich die objektive Intersubjektivität mein Selbst überlagert, bleibt dieses in sich, was es ist: gebunden an den absoluten Ort, den mein Leib ihm zuweist. Daraus resultiert eine unheilvolle Mischung: verankert zu sein im Selbst und zugleich aus ihm vertrieben und angewiesen zu sein an einen Durchschnitt, der wie ›die‹ Welt selbst das Produkt einer Konstitutionsleistung der Subjektivität ist. Die Grundintention der europäischen Philosophie ist es, dieses Konglomerat zu durchhellen und seine automatische Wirkung aufzulösen; doch indem sie, so Husserls Vorwurf, nicht radikal dort ansetzte, wo dieses Problem entstand: in der leibverankerten transzendentalen Subjektivität, verstrickte sie sich selbst in diese Vermischung, und anstatt sie zu beseitigen, intensivierte sie sie noch.

1.2. *Scheler*. Die Auffassung, dass Egoität und Transzendenz einander nicht widersprechen, sondern in einem Wechselverhältnis stehen, fin-

³ Vgl. hierzu die V. Meditation in E. Husserl: *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge (Husserliana, Bd. I)*. Hrsg. von St. Strasser. Den Haag 1954.

det sich auch bei Scheler. Für ihn ist das Erleben im Status der natürlichen Einstellung oder, wie es bei ihm heißt, der »natürlichen Weltanschauung« jedoch nicht nur egogebunden, sondern überdies egoistisch, sofern das Selbst als Ego die Art und Weise seines Ausgriffs auf Welt dominiert. Da das Faktum dieses Dominierens der natürlichen Weltanschauung selbst verdeckt bleibt, liegt deren hervorstechendes Merkmal darin, dass sie einer Illusion verhaftet ist. Diese existenzielle Illusion, die das grundlegende Verhältnis des Egos zur Welt betrifft, bezeichnet Scheler als »Egozentrismus« und »Anthropozentrismus«. Ist das Subjekt der natürlichen Weltanschauung stets umweltlich orientiert, besagt Egozentrismus »die Illusion, die eigene ›Umwelt‹ für die ›Welt‹ selber zu halten, d. h. die illusionäre Gegebenheit der eigenen Umwelt als ›die Welt‹.⁴ Damit ist nicht gemeint, dass ich Sinngehalte der eigenen Weltanschauung vorziehe, sondern mein Erleben, für das diese Inhalte je Gültigkeit haben, privilegiere: Die Orientierung des solcherart welterfahrenden Lebens verläuft von diesem aus auf es selbst zurück. Die Rede vom Egozentrismus natürlicher Weltanschauung bezeichnet somit das Faktum, dass das Ego der natürlichen Weltanschauung Welt auf sich bezieht. Zwar meint Scheler mit Betonung *der Welt* nicht wie Husserl den Fluchtpunkt aller Horizontverweisungen, der als eine einheitliche Entität konstituiert wird, sondern die Tatsache, dass das, was sich nur einem je bestimmten Weltzugang verdankt, vor dem Hintergrund einer egozentrischen Grundhaltung unausdrücklich für das Ganze genommen wird; beiden Ansätzen gemeinsam ist aber die Auffassung, dass die Art und Weise, wie ein Ego-Selbst transzendiert, auf dieses relativ ist.

Für Scheler ist jedoch nicht nur die Weise, wie natürliche Weltanschauung Welt »hat«, relativ auf ihr (für das Ganze gesetztes) Umweltsein; dieses selbst ist seinerseits relativ auf die »biologische Sonderorganisation des Menschen«,⁵ auf den Menschen als ›Lebewesen‹, und dies mache den Anthropozentrismus der natürlichen Weltanschauung aus. Dieses Relativsein drückt sich darin aus, dass die Subjekte natürlicher Weltanschauung der Welt nur den Sinn entnehmen, der für ihre besondere Organisation zweckmäßig, für die »dringlichst-

⁴ M. Scheler: *Wesen und Formen der Sympathie* (Gesammelte Werke, Bd. 7). Hrsg. von M. S. Frings. Bern/München 1973, 69.

⁵ M. Scheler: *Vom Ewigen im Menschen* (Gesammelte Werke, Bd. 5). Hrsg. von Maria Scheler. Bern/München 1954, 88.

ten Lebensbedürfnisse« bedeutsam ist, wie Scheler in seiner Biologie-Vorlesung von 1908/1909 hervorhebt.⁶ Scheler deutet bereits in dieser frühen Vorlesung an, wie der in natürlicher Welthaltung bestehende (und später von Heidegger benannte) Verweisungszusammenhang des Um-zu erfasst werden könnte. Die Bedeutsamkeit der Weltinhalte richtet sich nach ihrer Zweckmäßigkeit: Das Interesse zielt auf sie nur in der Absicht, *um* sie sich dienstbar zu machen; und da sich in diesem Um-zu die Struktur des korrelativen subjektiven Ausgriffs bekundet, ist die Um-zu-Verweisung letztlich zurückbezogen auf das Sein des Subjekts natürlicher Weltanschauung, wie dieses sich umgekehrt in der Art seiner Verweisungsstruktur bekundet. Anthropozentrik dieser Art schließt Egozentrik mit ein: Denn besteht letztere darin, dass natürliche Weltanschauung ihr Umweltsein mit Welt selbst in eins setzt, und ist dieses Umweltsein relativ auf die Sonderorganisation des Menschen, dann erhält Welt überhaupt den Sinn von menschlicher Welt. Da aber Umweltbezogenheit die triebmäßig gesteuerte Um-zu-Struktur in ihren Dienst stellt, käme es umgekehrt ohne die natürliche Zentralstellung des Egos, welche Welt mit dessen Umwelt identifiziert, nicht zu einer Anthropologisierung des Welthaften.

Der Mensch in natürlicher Welthaltung versteht sich primär aus Anderem, als er selbst ist, ohne dass dies ihm, der in seine egoistische Grundstruktur verstrickt ist, auffällig würde. So lebe in ihm, wie Scheler bemerkt, die Tendenz, die Formen von Raum und Zeit sowie Kausalstrukturen auf seelische Mannigfaltigkeiten zu übertragen;⁷ auch die »Gewalt der sprachlichen Tradition« lasse in der eigenen Psyche zunächst nicht »die Erlebnisphänomene selbst« erblicken, sondern vielmehr »die Deutungen dieser durch die sprachliche Tradition der Gemeinschaft«.⁸ Die Tendenz, Strukturen und Daten der Außensphäre auf die Innensphäre zu übertragen, steht keineswegs in Widerspruch zu dem Befund, natürliche Welthaltung sei durch den Grundzug des Egozentrismus charakterisiert. Beide Aussagen sind miteinander zu vereinbaren, ja sie stehen sogar in einem Abhängigkeitsverhältnis zueinander. Die mit Anthropozentrik stets eng verbundene Egozentrik

⁶ M. Scheler: *Schriften aus dem Nachlaß*, Bd. V: *Varia I (Gesammelte Werke, Bd. 14)*. Hrsg. von M. S. Frings. Bonn 1993, 293 f.

⁷ Vgl. M. Scheler: *Vom Umsturz der Werte (Gesammelte Werke, Bd. 3)*. Hrsg. von Maria Scheler. Bern/München 1955, 267 ff.

⁸ Ebd. 283 f.

natürlicher Welthaltung erweist sich auch hier als Bedingung dafür, dass sich natürliches Weltleben zunächst nicht aus sich selbst und nicht in Bezug auf sich selbst versteht. Denn nur das Bestehen einer egozentrischen Grundtendenz vermag plausibel zu machen, wie Weltleben überhaupt dazu gelangt, Außendaten in sich zu integrieren. Es muss, zum einen, vorweg eine Bezugsdimension bestehen, die die Richtung des Bezogenwerdens vorgibt; und diese Dimension muss, zum zweiten, eine identifizierende Kraft besitzen, Anderes nicht nur an sich zu ziehen, sondern auf das Eigene zu übertragen, ja damit das Eigene überhaupt erst mit Gehalten zu besetzen. Der Egozentrismus natürlicher Welthaltung käme als fundamentale Struktur diese spezifische Dimension zu, die Dimension nur ist vermöge einer Fremddaten vereinnahmenden (anziehenden und identifizierenden) Bewegungsrichtung. Erst der egozentrische Grundzug macht deutlich, warum hier nicht der Versuch unternommen wird, das Übertragene als das aufzunehmen, was es in sich selbst ist, und in dem zu erfassen, worin es seinen ursprünglichen Ort besitzt; und die Annahme und Vereinnahmung von Fremddaten bestärkt wiederum die egozentrische Tendenz: Die durch sie erst ermöglichte Leistung der Annahme und Vereinnahmung bekräftigt ihre Illusion, den eigenen Umkreis für das Ganze zu halten bzw. die selbst gesetzte Bestimmung des Anderen für dessen tatsächliche.

1.3. *Heidegger*. Wie Husserls Begriff des leiblichen Nullpunkts und Schelers Betonung einer Zentrierung im Ego beinhaltet auch Heideggers Terminus der Jemeinigkeit den zweifachen Sinn eines nicht tauschbaren und nicht hintergehbaren Moments des Selbst, und wie Husserl und Scheler verknüpft auch Heidegger dieses Moment mit dem Befund einer transzendorierenden, einer Öffnungsbewegung, welche Seiendes in einer Welt entdeckt: Einem jeweiligen Dasein eröffnet sich Welt in der Bedeutsamkeit des Umgang mit dem Seienden, um dem es diesem Dasein zu tun ist. Auch für Heidegger entdeckt somit Dasein Welt von seiner jeweiligen Umweltlichkeit her. Während aber für Scheler die Bedeutsamkeit in der Triebstruktur des Menschen gründet, entnimmt Heidegger sie dem Verstehenszusammenhang einer Zeugwelt, in die, sie besorgend, das Dasein als das sorgende sich verliert.

Ähnlich wie Husserl und Scheler bestimmt auch Heidegger die Dimension weltlichen Verhaltens, die »Räumlichkeit des Daseins«, als eine solche, die sich »zunächst und zumeist« in einem Status des »Ver-

fallens« befindet; dieses Fallen besagt, dass das Dasein im Besetzen seiner Räumlichkeit immer schon vorweg bei dem von ihm zu besorgenden Seienden ist. Was bei Husserl das Verschossensein in Gegenstände und bei Scheler der Egozentrismus ist, der keine Differenz zwischen Anderem und Eigenem zulässt, der zunächst in Anderem haust und darin sein Selbst preisgegeben hat, wird bei Heidegger zu einem Dasein, das sich von dem her versteht, was es besorgt. Weil es dem Dasein jeweils um etwas geht, ist es je ein sich (um sich) sorgendes Dasein, als dieses aber zugleich ein solches, das im Umgang mit den Dingen seines Besorgens zugleich *nicht* dieses selbst ist, da es sich aus dem versteht, was es besorgt: Es ist nur insofern je meines, als es »zunächst und zumeist *nicht es selbst ist*«.⁹

Wenngleich Heidegger das Hier nicht wie Husserl leiblich charakterisiert, ist die Struktur eine sehr ähnliche, sofern Heidegger das »Ich-hier« als das »In-Sein aus dem Dort der zuhandenen Welt« bestimmt.¹⁰ Doch ein Unterschied besteht: Bei Heidegger ist zwar eine Verschmelzung von Hier und Dort zum Ausdruck gebracht; diese Verschmelzung resultiert jedoch nicht aus dem Kontakt mit dem Anderen, sondern ist ein Strukturmoment des jeweiligen Daseins selbst. Das hat zur Folge, dass für Heidegger die Nivellierung zumindest nicht expressis verbis über einen Kontakt mit dem Anderen zustande kommt, wie dies bei Husserl und bei Scheler der Fall ist. Obgleich ein jedes Dasein sozusagen seine je eigene Perspektive hat, wie es jeweils besorgend existiert, kommt alles Dasein darin überein, dass es, zunächst und zumeist, auf dieselbe, stets Seiendes besorgende Art und Weise auf Welt bezogen ist. Die Nivellierung besteht hier folglich schon darin, dass Dasein sich auf das Seiende, das es besorgt, entwirft und von ihm her versteht. Erst diese Nivellierung führt dazu, dass die Anderen diejenigen sind, »von denen man selbst sich zumeist *nicht* unterscheidet«,¹¹ und dass das jeweilige Dasein in ihrer »*Botmäßigkeit*« steht.¹² Das Wer dieses nivellierten Daseins, das »Man«, ist nicht ein Gegensatz zum Selbst, sondern eine Modifikation, eine bestimmte Weise, das Selbst zu sein: im Modus des »Man-selbst«. Wenn Heidegger betont, dass dieses Man-

⁹ M. Heidegger: *Sein und Zeit* (Gesamtausgabe, Bd. 2). Hrsg. von F.-W. von Herrmann. Frankfurt a. M. 1977, 155.

¹⁰ Ebd. 159.

¹¹ Ebd. 158.

¹² Ebd. 168.

selbst den Verweisungszusammenhang der Bedeutsamkeit »artikuliert«,¹³ so weist dies darauf hin, dass der besorgende Bezug nicht relativ auf das Man ist, sondern umgekehrt: Das Man macht es aus, dass es sich von diesem Bezug völlig vereinnahmen lässt.

2. Entbindung als Geburt des Selbst

Husserl, Scheler und Heidegger entwickelten Strategien, die zeigen sollen, wie das Selbst, das sich im Stand der natürlichen Einstellung, der natürlichen Weltanschauung oder der Alltäglichkeit des Man an eine nivellierte Durchschnittlichkeit verloren hat, aus diesem Prozess des Entfremdens zurückzugewinnen ist. Das Ziel der Verwirklichung eines ›authentischen‹ Selbst wird dabei jeweils über die Aufhebung des zunächst dominierenden und Authentizität verwehrenden Bezugs zur Welt angesetzt.

2.1. Husserl. Husserls Strategie, Subjektivität von ihrer Weltverfangenheit zu lösen, ist die transzendentale Epoché. Mit diesem »universalen«, weil auf Welt selbst bezogenen Verfahren soll das hinausmeinende Transzendieren, das Terminieren in Welt, das Leben in Horizonten zur Gänze durchtrennt werden. Diese Durchtrennung ist ein existenzieller Akt, den Husserl als solchen jedoch nicht eigens zum Thema gemacht hat. Ihn interessierte, was dieser einzigartige Akt ermöglichen kann: den Aufbau einer neuen, ebenso »universalen« Wissenschaft, die durch die Mittel der transzendentalen Phänomenologie gegründet wird. Die Epoché liegt vor dieser universalen Theorie als die erste Bedingung der Möglichkeit ihrer Realisierung.

Sofern Subjektivität nach dem Vollzug der Epoché und der Instalierung der transzendentalen Theorie nicht mehr in Welt lebt, sondern sich jetzt selbst zusieht, wie sie als transzendentale den Weltbezug immerfort ausbildet, bezieht sich der phänomenologische Blick, der Blick nach der Entkoppelung von seinem weltkonstituierenden Ausgriff, nicht auf die ›Endprodukte‹ der in Welt terminierenden transzendentalsubjektiven Konstitution, sondern vermag jetzt diese selbst, ihr »Teologieischsein«, ihren in der Hervorbildung von Sinnbeständen sich manifestierenden genealogischen Prozess, zu gewahren. Das Selbst als

¹³ Ebd. 172.

im Stand der natürlichen Einstellungen übersprungene, anonym funnierende transzendentale Subjektivität wird so durch ein Patentmachen seiner Funktionsweise angeeignet, und zwar in einem zweifachen Verfahren von höchst unterschiedlicher Zeitlichkeit: einerseits in einem einzigartigen, einmaligen Schritt, der einmal vollzogenen transzendentalen Epoché, die erst auf die zu untersuchende Dimension »hebt«, und andererseits in einem dadurch möglich gewordenen unendlichen Arbeitsprozess, in dem das Fungieren der Subjektivität phänomenologisch durchleuchtet wird. Da dieser unendliche Prozess der Aufdeckung ein wissenschaftlicher ist und die neue universale Wissenschaft ermöglichen soll, ist er nur in der Kooperation einer offenen Vielheit von Forschern zu bewältigen; zugleich sollen parallel dazu seine Ergebnisse im Zuge einer authentischen, die aufgedeckten Gehalte wahren Verendlichung – sozusagen in der Verendlichung eines ebenso unendlichen Bildungsprozesses – in die außerwissenschaftliche soziale Praxis eingebunden und damit allen Nicht-Phänomenologen zugänglich gemacht werden.¹⁴ Die offene Unendlichkeit dieses Forschungsprozesses und seiner praktischen Verendlichung sind es also, in der im Kontext einer Gewinnung jeweils authentischer Selbstbezüge (die als wissenschaftliche schon in einem sozialen Kontext stehen) der Andere bzw. der auch »authentisch« gewordene oder werdende Andere seinen Ort erhält.

2.2. *Scheler*. Scheler bestimmt die phänomenologische Reduktion ausdrücklich als eine grundlegende existenzielle Modifikation; sie ist nicht Methode, sondern ein »Verfahren inneren Handelns«.¹⁵ Dieses Verfahren richtet sich auf den ego- wie anthropozentrischen Grundzug natürlicher Weltanschauung und trachtet danach, die kurz geschlossene Verbindung von jeweiliger Umwelt und Welt im Zusammenhang mit dem Wirken der Triebstruktur außer Vollzug zu setzen. Dies wird konkret dadurch erreicht, dass das »Realitätsmoment« selbst, d. h. das einen triebbestimmten Organismus kennzeichnende Erleben von Realität und nicht etwa nur der Sinn von Realität, ausgeschaltet wird. Die

¹⁴ Vgl. dazu Husserls Beilagen zu E. Fink: VI. *Cartesianische Meditation*. Teil 1: *Die Idee einer transzentalen Methodenlehre* (*Husserliana Dokumente*, Bd. II/1). Hrsg. von H. Ebeling, J. Holl und G. van Kerckhoven. Dordrecht/Boston/London, bes. Beilage XV, 216.

¹⁵ M. Scheler: *Späte Schriften (Gesammelte Werke*, Bd. 9). Hrsg. von M. S. Frings. Bern/München 1976, 206.

Ausschaltung dieses Moments lässt mit der Aufhebung der Triebstruktur die Umweltgebundenheit kraftlos werden.

Diese radikale Möglichkeit einer Überwindung des Gebundenseins an die eigene Triebstruktur kann phänomenologische Reduktion offenbar nur aus dem Grunde ergreifen, weil sie im Menschen als solchen angelegt und in ›schwächeren‹ Formen immer schon vollzogen wird. Denn Menschsein bedeutet für Scheler das Können, die Anbindung an die Triebstruktur zu hemmen, sie zu »sublimieren«, und das mit ihr gegebene Fixiertsein auf eine Umwelt außer Kraft zu setzen. Dieses »Nein« zur konkreten Wirklichkeit der Umwelt¹⁶ beinhaltet die Voraussetzung für ein weltoffenes Verhalten, das »die nie ruhende Sucht, [...] in die entdeckte Weltsphäre vorzudringen«,¹⁷ impliziert, wie auch die damit verbundene Anpassung der entdeckten Welt an sich selbst. Das Eigentümliche ist also, dass im Stand der natürlichen Weltanschauung die Möglichkeit der nur partiellen Aufhebung der Triebstruktur die Bedingung dafür schafft, dass ein prinzipiell zur Welt hin offenes Leben sich dadurch bindet, dass es Welt egoistisch auf das eigene Umweltsein bezieht, dass es damit zugleich aber – wie gezeigt – die Bedingung dafür bereitstellt, dass die Triebstruktur im Menschen ihren spezifischen ›Spielraum‹ erhält.

Da auch das wissenschaftliche Erkennen für Scheler noch in den Strukturformen der natürlichen Weltanschauung verbleibt, zielt erst das philosophische Erkennen auf eine Sphäre, die »außer und jenseits der bloßen *Umweltsphäre* des Seins überhaupt gelegen ist«.¹⁸ Wie Husserl möchte auch Scheler mit Hilfe des phänomenologischen Verfahrens über alles Umweltsein hinaus zum *Sein der Welt selbst* vordringen. Das Ergebnis der Reduktion liegt für Scheler folglich darin, Erkenntnis der apriorischen Struktur der Welt zu ermöglichen.¹⁹ Scheler wirft Husserl jedoch vor, die Reduktion nicht radikal genug durchgeführt zu haben; da Husserl, anstatt das Realitätsmoment selbst aufzuheben, sich mit der Dispensierung des *Daseinsurteils*, des Urteils über Realität, begnügte, habe er die Raum-Zeit-Struktur in Geltung belassen.²⁰ Die Raum-Zeit-Struktur lässt Scheler hingegen im Realsein

¹⁶ M. Scheler: »Die Stellung des Menschen im Kosmos«. In: Ders.: *Späte Schriften*, 68.

¹⁷ Ebd. 68 f.

¹⁸ Scheler: *Vom Ewigen im Menschen* (s. Anm. 5), 89.

¹⁹ Vgl. M. Scheler: *Schriften aus dem Nachlaß*, Bd. II: *Erkenntnislehre und Metaphysik (Gesammelte Werke*, Bd. 11). Hrsg. von M. S. Frings. Bern/München 1979, S. 72 ff.

²⁰ Vgl. hierzu Scheler: *Späte Schriften*, a.a.O., 207.

fundiert sein und verankert nicht umgekehrt das Realsein etwa in einer ursprünglicheren Zeitlichkeit.

Vor dem Einsatz der phänomenologischen Reduktion sind apriorische Gehalte in die Vitalsphäre der Triebstruktur eingelassen. Da das Realsein der Raum-Zeit-Struktur vorgängig ist, wirkt es im triebgestützten Erleben wie ein Filter: Es determiniert, was an apriorischen Gehalten zu unterschiedlichen Zeiten an verschiedenen Orten erschlossen wird. Die das Realitätsmoment einklammernde phänomenologische Reduktion kann daher apriorische Gehalte nicht totaliter, sondern nur in derjenigen Perspektive freilegen, in der sie für die natürliche Weltanschauung in Funktion treten. Für Scheler führt dies zu der Notwendigkeit eines interkulturellen Austauschs in dem Sinne, dass jede Region und auch jede Epoche über ein apriorisches Wissen verfügen, das auf ursprüngliche Art und Weise jeweils nur ihnen zu kommt. In einem formal ähnlichen Sinne wie Husserl formuliert Scheler somit den Gedanken einer offen-unendlichen Erkenntnisgewinnung, wobei aber – anders als bei Husserl – das Europäische selbst nur eine Facette darstellt. Entbindung des Selbst bedeutet bei Scheler also das (unabschließbare) Erfassen der eigenen Sinngründe, ihrer Grenzen wie ihrer daraus entspringenden Möglichkeiten, im notwendigen Kontext einer Anerkennung der Sinngründe der Anderen und der Mitarbeit bei der Freilegung ihres jeweiligen Selbstseins.

2.3. *Heidegger*. Die Entbindung des Selbst, deren existenzielle Verortung in Husserls Epoché-Konzept nur impliziert angelegt ist, von Scheler in Bezug auf die phänomenologische Vorgehensweise ausdrücklich in Anspruch genommen wird, gerät bei Heidegger zu einem rein existenziellen Erlebnisvollzug, der jedoch nicht im Kontext eines phänomenologischen Vorgehens operiert. Aufgabe der Fundamentalontologie ist es lediglich, diesen Erlebnisvollzug mit phänomenologischen Mitteln aufzuzeigen. Dasjenige, was die Klammer löst, mit der Dasein zunächst und zumeist bei Seiendem ist und von diesem Modus der Entdecktheit her auch sich selbst versteht, ist bei Heidegger die Grundstimmung der Angst. Die Angst führt vor das Nichtige des alltäglichen Bezugs zum Seienden, sofern sie den Bewandtniszusammenhang der Um-zu-Verweisungen kraftlos werden lässt und mit dem nunmehr von seinen Verweisungen entleerten Moment der Bedeutsamkeit, der Bedeutsamkeit der Welt, konfrontiert. Da Welt keine durch Verweisungen gestützte Bedeutung mehr bietet, wird sie, im

Modus des Nicht, im Modus des Entzugs ihrer Weltlichkeit, selbst aufdringlich. Indem sich in dieser Erfahrung des Nichtigwerdens die Weltlichkeit von Welt aufdrängt, wird das Dasein aus seinem nivellierten Bezug zur Welt, in den es sich im Modus des Man mit allem Mitdasein teilt, herausgesetzt.

Dieses in der überkommenden Stimmung der Angst augenblicklich seiner Nivellierung entbundene und darin aufleuchtende Selbst ist jedoch instabil, es vermag keine »Selbst-ständigkeit«²¹ zu bieten. Um diese zu erlangen, bedarf es des Vollzugs einer einzigartigen Möglichkeit als eines radikalen Selbstbezugs der Sorge: Als die Bewegung des Um-willen, worum es Dasein jeweils geht, hält die Sorge den Bereich daseinsmäßiger Möglichkeiten offen. Da das vordringliche Besorgen von Seienden das Dasein sein Seinkönnen selbst vergessen lässt, d. h. vergessen lässt, dass es selbst es ist, um das es ihm in all seinen Besorgnissen geht, eröffnet ein Versinken aller innerweltlichen Bezugspunkte des Besorgens die einzigartige Möglichkeit, sich zu diesem Besorgenkönnen selbst, zum Dasein als Sorge, zu verhalten. Dieses Verhalten bezeichnet Heidegger als »Vorlaufen«, und zwar als Überspringen sämtlicher möglicher Möglichkeiten hin zu der ultimativen Möglichkeit, die allem Seinkönnen ein Ende setzt: der Möglichkeit der Unmöglichkeit zu sein, der Möglichkeit des Todes als der »schlechthinnigen Nichtigkeit des Daseins«.²² Der Tod ist die »eigenste Möglichkeit des Daseins«²³ – nicht nur, weil jedes Dasein seinen Tod ›hat‹, sondern weil sich in der Erfahrung der Möglichkeit der Unmöglichkeit der Existenz der Seinssinn des Daseins selbst erschließt: nämlich als Sorge der »nichtige Grund seines Todes«²⁴ zu sein. Das Dasein ist Grund seines Todes, weil nur es in der Erfahrung seines Sterblichseins diese selbst bezeugen kann; und es ist nichtiger Grund, weil dieses Können die Möglichkeit seines Nichtseins bezeugt. Der Vollzug der einzigartigen Möglichkeit besteht infolgedessen darin, im Vorlaufen auf diese ultimative Möglichkeit der Unmöglichkeit das Seinkönnen selbst, darin es dem Dasein um »sein eigenstes Sein« geht,²⁵ zu übernehmen. Diese das Dasein auf sein Eigenstes zurückbringende Übernahme vereinzelt

²¹ Heidegger: *Sein und Zeit* (s. Anm. 9), 427.

²² Ebd. 406.

²³ Ebd. 349.

²⁴ Ebd. 406.

²⁵ Ebd. 349.

das Dasein und entbindet es aus der Struktur der »Uneigentlichkeit« des Man.

Die Übernahme der ultimativen Möglichkeit der Unmöglichkeit bedeutet eine absolute Grenzziehung: Zum einen ist die Erfahrung dieser Möglichkeit nicht mehr zu übertreffen: die »eigentliche Existenz des Daseins« könne »durch nichts mehr *überholt* werden«.²⁶ Zum anderen ist dadurch das Selbst völlig umgrenzt, denn es ist nicht nur eigentlich, sondern »ganz« geworden.²⁷ Für dieses absolute, in seiner Vereinzelung ganz (nur) es selbst gewordene Dasein wird keine (eigentliche) Möglichkeit des Austauschs, der Kooperation mehr namhaft gemacht. Mit dem Eigentlichwerden der Existenz verschwindet der Andere aus dem Blick.

Der Strukturvergleich zwischen Husserls, Schelers und Heideggers Versuchen, das Verhältnis zwischen dem Selbst und dem Anderen sowohl zu analysieren wie auch zu radikalisieren, zeigt zunächst, trotz der Unterschiede im Detail, ein übereinstimmendes Profil: ein nicht hintergebares Selbst, das sich jedoch in einem Überstieg an das gebunden hat, woraufhin der Überstieg erfolgt, und das sich zugleich im wechselseitigen Kontakt mit Anderen nivelliert, das sich aber durch eine bestimmte Handlung von der Auslieferung an das Überstiegene und die Nivellierung so entbinden kann, dass es sich in seinem Selbst freigibt. Allen drei gemeinsam ist, dass die Selbstwerdung das *Resultat* einer Trennung ist, wobei für Husserl und Scheler das dergestalt sich zurückgegebene Selbst nicht nur dem Anderen gegenüber neu eröffnet, sondern auf ihn angewiesen ist.

III. Levinas

Davon unterscheidet sich Levinas' Vorgehen grundlegend. Sein Ausgangspunkt ist die Feststellung, dass das Selbst (»das Selbe«, *le même*) *ursprünglich* durch seine Ab-solution, seine völlige Trennung, charakterisiert ist. Im Folgenden soll zuerst zusammengefasst werden, wie Levinas das Selbe bestimmt, bevor zu fragen sein wird, ob auch er Weisen eines Verfallens und dessen Überwindung entwickelt und was schließlich die Position des Anderen kennzeichnet.

²⁶ Ebd. 407.

²⁷ Ebd. 406.

1. Das Selbe

Das Bemerkenswerte ist, dass Levinas das Selbe auf einem untersten Stockwerk bestimmt. Das Selbe ist für ihn in erster Linie nicht dasjenige, was, wie bei Husserl, Scheler und Heidegger, schon in ein weltliches Bezugsverhältnis eingelassen ist, das, um es mit Sartres Terminologie auszudrücken, sich schon im Status des Für-sich-seins befindet. Die Voraussetzung für die Trennung des Selben ist zwar auch für Levinas ein »inneres Leben«, ein »Psychismus«,²⁸ doch das Selbe verankert sich damit nicht schon in einer intentionalen oder seinsverstehenden Räumlichkeit, sondern befindet sich im Faktum purer Leiblichkeit: Es ist dadurch absolut getrennt, dass es genießt. Der Genuss ist nicht wie ein Sinngeschehen zu teilen, er vereinzelt notwendigerweise. Genießen, d.h. im Vollzug zu leben, kann nur jede und jeder für sich allein. Der Genuss ist in sich selbst schon Sättigung und Stillung, noch bevor das Selbe den Bildschirm der Welt aufspannt, der die Differenz von Intention und Erfüllung oder, allgemeiner gesprochen, von Begehrten und Erlangung setzt. Wenn Levinas hinzufügt, dass der Genuss stets egoistisch ist, dann wird deutlich, dass er ein Selbes, das durch den Genuss charakterisiert ist, und ein schlicht egoistisches Selbst (den »Egoismus des Lebens«)²⁹ einander gleichsetzt. Dieses Selbe, der ursprüngliche Egoismus, ist nicht ein primordial reduzierter Nullpunkt wie bei Husserl, der zudem nicht ohne die von ihm ausgehende und durch ihn ermöglichte und stabil gehaltene Orientierung gedacht werden kann, sondern ein leibliches Selbst, das im schllichten Genuss stets von neuem seine absolute Trennung bezeugt.

2. Verfallen als endliches Begehrten

Der Genuss des Selben betrifft dort einen Anderen, wo es zu einer ersten Transzendenz kommt. Ein solches erstes Überschreiten liegt dann vor, wenn das Selbe nicht nur im Genuss lebt, sondern den Ge-

²⁸ E. Lévinas: *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*. Übers. von W. N. Krewani. Freiburg/München 1987, 68 [Orig.: *Totalité et infini. Essais sur l'extériorité* (*Phaenomenologica*, Bd. 8). La Haye 1961, 24]. – Das »Selbe zu sein« heißt, »sich von Innen zu identifizieren« (ebd. 417 [265]).

²⁹ Ebd. 155 [84].

nuss sucht. Das »Bedürfnis« als Ausgriff auf einen erhofften Genuss ist die »erste Bewegung des Selben«.³⁰ Levinas bezeichnet es als ein endliches Begehrn. Es ist endlich, weil es, das Sättigung will, sich auf das Sättigende bezieht, das es noch nicht besitzt; es terminiert im jeweiligen Ziel seiner Sättigung. Erst mit dieser Bewegung wäre konstituiert, was sich mit Husserls Konzept der natürlichen Einstellung parallelisieren ließe und schon Husserl als das Bezugensein auf Endliches bezeichnete.

Mit dem Willen zur Sättigung korreliert ein Ego, das sich von demjenigen Ego, das genießend den Egoismus des Lebens schlicht vollzieht, unterscheidet; es hat sich in ein ausgesprochen egoistisches Ego, in ein Ego, das seinen Egoismus in Szene setzt, verschoben. Dem widerspricht nicht, dass dieses Ego nur sein kann, was es ist, sofern es selbst absolute Trennung ist und bleibt. Ein solches seinen Egoismus auf der Bühne der Welt inszenierendes Ego wäre mit demjenigen Ego vergleichbar, das Scheler ebenfalls als das zur Welt seiende egoistische Selbst beschreibt. Von Levinas her gesehen, würde diese Art des Transzenderierens mit dem Verlassen des reinen Egoismus des Genießens die absolute Grenze, die das Selbe als solches ausmacht, seine Trennung (die es doch ist), überschreiten und ein Totum installieren: diejenige Totalität, die in der Einebnung der Grenze sich bildet, dort, wo das Selbe sich in das Bedürfnis verlegt und auf sein absolut Begehrtes als eines zu erlangenden entwirft. Der Egoismus des endlichen Begehrens impliziert somit eine Unkenntnis seines Orts, das endliche Begehrn weiß nicht, wo es sich befindet und was es überschritten hat. Das Selbe verliert sich auch hier in einem Niemandsland, einen Bereich, der total ist, da es außer ihm nichts mehr gibt; und in und mit dieser Totalität sehnt sich das Selbe, gerade weil es seinen ursprünglichen Ort verloren hat, egoistisch nach einem heilen Zustand, einem verlorenen Paradies, das es doch nicht erreicht, genauso wenig, wie es dem Anderen als Anderen Raum zu geben vermag. Es vermag ihm aus dem Grunde nicht zu entsprechen, weil es sich in den Bildern seines Begehrens verängt und darin gefangen gehalten wird.

³⁰ Ebd. 161 [88].

3. Aufhebung als metaphysisches Begehren

Der Weg, diese Art des Begehrens zu überwinden, ist die Realisierung einer anderen Form der Transzendenz: das unendliche oder metaphysische Begehren. Dieses Begehren hält sich kein Idol vor, umtanzt kein Goldenes Kalb. Es lebt im Begehren in der Weise, dass es ein jegliches zu Begehrende vom Begehren selbst fern hält. Es will den Genuss nicht verlängern, indem es das Begehren nicht dazu nutzt, Objekte des Genusses festzuschreiben. In diesem Sinn ist es nicht nur ein anderes Begehren, sondern ein solches, das ein Verhalten zum endlichen Begehren impliziert, ja daraus selbst erst erwächst. Es schließt ein Bewussthaben der Grenze des endlichen Begehrens und darin der absoluten Grenze: der Trennung des Selben, mit ein. Damit ich mich nicht im Setzen von Objekten verliere, muss ich wissen, dass kein Objektbezug genügt, um dem Status des Selben zu entsprechen: Ein Selbes, das absolut getrennt ist, vermag in Objekten, die immer endlich sind, prinzipiell keinen Halt zu finden; solche stets nachkommenden Stabilisationsversuche können das Selbe, das in sich selbst schon Anker geworfen hat, nicht gründen.

Diese Antwort auf die Verlängerung des Genusses, mit der sich der Egoismus in die Welt transportiert, ist eine – wenngleich von Levinas so nicht bezeichnete – Art von Epoché: Diese Epoché hält die Verlängerung zurück und unterbricht damit auch die Zeitlichkeit, die sich weltlich mit der Verlängerung hervorbildete. An einer Stelle in *Totalité et infini* distanziert sich Levinas von Husserls Form der Epoché, die er die »erste Bewegung der Vorstellung« (*représentation*) nennt: Husserls Epoché will »den Sinn einer Exteriorität wiederfinden«, die »in Noemata umgewandelt werden kann«.³¹ Transzendenten wird hierbei als Sinn festgeschrieben, der bewusstseinsimmanent, im Selbst, fixiert werden kann. Das mit ›Vorstellung‹ Bezeichnete, also der Umkreis der bewusstseinsmäßigen Sinnbestände, ist ein Medium des Selben, mit dem es das Andere definiert, da alles, was ist, das sogenannte Transzendenten, zu einer Bestimmtheit des Selben wird. Indem die Welt im Selbst aufgebaut, *re-präsentiert* wird, ist, so Levinas' Kritik, das Andere nur für das Selbe gegenwärtig, es selbst in seiner *eigenen Gegenwart* hingegen ist aufgehoben.

In seiner Bezugnahme auf Husserls Epoché unterscheidet Levinas

³¹ Ebd. 176 [98].

nicht zwischen einem Sich-Absetzen und dem daran erst anknüpfenden Vorgehen eines Hinführens-zu. Denn die Inhibierung seitens der transzendentalen Epoché löst zunächst nur die Verklammerung von Selbst und Welt; erst ein zweiter (nicht notwendig aus dem ersten folgender) Schritt bezieht diese Trennung, schließlich mündend in ein Geflecht phänomenologischer Reduktionen, auf die ›Setzung‹ einer »neuen, in ihrer Eigenheit bisher nicht abgegrenzten Seinsregion«,³² in der das Bewusstsein und seine Korrelate als Feld transzentalphänomenologischer Forschung ausgewiesen werden.

Es ist jedoch noch eine andere Epoché denkbar, und dies wäre eine Suspension, die gerade dem Bezogenwerden des Anderen auf das bedürftige Selbe, das »gierig sucht, was es ergänzt«,³³ »Einhalt gebietet«.³⁴ Dies ist das metaphysische oder unendliche Begehrten selbst, das den steten Rückbezug auf sich und damit die Totalität des Selben durchbricht. Für Levinas drückt dies die Idee der Schöpfung *ex nihilo* aus: Sofern diese Idee eine Mannigfaltigkeit meint, die gerade nicht durch Totalität charakterisiert ist, zerbricht sie das System und setzt ein Seiendes außerhalb eines jeglichen Systems. Entsprechend dieser Idee ist die geschaffene Existenz vom Unendlichen, das es in die Existenz entlassen hat, absolut getrennt.³⁵ Da diese Trennung (über die Bildung eines inneren Lebens, eines Psychismus) die Stiftung des Selben besagt, befindet sich das Selbe seiner Trennung und dem Unendlichen gegenüber schon in einem Stand der Offenheit. Diese Offenheit wird jedoch nur dann realisiert, wenn das Begehrten selbst die Kraft aufbringt, sein endliches Gerichtetsein, den Status des bedürftigen Selben, zu inhibieren und so das Begehrten aktualiter dem Unendlichen zu öffnen.³⁶ Diese Öffnung ereignet sich, so Levinas, in einer besonderen Gegenwart: nicht, wenn der Andere re-präsentierend auf das Selbe bezogen wird, sondern wenn das Selbe sich ihm aussetzt, seinem »Anlitz«

³² E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch (*Husserliana*, Bd. III/1). Hrsg. von K. Schuhmann. Den Haag 1976, 67.

³³ Levinas, *Totalität und Unendlichkeit* (s. Anm. 28), 148 [78].

³⁴ Ebd. 63 [21].

³⁵ Vgl. ebd. 148 f. [78].

³⁶ Das wäre, wie es beim späten Levinas heißt, die »Überwindung der Anstrengung, zu sein: ein Durchbruch des Menschlichen durch das rein Lebendige. Ich habe nicht nur zu leben« (E. Levinas, »Sterben für«. Zum Begriff der Eigentlichkeit bei Martin Heidegger [1988]«. In: *Après vous. Denkbuch für Emmanuel Levinas 1906–1995*. Hrsg. von F. Miething und Chr. von Wolzogen. Frankfurt a. M. 2006, 60–73; hier: 71).

begegnet. Das Antlitz des Anderen ist seine Weise, sich darzustellen, die jenseits der »*Idee des Anderen in mir*«³⁷ liegt. Erst eine Erfahrung also, welche die Welt aus eigenem Sinn und ihre Sogwirkung auf sich selbst so stört, dass diese Selbstwelt an eine absolute Grenze gelangt und bricht, erst diese radikale Erfahrung des Anderen befreit das Potential eines Begehrrens, welches das bedürftige Selbe und die Totalität eines von ihm gesetzten Seins überschreitet.³⁸

4. *Selbst sein und der Andere*

Der Andere ist hier nicht mehr, wie bei Husserl, Konstitutionsmoment des Selbst, noch gehen Selbst und Anderer in die einheitliche Dimension einer Intersubjektivität ein. Der Andere zieht dem Selben vielmehr eine absolute Grenze – eine Grenze, die in ihrer Übernahme das Selbe ebenso vor den Anderen wie vor die eigene Realität als eines absolut Getrennten bringt. Freilich ist der Andere ein ebensolches Selbes, das für sich absolut getrennt ist. Während Husserl diese Trennung zunächst mit der Differenz von meinem Leib und dem Körper des ›Anderen‹ andeutet, letztlich aber überbrücken will – mit der Feststellung, dass sich ein Selbst durch assoziative Paarung³⁹ im Anderen wiedererkennt –, wird diese Differenz bei Levinas ausgehalten. Der ›wahre‹ Andere ergibt sich nicht erst in der Radikalität der Egreifung meines Selbst, sondern umgekehrt: Nur im Antlitz des Anderen werde ich von mir selbst zu mir selbst befreit, und diese Befreiung ist erstlich und letztlich wiederum ein Dokument dafür, dass ich dem unendlichen Unterschied, in dem der Andere sich zu mir befindet, entspreche. Am wenigsten aber ist der Andere wie bei Heidegger eine faktische Begleiterscheinung, dessen Mitsein ich im Eigentlichwerden meines Selbst überrunde. Schelers reduktives Verfahren verfolgt zwar ebenfalls nicht vornehmlich den Zweck, das Selbst zu restituieren, sondern zielt in der Rücknahme des Ego-Selbst darauf, das Selbst als ein relationales, in Relationen zu anderen Selbst-Positionen stehendes, zu verorten. Dabei

³⁷ Ebd. 63 [21].

³⁸ Der späte Levinas formuliert: »Das *Utopische*: das Da ist überwunden, die Welt ist überwunden. *Dés-intér-essement* [...].« (Levinas, »Sterben für« (s. Anm. 36), 72.)

³⁹ Vgl. Husserl, *Cartesianische Meditationen* (s. Anm. 3), §51.

darf jedoch nicht übersehen werden, dass gerade dadurch eine absolute Trennung und damit auch eine radikale Begegnung mit dem Anderen umgangen wird.

Indem Levinas dies beides ansetzt: eine faktisch schon bestehende absolute Trennung des egoistischen Selben in seiner Leiblichkeit und zugleich das Überspielen dieser Trennung durch das egoistische Selbe in einer Steigerung seines Egoismus, nimmt er eine zweifache Differenzierung vor: Er isoliert sozusagen die durch das Bedürfnis zusammengehaltene Sinnwelt, die das Selbe in seinem endlichen Begehr – und im Kontakt mit anderen, sich ebenfalls in ihr endliches Begehr einrichtenden Selben – ausbildet, nach zwei Seiten: einmal in Richtung auf das Selbe und das andere Mal in Bezug auf den Anderen. Diese doppelte Differenz in Bezug auf das eigene Selbe und den Anderen – jeweils das eigene Selbe als getrenntes zu sein und dem Anderen radical begegnen zu können – fällt dort in die eine grundlegende Differenz zusammen, wo es um die Akzeptanz der absoluten Trennung als solcher geht. Dabei bleibt aber ein nicht zu tilgender Unterschied zwischen dem eigenen Getrenntsein und dem Getrenntsein des Anderen bestehen: Ersteres bin ich selbst, letzteres vermag ich nie zu sein. Diese Differenz trägt das ethische Konzept von Levinas, denn sie drückt aus, dass es weder zwischen dem Selben und dem Anderem eine Verschmelzung gibt in dem Sinn, dass dem Anderen durch eine Repräsentation im Selben wirklich entsprochen und so die Differenz zwischen mir und ihm eingebnet werden könnte, noch dass ich dadurch, dass ich selbst eigentlich werde, dem Anderen auf eigentliche Weise zu begegnen vermöchte.⁴⁰ Das ethische Konzept besagt vielmehr ein sich intensivierendes Aushalten dieser Differenz: Der Andere bleibt der unendlich Uneinholbare, Signum für die größte Ferne. Gefordert ist daher ein Intensivieren, ein »Wachsen der Ferne«, um so dem »Hohen«, dem nie zu erklimmenden Niveau des Anderen, zu entsprechen.

Diese Ferne ist bei Levinas nicht mehr die Ferne, von der Heidegger spricht. Für Heidegger ist es die Ferne der transzendentierenden Existenz, sei es in der schwachen Version des alltäglichen Daseins, das im Seinsverstehen sein Transzendentieren lebt, im Aufenthalt bei dem Seienden aber um die Weltlichkeit seines In-der-Welt-seins nicht weiß, oder in der starken Version, dass das Dasein im ultimativen Transzendentieren

⁴⁰ »Eigentlichkeit und der Andere sind zwei unvereinbare Wege« (Levinas, »Sterben für«, 69).

des Vorlaufens in den Tod sich als »*Wesen der Ferne*«⁴¹ aneignet. Von Levinas' Position her gesehen, verbleibt auch diese Bewegung noch im Selben, in der Totalität des endlichen Begehrrens, wobei der im Transzendentieren aufgespannte Kreis lediglich das eine Mal gelebt, das andere Mal *als* solcher vollzogen wird. Die ontologische Differenz wäre somit nur eine Binnendifferenz innerhalb der durch das Bedürfnis gehaltenen Sinnwelt. Sofern Scheler mit der Aufhebung des Lebensbedürfnisses dem Selbst eine stärkere, da ‚tiefer‘, nämlich im Leib verankerte Trennung zumutet, als dies Heidegger mit dem Vollzug der Eigentlichkeit denkt, kommt er in diesem Punkt um einen wesentlichen Schritt näher an Levinas' Position heran.

⁴¹ M. Heidegger: »Vom Wesen des Grundes«. In: Ders.: *Wegmarken* (*Gesamtausgabe*, Bd. 9). Hrsg. von F.-W. von Herrmann. Frankfurt a. M. 1976, 175.

Levinas' Philosophie als Position dezentrierter Subjektivität

Markus Pfeifer (Köln)

In dem Essay *Die Philosophie und die Idee des Unendlichen*¹ erhebt Levinas das Verhältnis zwischen dem Selben und dem Anderen zu dem philosophischen Grundverhältnis schlechthin, das demzufolge alle Positionen des abendländischen Denkens prägt. Exemplarisch macht er diese Grundkonstellation in der Wahrheitssuche fest, die sich durch einen Verweis auf die Erfahrung, in der etwas vom Denker Verschiedenes begegnen muss, auszeichnet: »Wahrheit impliziert Erfahrung. In der Wahrheit unterhält der Denker eine Beziehung zu einer Wirklichkeit, die von ihm verschieden ist, anders als er, ›Absolut anders‹ [...]. Denn die Erfahrung verdient diesen Namen nur, wenn sie das, was unsere Natur ist, überschreitet.« (SpA 185) Andererseits bedarf die Wahrheit aber nicht nur des in der Erfahrung begegnenden Anderen, ebenso gehört zum Verständnis der Wahrheit »auch die freie Zustimmung zu einer Aussage, das Ziel einer freien Forschung. Die Freiheit des Forschers, des Denkers, der keinem Zwang unterliegt.« (SpA 186) Das freie Subjekt, chiffriert in der Freiheit des Forschers, muss daher, soll es ohne Zwang sein, unabhängig in sich Bestand haben. Die Bewegung des Suchens nimmt den Ausgang von einem freien Denken, das in sich selbst gründend, unabhängig von dem Anderen, das es sucht, den Anfangspunkt des Philosophierens bildet. »Erhaltung seiner Natur«, »der Selbe zu bleiben trotz der unbekannten Gebiete«, (SpA 186) sind die Voraussetzungen forschender Tätigkeit und von Subjektivität überhaupt.

In der Behauptung eines Selben, eines mit sich identisch bleibenden Subjekts, das sich nicht durch das Andere auflösen lässt, zeichnet sich für Levinas der große, unsterbliche Verdienst der Philosophie ab. (Vgl. SpA 197) Aber in der Auszeichnung verbirgt sich die Gefahr der

¹ E. Lévinas: »Die Philosophie und die Idee des Unendlichen«. In: *Die Spur des Anderen*. Freiburg/München 1999, 185–208. Im Folgenden: SpA.

Übergewichtung der Seite des Selben, unter der das Andere zu verschwinden droht, indem es bloß auf das Selbe reduziert wird. Die philosophische Tradition tendiere zur Autonomie desjenigen Subjekts, das bestrebt sei, alle Fremdbestimmung zurückzudrängen, bishin zur Seinssetzung des äußersten Objekts durch die Tätigkeit des Subjekts. Autonomie scheint daher in einer doppelten Weise auf: als freie Selbstsetzung des Subjekts, das nicht im Strom der Wirklichkeit untergeht, und zugleich als »die Reduktion des Anderen auf das Selbe«. (SpA 186) Die Konsequenz sei ein Einschluss in totale Immanenz, die wahrhafte Transzendenz und damit auch den Bezug zum Anderen in seiner Andersheit ausschließe. Die Struktur des mit sich identischen Subjekts wiederholt in der Verselbigung die Identität des Seins und ist deswegen ein Umweg, den das Sein nimmt. Alles Philosophieren habe sich unter der Frage nach dem Sein versammelt. »Wenn die Frage ›Was?‹ in ihrer Zugehörigkeit zum Sein am Ursprung allen Denkens ist [...], dann gehen alle Suche und alle Philosophie auf die Ontologie zurück, auf das Verstehen des Sein des Seienden, auf das Verstehen von *sein*.«² In diesem Sinne fasst Levinas die gesamte abendländische Tradition mitsamt ihres Subjektbegriffs als Ontologie, die durch den identifizierenden Zwang allen Seins keine Andersheit zulasse und problematisiert sie in ethischer Hinsicht. »Das Gesicht des Seins, das sich im Krieg zeigt, konkretisiert sich im Begriff der Totalität. Dieser Begriff beherrscht die abendländische Philosophie.«³ Philosophie im Allgemeinen zeichne sich durch ihre Beschäftigung mit dem Sein aus und produziere darin Totalitäten mit einem kriegerischen Wesen. »Der Krieg ist der Vollzug oder das Drama des Interessiertseins am Sein.« (JS 26) Das Subjekt, das sich im Sein behaupten will, das seinen eigenen Nutzen und Gewinn sucht (vgl. JS 26 Anm.) – das Subjekt also das als ontologisch verfasstes Subjekt zu benennen ist – erwächst zum ethischen Problem, wenn sich die Vereinnahmung von Andersheit auf interpersonale Beziehungen erstreckt. Dagegen versucht Levinas ein ethisches Subjekt zu profilieren, das als »désintéressement«, als »Sich-vom-Sein-Lösen« gedacht ist. (JS 23)

Andersheit im Levinasschen Denken meint in erster Linie die An-

² E. Lévinas: *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*. Freiburg/München 1998, 66. Im Folgenden: JS.

³ E. Lévinas: *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*. Freiburg/München 2003, 20. Im Folgenden: TU.

dersheit des anderen Menschen. Diesen Begriff versucht Levinas, als das Wesen der Ethik herauszupräparieren, indem er das ethische Subjekt als ursprünglich mit dem Anderen verstrickt bestimmt – einer Verstrickung die sich in nichts der Aktivität oder Spontaneität des Subjekts verdankt. Der Andere ist in Form einer radikalen Passivität schon immer, bevor das Subjekt sich dieser Intrige überhaupt bewusst ist, bevor es zum Selbstbewusstsein gelangt, in das Subjekt eingeschrieben. Ursprünglich, ohne gewählt oder entschieden zu haben, soll das Subjekt Levinas zu folge in der Verantwortung für den Anderen stehen, durch die das Subjekt zugleich als Einzigartiges erwählt ist. (Vgl. SpA 224) Die Subjektivität des Subjekts bestimmt sich dergestalt entgegen dessen, was Levinas für die philosophische Tradition hält, nicht durch eigene Aktivität oder eine Reflexion, die von sich ausgeht und sich in der Rückkehr auf sich wieder mit sich schließt. Die Subjektivität des ethischen Subjekts liegt ihm vielmehr in einer passiven Struktur begründet, durch die es sich nicht mehr in einem identifizierenden Akt zu schließen vermag, sondern gerade durch den Einfall des Anderen aus seinem Zentrum vertrieben ist. Insofern ist das ethische Subjekt im Gegensatz zum ontologischen Subjekt ohne Identität.

Wenn Levinas in der philosophischen Tradition den Bezug zum Anderen unterstreicht, dieses Andere aber durch den übergreifenden Zugriff des Subjekts entstellt und verdeckt ist, kann es für Levinas einzig darum gehen, einen Subjektbegriff zu konzipieren, der das Statthaben des Anderen in seiner Andersheit erlaubt. Es gilt, die Möglichkeitsbedingungen für das Andere und vor allem für den Anderen, die in der philosophischen Tradition stets zugegen und randständig thematisch gewesen sind, aufzudecken. Aus der These, ethische Verantwortlichkeit nehme ihren Ursprung allein in der Beziehung zum Anderen, ethische Verantwortlichkeit sei nur durch den Anspruch des Anderen an das jeweils einzelne individuelle Subjekt ihrem vollen Gehalte nach fassbar, entspringt die Erfordernis, ein Subjekt zu denken, das den Anspruch auch hören und vernehmen kann, ohne den Anderen in den Strudel der Verselbigung zu reißen. Die Ausformulierung eines solchen Subjekts, das in der Folge näher in seiner dezentrierten Struktur zu fassen ist, gerät Levinas zur Aufgabe.

Das Selbe und das Andere als die prägende Struktur schlechthin in die gesamte philosophische Tradition einzuzeichnen, wird der Tradition aber nur bedingt gerecht. Denn welche Richtung die Frage nach dem

Selbst und seinem Anderen nimmt, hängt im entscheidenden Maße davon ab, in welchem Rahmen man sie stellt. Es hängt von den Voraussetzungen ab, unter denen das Denken steht, womit nicht bloß äußere historische Verhältnisse gemeint sind, sondern diejenigen, die mit dem Selbstverständnis der Philosophie je selbst gegebenen sind. So lassen die Metaphysik und die sich von ihr abstoßende Nachmetaphysik grundsätzlich unterschiedliche Gewichtungen im Verhältnis zwischen dem Selbst und dem Anderen zu. Eine prinzipielle oder das Denken bestimmende Wirkmächtigkeit erwächst dem Anderen erst unter der nachmetaphysischen Verfassung des Denkens. Von dieser Seite beleuchtet zeigt sich daher, dass Levinas' ethische Philosophie auf den Voraussetzungen des nachmetaphysischen Denkens fußt und somit die Verfassung des nachmetaphysischen Subjekts reflektiert, das ursprünglich mit dem Anderen als einer ihm unverfügbareren Vorgabe behaftet und dadurch wesentlich dezentriert ist.

An dem Verhältnis zwischen dem Selbst und seinem Anderen lässt sich der vollzogene Wandel des Grundprinzips zwischen Metaphysik und nachmetaphysischem Denken deutlich ablesen. Genau diesen Wandel im Verhältnis zwischen dem Selben und dem Anderen beleuchtet die Theorie des dezentrierten Subjekts, wie Klaus Erich Kähler sie entwickelt hat. Und zwar nicht nur, indem sie versucht, die prinzipielle Veränderung zu benennen und sie durch bloß äußerliche historische Verhältnisse zu umschreiben oder zu plausibilisieren. Es ist ihr darum bestellt, die prinzipielle Verschiebung der Voraussetzungen des Denkens und Philosophierens erstens auf ein dem nachmetaphysischem Denken zu Grunde liegendes Prinzip zu bringen und dieses Prinzip zweitens durch die Rückführung auf ihre Herkunft im Hegelschen System als Vollendungsgestalt der Metaphysik zu rechtfertigen, indem das Prinzip aus der Selbstreflexion des vollendeten Systemganzen gewonnen wird. Das so aufgedeckte und gerechtfertigte Prinzip, das es in den einzelnen Positionen des nachmetaphysischen Denkens je aufzudecken gilt, bestimmt sich unter dem Titel dezentrierter Subjektivität. An dieser Stelle ist jedoch weniger aufzuzeigen, wie sich das Prinzip dezentrierter Subjektivität entwickelt und bestimmt – dies ist bereits in der Einleitung zu dieser Festschrift geschehen. Vielmehr soll anhand des Denkens Levinas' exemplarisch gezeigt werden, wie sich das Prinzip in einer nachmetaphysischen Position ausgestaltet. Mit dem Verweis auf die Theorie ist nicht ein bloßer Exkurs intendiert, der sich nur einer Würdigung dessen schuldet, dem diese Festschrift

gewidmet ist. Auch versteht sich der Verweis nicht als eine Anspielung auf bloß formale Ähnlichkeiten zwischen der Theorie des dezentrierten Subjekts und Levinas' Rede von der philosophischen Grundstruktur des Selben und des Anderen. Die Ausführungen folgen der Überzeugung, dass die Einordnung des Levinasschen Denkens in das Prinzip dezentrierter Subjektivität zu einem tieferen Verständnis der Levinas' Denken umtriebenden Probleme führt.

Zur Erinnerung: Dem dezentrierten Subjekt steht das Andere als unverfügbare Gegenseite gegenüber. Das Subjekt aber bleibt der Beziehungsgrund allen Weltbezuges, so dass das Andere zum Subjekt immer bezogen auf ein Subjekt bleibt. Jedoch gewinnt das Andere die Qualität einer radikalen Fremdheit, die außerhalb der subjektiven Verfügungsmacht steht. Die Konsequenz ist, dass das Subjekt in seinem tiefsten Grunde schon immer mit anderem kontaminiert ist und sich nicht mehr allein zur Vorgabe hat: sein Anderes ist in es als Vorgabe mit eingeschrieben. Daraus erwächst dem Subjekt die Aufgabe, sich beständig seinem Anderen gegenüber, dem auch entfremdendes Potential zukommt, behaupten zu müssen.⁴ Beide aufgezeigten Aspekte des dezentrierten Subjekts werden von Levinas reflektiert, indem er einerseits die unverfügbare Andersheit des Anderen in den Mittelpunkt seiner ethischen Überlegungen stellt und andererseits den drohenden Selbstverlust des Subjekts bedenkt. Aus der Radikalität seines Ansatzes folgt zunächst ein Subjekt, dessen Identität vollständig entkernt sein muss, damit die Andersheit nicht in die drohenden Fänge des Selben gerät. Da ein solches Subjekt nicht bestehen könnte und kaum noch Subjekt zu nennen wäre, muss Levinas im derart zur Selbstauflösung getriebenen Subjekt eine andere, »neue« Form der Identität nachzeichnen. Die darin aufscheinende Behauptung des Subjekts gegen seine andere Seite erfolgt jedoch nicht mehr aus einer aktiven Setzung, sondern aus einer passiv erfolgten Einsetzung vom Anderen her.

Vor dem Hintergrund des dezentrierten Subjekts ist der antizipierten Spannungslage näher nachzugehen: Levinas' fast meditativ beschwörenden Zeichnungen eines ethischen Subjekts, die sich am kürzesten

⁴ Vgl. K. E. Kaehler: »Die Identität des dezentrierten Subjekts als permanente Aufgabe«. In: *Tradition und Traditionbruch zwischen Skepsis und Dogmatik. Interkulturelle philosophische Perspektiven*. Hrsg. von C. Bickmann, H.-J. Scheidgen, T. Voßhennrich und M. Wirtz, Amsterdam/New York 2006, 184f.

als eine Meditation über die oft bemühte und zitierte Rimbaudsche Zeile »Ich ist ein anderer«⁵ zusammenfassen lassen, kreisen um das dem dezentrierten Subjekt aufgegebene Problem. Sie fragen danach, wie das durch die Beziehung zum anderen Menschen radikal bis zum drohenden Selbstverlust in Frage gestellte und dezentrierte Subjekt noch ein mit sich identisches Subjekt bleiben kann. Der Andere ist gerade die Unverfügbarkeit par excellence und das Subjekt bis nahe zum drohenden Identitätsverlust dezentriert. Dass die Formel »Ich ist ein anderer« tatsächlich nicht nur Entfremdung und Auflösung des Ich meinen muss, dass Levinas nicht auf Grund einer Vereinseitigung aus dem Prinzip dezentrierter Subjektivität ausschert, gilt es aufzuarbeiten. Dabei dient die Theorie dezentrierter Subjektivität als ein heuristisches Mittel, um das gestellte Problem der Identität des ethischen Subjekts in seiner Philosophie aufzuzeigen.

In ethischer Hinsicht verfolgt Levinas eine notwendige Vertiefung der Dezentrierung, durch die der Andere seinen ganzen Bedeutungsgehalt in die Beziehung hineinragen kann. Mit der von Robert Bernasconi an das zentrale Kapitel IV *Die Stellvertretung* (JS 219–288) in Levinas' zweitem Hauptwerk *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht* gestellten Frage: *What is the question to which 'substitution' is the answer?*,⁶ ist die Antwort darin zu suchen, dass mit dem dort entwickelten Subjektbegriff das Problem gelöst werden soll, wie der Andere im Subjekt als Anderer aufscheinen kann, ohne dass weder der Andere durch das Selbe noch das Selbe durch den Anderen aufgelöst wird. Levinas befragt das dezentrierte Subjekt also von der anderen Seite her. Er problematisiert, wie das Subjekt entgegen einer dezentrierenden unverfügaren Macht sich in seinem Selbststand als Beziehungsgrund behaupten kann und fragt zudem nach den Bedingungsmöglichkeiten von Ethik, die darauf beruhen, dass das Subjekt mit dem Anderen in Beziehung treten kann und ihn in der Beziehung auch als Anderen in seiner Andersheit wahrt.

Subjektivität habe sich in der Tradition immer auf Bewusstsein gegründet und sich darin durch Aktivität ausgezeichnet, mit der Kon-

⁵ E. Lévinas: *Humanismus des anderen Menschen*, Hamburg 1989, 88. Im Folgenden abgekürzt mit HaM.

⁶ R. Bernasconi: »What is the question to which 'substitution' is the answer?«. In: *The Cambridge Companion to Levinas*. Hrsg.: R. Bernasconi und S. Critchley. Cambridge 2002, 234–251.

sequenz eines inneren Verschlusses in die eigene Identität oder reine Selbstgegenwart. Wenn es gerade die Identität des Subjekts ist, die aus einem radikalisierten ethischen Anliegen in die Kritik gerät, weil sie durch den allumfassenden Einschluss des Anderen die Transzendenz des Anderen verhindert, steht Levinas vor der paradoxen Aufgabe, ein identisches Subjekt zu zeichnen, das ohne Identität ist. Denn wäre das Subjekt nicht auf sich selbst bezogen, wäre es kein subjektives Verhältnis mehr – und wer oder was sollte dann noch in der Verantwortung für den Anderen stehen können? Das Paradox löst sich teilweise auf, schreibt man die zweifache Rede von der Identität unterschiedlichen Bedeutungsebenen zu. Ohne Identität zu sein, heißt dann, auf ontologische Identität zu verzichten, auf das von der Tradition vorgeschlagene Identitätsmodell also. Identisch wäre das Subjekt dann, insofern es seine Identität nicht seiner eigenen Aktivität verdankte, sondern diese durch den ethischen Anruf des Anderen allererst eingesetzt wäre. Levinas nennt das »die Differenz, die zwischen dem Ich und dem Sich klafft«. (HaM 99) Das Ich, das ist das Ausgehen-von-sich und Zurückkehren-zu-sich, das Levinas nebenbei bemerkt nicht nur als Reflexion fasst, sondern auch als eine Bewegung des konkreten Weltbezugs. Das ontologisch verfasste Subjekt steht mit den Seienden durch das Bewusstsein in Beziehung. Alles Seiende ist dadurch ursprünglich bewusst erfasst und bekommt durch das Bewusstsein Identität verliehen. »Was ihm an Unbekanntem auch zustoßen mag, ist schon im voraus enthüllt, erschlossen, offenbar«. (JS 221) In der Beziehung zum Anderen hingegen kündigt sich ein neues Paradigma an, das nicht mehr auf Bewusstsein oder Wissen beruht, sondern auf der Nähe in der Beziehung zum Anderen, die der ARCHE des Bewusstseins vorausliegt und deswegen einen »an-archischen« (JS 68) Ursprung markiert, der sich durch das Bewusstsein nie wieder einholen lässt. Der Andere ist dem Selben gegenüber transzendent, d.h. dass in der Erfahrung des Anderen die Bedeutung des Anderen über die Bedeutung hinausragt, die das Subjekt ihm zuschreibt. In diesem Sonderfall der »Erfahrung« geht die Bedeutung nicht vom Denken, sondern vom Gedachten aus. Und deswegen ändert sich das Verhältnis zum Anderen, wenn der andere Mensch in die Beziehung einfällt: »Die Andersheit des Anderen wird nicht annulliert, sie schmilzt nicht dahin in dem Gedanken, der sie denkt.« (SpA 197) Andersheit ist dann aus der Verfügungsgewalt des Subjekts herausgelöst. Ihr erwächst ein radikal dezentrierendes Potential, das die vereinnahmende Geste des Subjekts zurückdrängt. Für die

Sichtbarkeit des Bewusstseins ist die Bedeutung der Nähe daher unsichtbar. Nähe bedeutet »Verantwortung und Stellvertretung« (JS 108) und steht im Denken Levinas' für ein neues Paradigma der Beziehung, das das Bewusstsein als den tragenden Grund ablöst. Zwar meint Nähe die Beziehung zum Anderen (vgl. JS 221) als eine unmittelbare, (vgl. JS 203) dies aber im Sinne einer Beunruhigung des Ich, (vgl. JS 183/SpA 285) in der das Subjekt nicht mehr allein im Selbststand ist, sondern als Glied der Beziehung. (Vgl. JS 185) Das Ich ist *als* Glied der Beziehung und *nicht nur ein Beziehungsglied*, das ist zu unterstreichen, denn das Ich ist nicht gänzlich auf die Beziehung rückführbar, (vgl. JS 185) behält also auch in der Beziehung seine Selbstständigkeit. Die Beziehung zwischen dem Ich und dem Anderen in der Nähe ist kein bloßes Nebeneinander, kein bloßes Miteinander und auch kein bloßes Zwischen-einander, wenngleich sie dies immer auch ist. Wesentlich für die Beziehung ist nach Levinas das *Für*, das weniger ein wechselseitiges Für-einander meint, sondern das nicht reziproke Verantwortlichsein des Ich für den Anderen: die Subjektivität als »der-Eine-für-den-Anderen«, (JS 177) das in den Bahnen der Asymmetrie verläuft. Denn würde das in der Verantwortung stehende Ich nach wechselseitiger Verantwortung verlangen, danach also, dass der Andere für es selbst verantwortlich ist, würde es von dem Anderen dasselbe wie von sich verlangen und ihn so wieder unter dem Verlust seiner Andersheit zu einem Selben und Gleichen machen. Die Nähe zeichnet sich daher vor allem durch die ethische Beunruhigung des Subjekts und durch die Struktur des *Für-den-anderen* aus. Einerseits scheint die Bedeutung der Nähe, das Subjekt aus seinem Selbstsein zu vertreiben. »Das Subjekt ist nicht *in sich*, nicht bei sich«. (JS 118) Levinas spricht von Annäherung, von Vorladung, Sich-Aussetzen, (vgl. JS 118) von einem Sagen »als reinem ›Für-den-anderen« (vgl. JS 144) und gar von »sich exilieren«, »sich deportieren« und »sich ausliefern«,⁷ vom Enttreißen des Wortes durch den Anderen. (Vgl. JS 175) Aber dann behauptet Levinas auch, dass die Nähe »die eigentliche Bedeutung der Subjektivität« (JS 191) bilde und dass die Nähe das Subjekt in seine Subjektivität setze. (Vgl. JS 193) Die Nähe stellt das Subjekt vor eine Zerreißprobe. Es soll in der Beziehung zum Anderen ein eigenständiges Subjekt bleiben, auf der andere Seite soll es aber nicht mehr in sich ruhen und auch nicht mehr bei sich bleiben, indem es sich dem Anderen

⁷ E. Lévinas: *Gott, der Tod und die Zeit*. Wien 1996, 171.

ren öffnet und anbietet. Von Anfang an ist daher die Nähe in ihrem Sinn als Sinn des Subjekts in den Blick zu nehmen, das zwischen Selbst-sein und Selbstverlust in der Entäußerung pendelt.

In der Beziehung zum Anderen muss das Bewusstsein stets im Verzug sein, es kommt stets zu spät, da das, was vom Anderen erfahren wird, schon nicht mehr die ursprüngliche Bedeutung des Anderen ist; der Andere hat sich bereits zurückgezogen. Deswegen »zeigt sich« die Bedeutung nur in der Spur, die sie hinterlassen hat. Die Spur beunruhigt, ohne durch das Bewusstsein eingesetzt worden zu sein. »Die Spur ist Gegenwart dessen, was eigentlich niemals da war, dessen, was immer vergangen ist.« (SpA 233) Mit anderen Worten: Die Aktivität des Bewusstseins trägt nichts zu der Beziehung zum Anderen bei, es kehrt sich um in Passivität, in radikale Passivität. Vor der Reflexion des Selbstbewusstseins, die ein Auf-sich-Zurückgehen meint, befindet sich das Subjekt durch die Beziehung zum Anderen bereits in einem Vor-seinen-eigenen-Anfang-gehen. (Vgl. JS 227 f.) Das Bewusstsein beruht deswegen auf einer »subjektiven Bedingtheit«, (JS 227) die Levinas in Abgrenzung von der Reflexion die Rekurrenz nennt, durch die eine andere Identität gestiftet wird. Eine Identität, die im rekurrenten Term nicht in einer Beziehung des Subjekts mit sich im Sinne eines Für-Sich besteht, sondern auf dem überraschenden Auftauchen einer Verantwortung für den Anderen beruht, die man nicht gewählt hat. Als eine ethische Identität unterscheidet sie sich in Absetzung von der ontologischen Identität eben dadurch, dass sie sich nicht durch den subjektiven Vollzug bildet, sondern bereits aus absoluter Passivität gebildet ist. Weil die Beziehung zum Anderen nur durch die Passivität des Subjekts bestehen kann und das Subjekt vor jeglicher Wahl in der Verantwortung für den Anderen steht, kann der Andere, für den Verantwortung zu übernehmen ist, nicht ausgesucht werden. Der Andere drängt sich als der Nächste (vgl. JS 193) auf: »der Nächste, als Erstbester«, (JS 194) wodurch die Beziehung zu einer vollkommenen kontingenzen wird, über die kein Vermögen a priori verfügen könnte. (Vgl. JS 194) Levinas überträgt das Fehlen einer erkenntnistheoretischen Kategorie auf die ethische »Erscheinungsweise« des Anderen für das Ich. Die Tatsache, dass der Andere in der Nähe kein Thema des Bewusstseins ist, (vgl. JS 210) geradezu unisichtbar oder »jenseits der Sichtbarkeit« (JS 221) ist, entkleidet ihn aller erkenntnistheoretischen »Um«- und »Bekleidung«, was ihn derart aus der Sinnstiftung freilässt, dass er in der Nähe der Nackte ist. So ließe sich die Rede von der »Nacktheit«, »Armut«

(JS 201) und Bedürftigkeit des Anderen zumindest aus seiner erkenntnistheoretischen Herleitung verständlich machen, indem aus der Nicht-Setzung des Anderen ein Nacktsein folgt, das sich als Folge des Fehlens einer Umhüllung durch das Bewusstseins in einem ethischen Sinne als Nacktheit in der Bedeutung von Bedürftigkeit verstehen ließe.

Inwiefern kann das radikal passive Subjekt aber noch ein identisches Sein und somit Subjekt bleiben? Ist das Ich dann nicht tatsächlich ein anderer und somit aufgelöst? Indem Levinas die ursprüngliche Ein gebundenheit des Anderen in das Selbst in der ethischen Kategorie der Verantwortung denkt, weist er nach, dass Dezentrierung durch den Anderen nicht unbedingt nur Entfremdung und Verlust bedeuten muss. Das zutiefst dezentrierte Subjekt der Verantwortung fasst Levinas als das Sich, das ein Ich im Akkusativ, in der Anklage meint, dem kein Nominativ vorausgeht. (Vgl. HaM 94) Wenn man also die nicht einholbare Bedeutung in der Beziehung zum Anderen als den ethischen Anspruch und als flehenden Anruf des bedürftigen Anderen, in der Verantwortung des Ich zu stehen, versteht, wird deutlich, wie ein Subjekt zu denken ist, das sich im Selbstverlust wiederfindet. Bevor das Ich auf sich reflektieren kann, hat sich zwar der Andere in das Selbst eingeschlichen und verhindert, dass das Ich sich mit sich schließen kann. Es ist dann nicht mehr mit sich identisch, weil es nicht mehr auf sich, sondern auf den Anderen beziehen muss, mit dem es schwanger geht. (Vgl. JS 235) In der radikalen ethischen Dezentrierung bleibt das Subjekt als Sich aber gerade auch ein identisches in einem anderen Sinne: Es ist als Einzelter vom Anderen angesprochen und steht als Einziger in der unabweisbaren Verantwortung für ihn. Trotz einer durchgreifenden Passivität wird es durch den Anspruch, der vom Anderen aus ergeht, gerade in seiner Einzigartigkeit fixiert und damit mit sich identisch. Diese Identität verschließt nicht wie die ontologische Identität den Zugang zum Anderen, sie ist gerade durch den Anderen eingesetzt und verdankt sich überhaupt der ethischen Beziehung. In der Auserwählung, die die Passivität dieses Vorgangs am klarsten umzeichnet, geschieht dem Subjekt daher ein Doppeltes: Es ist in die unabweisbare Verantwortung berufen, wird aber durch dieses In-der-Verantwortung-Stehen zugleich zu einem unaustauschbar Einzelnen. (Vgl. JS 234) Das Subjekt löst sich nicht auf, es erfährt eine andere Einsetzung durch die vorreflexive Verantwortung für den Anderen. Indem es von außen in die Verantwortung berufen ist, ist es als ein einzelnes Ich angesprochen und in seiner Identität fixiert. Der An-

spruch geht geradewegs an es und es ist zu einer Identität geworden, ohne sich selbst mit sich identisch verschließen zu müssen. Das Subjekt »begreift« sich als einzelnes Ich, weil es unaustauschbar angesprochen ist und sich dem Angesprochensein nicht entziehen kann. Damit löst sich weder das ontologische Subjekt auf, noch wird das Subjekt dadurch einmalig eingesetzt. Das Subjekt muss bereits ontologisch bestehen, damit es ein Ansprechpartner für den Anderen sein kann. In jeder Situation der Begegnung mit dem Anderen jedoch erfährt das Subjekt seine Identität als eine nicht von ihm selbst gesetzte. Das Subjekt ist in der Beziehung zum Anderen ohne Identität, da es nicht einer vorhergehenden reflexiven Identität des Subjekts bedarf, damit der Andere bedeuten kann. Sehr wohl aber bedarf es eines identischen Subjekts, das überhaupt in Beziehung stehen kann. Umso mehr bedarf es eines mit sich identischen Subjekts, wenn das Ich als unersetzbare Ich in der Verantwortung für den Anderen stehen soll. Wie sollte es unersetzbare in der Verantwortung stehen, wenn es nicht mit sich identisch wäre? Dann wäre es gerade austauschbar, weil es nicht an seine unverwechselbare Identität gebunden wäre. Es könnte dann jeder Beliebige sein. Das Subjekt muss *eines* sein, (vgl. JS 229) wie es auch Levinas sieht. Wer Einer ist, der muss aber auch mit sich identisch sein, sonst wäre er nicht distinkt Einer, sondern auch Anderer oder zumindest nicht *ein* Individuum. Kurz: Es muss als einzelnes Individuum identifiziert sein. Ist das Ich ohne ontologische Identität, ist es nicht durch sich selbst identifiziert, kann aber gleichwohl mit sich identisch sein, indem es von außen durch den Anderen fixiert wird. Diese Unterscheidung beruht letztlich auf einer doppelten Distinktion des Begriffs *Innerlichkeit*. Auf der einen Seite sei die Einzigkeit des verantwortlichen Subjekts ohne Innerlichkeit, der »Mensch ohne Identität«. (HaM 101) Auf der anderen Seite hingegen spricht Levinas fast im selben Atemzug von einer »Innerlichkeit anderer Art« (HaM 101), einer anarchischen Innerlichkeit, jenseits des Seins und vor allem Anfang. (Vgl. HaM 72) Für die Wandlung des Identitätsbegriffs im Subjekt gebraucht Levinas den Ausdruck des »Ab-Dankens«,⁸ mit dem keine Auslöschung der Identität einhergeht, sondern eine transformierte Bedeutung der Identität in der Verantwortung und der Stellvertretung für den Anderen. Dem ethischen Subjekt die Identität abzusprechen, bedeutet näherhin,

⁸ E. Lévinas: *Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über Betroffenheit und Transzendenz*. Freiburg/München 1999, 76.

von einer nicht zu rechtfertigenden Identität des Subjekts auszugehen. (Vgl. JS 235 f.) Rechtfertigung ist an dieser Stelle im Sinne einer de-
duktiven Ableitung zu verstehen. Vom Bewusstsein des Subjekts her
betrachtet, das dem Seienden schon immer eine Identität verliehen hat,
bildet die Identitätsbildung in der Rekurrenz eine Grenze: Dem Unver-
mögen ähnlich, den Anderen in seiner sich entziehenden Andersheit
nicht konstituieren zu können, ist es dem Subjekt ebenso unmöglich,
seine eigene ursprüngliche Identität zu setzen. Diese ist bereits ge-
bildet, das Subjekt in seinem Grunde von Passivität durchdrungen.
»Das Sich kann *sich* nicht bilden, es ist bereits gebildet aus absoluter
Passivität« (JS 232) und verdankt seine Identität somit einem unvor-
denklichen Diesseits.

Indem Levinas folglich die Selbstheit des Selbst, die Subjektivität des Subjekts, als einen von außen identifizierbaren Punkt nachweist, (vgl. JS 237) der durch die Einzigkeit des Einen, der in der nicht gewählten Verantwortung des Anderen steht, schon immer von außen identifi-
ziert ist und nicht mehr in der Gegenwart eingeholt werden kann, scheint eine Interpretation von Rimbauds »Ich ist ein anderer« mög-
lich, die nicht nur Verrat und Entfremdung des Selbst bedeutet. Im Gegenteil, die Schwangerschaft des Selben mit dem Anderen, die bis zur Stellvertretung des Ich für den Anderen reicht, bestätigt gerade das Selbst in seiner Identität, weil es in der unabwieslichen Verantwor-
tung für den Anderen steht: von außen vorgeladen als Unersetzbarer.

Was also vordergründig wie ein Ausbruch aus dem Prinzip dezen-
trierter Subjektivität erscheinen könnte, weil die Seite des Anderen im
Prinzip des dezentrierten Subjekt an Übergewicht gewinnt und schein-
bar zur Auflösung des Subjekts überhaupt führt – was also anschein-
end nicht mehr mit den Prämissen des Prinzips einhergeht, bestätigt
das Prinzip am Ende doch. Dies in einem ethischen Sinne jedoch von
der Seite des Anderen her. Und dies notwendig in Form einer radikale-
ren Dezentrierung, denn wie Levinas betont, lässt sich »die ethische
Situation der Verantwortung nicht von der Ethik her verstehen.« (JS 268) Eine traditionelle Ethik, die nicht mit dem ontologischen Pri-
mat des Selben bricht, verstellt geradezu den ethischen Ursprung. Die
Dezentrierung des Subjekts erwächst so zum notwendigen ethischen
Imperativ, damit die Beziehung zum Anderen statthaben kann, was
aber keineswegs das Subjekt zum Verschwinden bringt, denn ethisch
lässt sich mit Levinas durchaus das Paradox einer gleichzeitigen Auf-

lösung und Bestätigung des Subjekts denken. Allein, die Richtung, von der her das Subjekt gesetzt wird, verschiebt sich. Die permanente Aufgabe des Subjekts, seine Identität herzustellen, wird vom Anderen übernommen. Das Selbst ist in der ethischen Beziehung nicht durch sich selbst ein identisches, seine Identität kommt ihm von der Verantwortung, in der es für den Anderen steht, her zu. Die Subjektivität des Subjekts nimmt dann einen anderen möglichen, einen vom Scheitel bis zur Sohle reichenden ethischen und dezentrierten Sinn an.

Betrachtungen über die Handlungsfreiheit und die Selbstheit des Handelnden

László Tengelyi (Wuppertal)

Es ist ein bekannter Grundzug menschlichen Handelns, dass es zu Konsequenzen führen kann, die nicht in der ursprünglichen Absicht des Handelnden lagen. Zwar zeitigen auch Naturgegebenheiten nicht selten unerwartete und nach unserem jeweiligen Wissensstand sogar grundsätzlich unvorhersehbare Wirkungen. Die ungewollten Handlungsfolgen unterscheiden sich jedoch von derartigen Kausalwirkungen dadurch, dass sie den ursprünglichen Sinn der Handlung nachträglich verändern. Oidipus meint am bewussten Kreuzweg nur einen hochmütigen Fremden zu töten, aber seine Tat enthüllt sich im Nachhinein als Vatermord. Nunmehr gehört diese Handlungsbeschreibung zur Bedeutung oder zum Sinn dessen, was auf dem erwähnten Kreuzweg tatsächlich vorgefallen ist. Dagegen bleibt ein Vulkanausbruch ein für alle Mal das, was es ist, ungeachtet seiner mehr oder weniger verheerenden Wirkungen.

Handlungen sind demnach nicht einfach Ereignisse unter anderen Ereignissen der Welt. Sie sind zwar Ereignisse, aber sie unterscheiden sich wesentlich von Naturgegebenheiten, weil sie sich nicht ein für alle Mal festlegen lassen. Erstens sind sie nur deshalb überhaupt Handlungen, weil sie aus einer Handlungsabsicht erwachsen. Liegt eine derartige Absicht nicht vor, so liegt auch keine Handlung vor, sondern es spielt sich eben nur eine mehr oder weniger zufällige Begebenheit in der Welt ab. Es ist daher zweitens auch kein Wunder, dass die Absicht des Handelnden den Sinn – oder die Bedeutung – der Handlung wesentlich bestimmt. Als eine wahrhafte Drohung kann nur eine Bemerkung wirken, die als Drohung gemeint ist. Vergeblich prägt jedoch drittens die Absicht des Handelnden der Handlung einen gewollten Sinn auf, die unbeabsichtigten Handlungsfolgen können diesen Sinn dennoch von Grund auf verwandeln. Handlungen sind Ereignisse in der Welt, die keineswegs notwendig ein für alle Mal das bleiben, was sie sind. Sie gehen oft schon von Anfang an darüber hinaus, als was sie gemeint

sind. So kann etwa eine Bemerkung, die vom Sprechenden nicht ausdrücklich als Drohung gemeint ist, unter gewissen Umständen doch den Sinn einer Drohung haben.

Die Handlung kann sich also von der Absicht des Handelnden loslösen. Gleichwohl bleibt sie eine Tat ihres Urhebers. Kann sie diesem überhaupt als eine beabsichtigte Handlung zugeschrieben werden, so werden auch ihre ungewollten Folgen ihm zugeschrieben. Nimmt Oidipus Rache an dem hochmütigen Fremden am besagten Kreuzweg, so ist der Vatermord unter den gegebenen Umständen gleichfalls seine Tat. Daher tut der Handelnde mehr, als was er absichtlich tut; er tut in gewissem Sinne alles, was seine Handlungen an Wirkungen zeitigen.

Daraus wird zugleich verständlich, weshalb der Handelnde von den ungewollten Konsequenzen seiner Handlungen keineswegs unbetroffen bleibt. Als Urheber einer Handlung, deren Sinn nicht ein für alle Mal feststeht, sondern sich ändert, bleibt er auch nicht derselbe, der er ursprünglich war. Durch seinen Racheakt wird ja Oidipus zugleich Vatermörder. Der Handelnde macht eine Erfahrung mit seiner Handlung, indem ihm die ungewollten Konsequenzen seiner Handlung widerfahren. Die Handlung lässt sich schon deshalb nicht einfach als ein Ereignis unter anderen Ereignissen der Welt auffassen, weil sie sich zugleich einem Erfahrungszusammenhang einfügt, der sie auf den Handelnden zurückbezieht.

Der Handelnde handelt, er tut seine Tat, aber die unbeabsichtigten Folgen seiner Handlung widerfahren ihm und werden von ihm erlitten. Da diese Folgen auf den Sinn seiner ursprünglichen Handlung mitbestimmend einwirken, erleidet er in gewissem Sinne sogar seine eigene Tat. Das Handeln ist infolgedessen ebenso sehr Erleiden wie Tun; ebenso sehr passio wie actio. Es ist dem Handelnden vergönnt, die Initiative zu ergreifen, ohne jedoch über die Handlung Herr bleiben zu können.

Damit sind einige Züge des Handelns zusammengefasst,¹ die den folgenden Überlegungen zugrunde gelegt werden sollen. Es ist nicht schwer zu sehen, dass sich aus diesen Zügen gewisse Schlussfolgerungen ergeben, die das Problem der Handlungsfreiheit und die Frage nach

¹ Siehe dazu ausführlicher vom Vf. »Narratives Handlungsverständnis«, in: K. Joisten (Hrsg.), *Narrative Ethik. Das Gute und das Böse erzählen*. Berlin 2007, 61–73. Die gegenwärtigen Betrachtungen knüpfen aufs Engste an die Gedanken an, die in diesem Aufsatz dargelegt wurden.

der Selbstheit des Handelnden näher beleuchten können. Die folgenden Überlegungen sind dazu bestimmt, diese Schlussfolgerungen zu ziehen.

1. Die Handlungsfreiheit

Wir gehen davon aus, dass es dem Handelnden tatsächlich vergönnt ist, die Initiative zu ergreifen. Er kann sich für das Tun (und damit gegen das Lassen) oder auch für das Lassen (und damit gegen das Tun) entscheiden, und, wenn er sich für das Tun entscheidet, kann er selbst bestimmen, wie er handeln soll. Wir wollen hier die Frage, ob Begriffe wie Entscheidung und Selbstbestimmung den Vorgang der Handlungswahl sachlich angemessen beschreiben, auf sich beruhen lassen. Es ist hier nicht der Ort, auf die Schwierigkeiten, die es mit der Willensfreiheit haben mag, näher einzugehen. Wir denken diesmal nur über die Beobachtung nach, dass dem Handelnden die Folgen der von ihm frei ergriffenen Initiative widerfahren, ohne dass er über sie je ganz Herr werden könnte. Die folgenden Betrachtungen lassen sich als Meditationen über diese grundlegende Beobachtung auffassen.

Trifft diese Beobachtung zu, so ist der Handelnde niemals ganz Urheber, sondern immer nur Miturheber seiner eigenen Taten. Seine Handlungen als Ereignisse in der Welt bewirken das Übrige. Sie zeitigen Wirkungen, die nicht in der ursprünglichen Absicht des Handelnden lagen. Bestehen diese Behauptungen zu Recht, so bestimmt sich die Freiheit als eine immer nur partielle Handlungskausalität, die sich notwendig mit den Wirkungsmechanismen der Welt verbindet. Als Miturheber seiner Taten sieht sich der Handelnde zu einer Komplizenschaft mit der Erfahrungswirklichkeit gezwungen, sobald er überhaupt handelt, ja, selbst wenn er eine mögliche Handlung auch nur unterlässt.

Alles kommt hier darauf an, die Verbindung partieller Handlungskausalität mit den Wirkungsmechanismen der Welt richtig zu bestimmen. Diese Verbindung lässt sich nicht etwa als eine Parallelität von zwei verschiedenen Kausalreihen begreifen. Es geht nicht darum, die freie Handlungsinitiative zugleich durch die Bedürfnisse, Wünsche oder Neigungen des Handelnden zu erklären und auf diese Weise gleichzeitig einer Kette von Ursachen und Wirkungen in der Natur einzufügen. Im Gegenteil, wir gehen hier gerade davon aus, dass eine

freie Handlungsinitiative von sich aus eine kausale Reihe in der Welt anhebt, ohne dazu durch vorhergehende Ursachen bestimmt worden zu sein. Wir setzen also eine Selbsttätigkeit des Handelnden voraus, die von Kant als »Spontaneität« – im Sinne des *sponde sua* (»von selbst«), das heißt: des Selbstanfangenkönbens – bezeichnet wurde. Aber wir fügen hinzu, dass diese Selbsttätigkeit wegen ihrer wesenhaften Komplizenschaft mit der Erfahrungswirklichkeit nicht etwa als die Manifestation einer rein noumenalen oder auch transzentalen Freiheit betrachtet werden kann. Eine immer nur partielle Handlungskausalität geht mit den Wirkungsmechanismen der Welt eine Verbindung ein, von der sie – anders als der Parallelitätsvorstellung zufolge – in ihrem Eigenwesen keineswegs unberührt bleibt. Wir können diese Verbindung als ein Ineinandergreifen bezeichnen. In unserem Handeln greifen jeweils freie Handlungsinitiativen und Wirkungsmechanismen der Welt ineinander, um eine Tat (einschließlich ungewollter Handlungsfolgen) zustande zu bringen.

Die Idee eines Ineinandergreifens der freien Handlungsinitiative und der Wirkungsmechanismen der Welt ist von der Parallelitätsvorstellung deutlich zu unterscheiden. Im Augenblick der Ergreifung einer Handlungsinitiative liegt noch keine Parallelität vor, da erst die einmal schon vollzogene Handlung den Wirkungsmechanismen der Welt Anlass gibt, Handlungsfolgen zu bewirken, die den Sinn der ursprünglichen Handlung verändern. Sobald jedoch diese Wirkungsmechanismen in Gang gesetzt worden sind, liegt keine Parallelität mehr vor, da sich nunmehr Vorgänge abspielen, die in der ursprünglichen Handlungsinitiative nicht intendiert waren. Handlungsinitiative und Wirkungsmechanismen der Welt greifen also ineinander, und ebendeshalb laufen sie nicht parallel zueinander ab.

Um welche Wirkungsmechanismen der Welt handelt es sich dabei? Es ist offenbar nicht allein die Naturkausalität, die in Betracht kommt, sondern ebenso sehr auch der komplexe Verlauf geschichtlich bestimmter Prozesse. Mit der Gegenüberstellung von Natur und Geschichte ist dabei eine Unterscheidung zwischen zwei Seinsschichten gemeint; der Begriff der Geschichte umfasst hier die verschiedensten Untersuchungsfelder (wie etwa das ökonomische, das soziale, das politische usw.), in denen sich eigenständige Wirkungsmechanismen entwickeln. Auf die Unterschiede dieser Wirkungsmechanismen brauchen wir an dieser Stelle allerdings nicht einzugehen.

Dass Handeln und Herstellen miteinander nicht ohne Weiteres

gleichgesetzt werden können, ist zumindest seit Aristoteles klar. Das Herstellen folgt technischen Regeln, indem es sich auf die Naturkausalität stützt. Darüber hinaus hat aber das Herstellen immer auch einen Handlungsaspekt, indem es sich gleichzeitig geschichtlichen Wirkungsmechanismen einfügt. Obgleich wir hier nur vom Handeln reden, erfassen wir damit auch den Handlungsaspekt des Herstellens. Vielen Handlungen kommt zugleich ein Herstellenscharakter zu, aber sie sind keineswegs allein deshalb auf die Wirkungsmechanismen der Welt angewiesen. Es ist nicht die Kausalität der Naturgegebenheiten, die das Handeln in erster Linie gefährdet. Es sind vor allem die viel weniger durchsichtigen Wirkungsmechanismen der Geschichte, die den Sinn der Handlung oft in sein Gegenteil verkehren.

In welchem Sinne kann aber noch von Handlungsfreiheit überhaupt die Rede sein, wenn die zwangshafte Verflechtung freier Handlungsinitiativen mit diesen undurchsichtigen Wirkungsmechanismen nunmehr ins Blickfeld gestellt wird? Verschiedene Vorstellungen von Handlungsfreiheit können in Betracht gezogen werden.

Die erste Vorstellung, die erwähnt werden kann, ist die von der Handlungsfreiheit als vollständiger Wirkmächtigkeit. Das Ideal einer restlosen Herrschaft über die Wirkungsmechanismen der Welt hat seinen Herkunftssort in der Arbeit. Ohne Zweifel erweitert die technologische Beherrschung der Arbeitsprozesse unsere Macht über die Natur. Aber der Mensch als *maître et possesseur de la nature* stellt sich zugleich in den Dienst seiner eigenen Herrschaft. Der Arbeiter sieht sich dazu gezwungen, ein Verhalten zu entwickeln, das bis in die einzelnen Körperbewegungen hinein durch die Zweckrationalität bestimmt ist. Statt frei zu werden, begibt er sich in die Gefangenschaft der Naturbeherrschung. Nicht anders steht es mit der »zweiten Natur«, wie das geschichtliche Sein manchmal genannt wird. Daher ist das Ideal einer restlosen Herrschaft über die Wirkungsmechanismen der Welt fragwürdig, und zwar nicht nur deshalb, weil es sich nicht verwirklichen lässt, sondern auch deshalb, weil seine volle Verwirklichung nicht zum Nutzen der Handlungsfreiheit gereichen würde.

Ein Versuch, die Handlungsfreiheit zu verstehen, ohne sie mit der Herrschaft über die Wirkungsmechanismen der Welt gleichzusetzen, kann sich jedoch statt auf die Arbeit auch auf die sogenannten Tätigkeitsformen (fr. *pratiques*, eng. *practices*) stützen. Die Tätigkeitsformen – wie ein Beruf, ein Spiel oder die verschiedenen Bräuche – verbinden die Handlungen mit erwünschten und voraussehbaren

Handlungsfolgen. Sie sind ebendeshalb dazu geeignet, die ungewollten Konsequenzen unserer Handlungsinitiativen möglichst zu unterbinden. Nur dass diese Tätigkeitsformen naturwüchsige Regelsysteme oder Ordnungen sind, die den freien Handlungsinitiativen von vornherein Schranken setzen.

Gibt es weitere Vorstellungen von der Handlungsfreiheit, die ihren Ursprung weder in der Arbeit noch in den Tätigkeitsformen haben? Die Antwort ist sicherlich bejahend. Man könnte zum Beispiel an die Verständigung – die Kommunikation im weitesten Sinne – denken. Aber die Verständigung – und überhaupt die Kommunikation – verfestigt sich nur allzu leicht in Tätigkeitsformen.

Daher soll hier eine andere Vorstellung befürwortet werden, die ihren Herkunftsplatz in der Lebensgeschichte hat. Unsere Handlungen gehen nicht darin auf, Züge im Spiel der Tätigkeitsformen zu sein. Sie sind zugleich Episoden unserer Lebensgeschichte. In der Lebensgeschichte des Handelnden entwickeln sich die ungewollten Konsequenzen seiner Taten, gegen die keine Tätigkeitsformen Schutz bieten konnten. Der Erfahrungszusammenhang, dem sich die Handlungen samt ihren beabsichtigten und unbeabsichtigten Folgen einfügen, ist von der Lebensgeschichte des Handelnden getragen. Welche Gestalt nimmt aber die Handlungsfreiheit in der Lebensgeschichte an?

Vier Begriffe können dazu dienen, diese Frage zu beantworten: Eingriff, Unterfangen, Erfahrungsweg und Abenteuer. Eine Handlungsinitiative, die sich unvermeidbar mit den Wirkungsmechanismen der Welt verbündet, drückt sich notwendig in einem Eingriff in das Leben bestehender Tätigkeitsformen aus. Mit dem Eingriff beginnt ein Unterfangen. Ohne ein eigenständiges Unterfangen kann sich die Handlungsfreiheit nicht in der Welt verkörpern. Jedes Unterfangen bahnt einen Erfahrungsweg durch die Welt hindurch an. Der Begriff des Erfahrungswegs setzt die Bewegtheit der Existenz voraus. Er hat nicht allein eine räumliche, sondern auch eine zeitliche Dimension. Jeder Erfahrungsweg ist eine Strecke der jeweiligen Lebensgeschichte. Es handelt sich um eine Strecke, die sich von einem ursprünglichen Eingriff ins Leben bestehender Tätigkeitsformen zu der ersten bedeutenderen Erfahrung erstreckt, die mit dem durch diesen Eingriff eingeleiteten Unterfangen gemacht wird. Diese Erfahrung kann ebenso sehr dazu drängen, das begonnene Unterfangen weiterzuführen, wie dazu, es aufzugeben. Sie kann sich gleichfalls in dem Urteil ausdrücken, das begonnene Unterfangen habe sich aussichtslos festgefahrene und könne

deshalb weder weiter ausgedehnt noch zurückgenommen werden. Dass der Handelnde mit seinem Unterfangen jeweils diese unterschiedlichen Erfahrungen machen kann, deutet auf das Abenteuerliche jeder Handlungsinitiative hin.

Der unaufhebbare Abenteuercharakter jeder Handlungsinitiative bestimmt einen Sinn von Handlungsfreiheit, der sich mit der Einsicht in die bloße Miturheberschaft der Taten und in die Komplizenschaft mit der Erfahrungswirklichkeit vereinbaren lässt. Gewiss erinnert dieser Sinn an die Freiheit des Spiels. Der gemeinsame Zug besteht in dem, was man als einen Versuch bestimmen könnte, das Schicksal herauszufordern. In diesem Sinne hat die Freiheit immer ihr Gewagtes. Sie versucht sich an dem Lauf der Welt, und sie stellt sich dabei selbst auf die Probe. Gleichwohl kann die Freiheit eines Handlungsunterfangens mit der Freiheit des Spiels keineswegs gleichgesetzt werden. Denn ein Handlungsunterfangen bahnt einen Erfahrungsweg an, der eine einmalige Episode der Lebensgeschichte bestimmt. Deshalb geht der Handlung das selbstvergessene Glück des Spiels ab. Die Einmaligkeit jedes Erfahrungsweges nötigt zu Ernst und wohlbedachter Überlegung; sie verbindet die Handlungsfreiheit mit der Verantwortlichkeit.

Diese Auffassung von der Handlungsfreiheit unterscheidet sich von jeder Idee der Willensfreiheit darin, dass sie sich nicht auf den Augenblick der Handlungsinitiative beschränkt, sondern auf die ganze Episode der Lebensgeschichte Bezug nimmt, die zu einer bedeutenderen Erfahrung mit der betreffenden Handlungsinitiative führt. Da diese Erfahrung der Erzählung zugrunde liegt, in der die Geschichte des durch die ursprüngliche Handlungsinitiative eingeleiteten Unterfangens zum Ausdruck kommt, können wir hier von einem narrativen Verständnis der Handlungsfreiheit reden. Das Eigentümliche dieses narrativen Verständnisses liegt darin, die Handlung nicht nur überhaupt einem Erfahrungszusammenhang einzufügen, der sie auf den Handelnden zurückbezieht, sondern ihr zugleich das Gepräge eines Erfahrungsweges durch die Welt hindurch aufzuprägen. Im Gegensatz zu Wahl, Entscheidung und Selbstbestimmung wird die Handlung damit nicht allein als eine Äußerung der Selbsttätigkeit des Handelnden, sondern zugleich als eine Ereignisfolge in der Welt begriffen. Nur als eine derartige Ereignisfolge kann die Handlung erzählt werden.

Ebendeshalb taucht hier jedoch noch eine Frage auf: Wie kommt es zu einem ursprünglichen Eingriff ins Leben bestehender Tätigkeitsformen? Die reine Spontaneität der Handlungsinitiative schließt einen

Motivationsgrund nicht aus. Denn die Motivationsgründe üben ihre Wirkung immer nur auf einen Willen aus, der sich von sich aus dazu entschließen kann, ihnen zu folgen; sie setzen also – im Gegensatz zu Ursachen von Naturgegebenheiten – die Determinationsstufe der Selbstbestimmung voraus.² Als Motivationsgründe kommen aber Bedürfnisse, Wünsche und Neigungen eigentlich nur deshalb in Betracht, weil sie beim Menschen nur so viele Gestalten eines Begehrrens sind, das durch einen Anreiz, einen Anspruch oder einen Anruf entfacht wird. Der Eingriff ins Leben bestehender Tätigkeitsformen antwortet auf einen Appell, der nicht vom Handelnden selbst ausgeht.

Deshalb hat jede Handlungsinitiative eine Vorgeschichte, die narrativ genau so erfasst werden kann wie, das »Gefüge der Handlungsgegebenheiten«, von dem Aristoteles spricht. Es ergibt sich sogar noch mehr aus den Überlegungen, die wir gerade angestellt haben: Vom Gesichtspunkt der Geschichtserzählung und der Lebensgeschichte aus bestimmt sich die Handlungsfreiheit als Freiheit für ..., wobei das Wofür der Freiheit durch den Anreiz, den Anspruch oder den Anruf bestimmt wird, der auf das Begehrren des Handelnden appelliert.

2. Die Selbsttheit des Handelnden

Ungewollte Handlungsfolgen ändern nicht nur den Sinn der ursprünglichen Handlung, sondern sie verwandeln auch den Handelnden selbst. Oidipus sieht sich durch die unbeabsichtigten Konsequenzen seiner Tat dazu genötigt, sich als Vatermörder und als Mutterschänder zu verstehen. Daraus wird deutlich, wie wenig der Handelnde von den ungewollten Konsequenzen seiner Handlung verschont bleibt. Deshalb entsteht die Frage, ob und, wenn ja, in welchem Sinne er trotz derartiger Handlungsfolgen seine Selbsttheit bewahrt.

Die bejahende Antwort auf die erste Hälfte der Frage (auf das »Ob?«) liegt auf der Hand: Würde der Handelnde seine Selbsttheit nicht bewahren, so wäre er von den unbeabsichtigten Konsequenzen seiner Handlung überhaupt nicht betroffen. Wie steht es aber mit der zweiten Hälfte der Frage? Welche Gestalt nimmt die Selbsttheit des Handelnden an, wenn seine Handlung zu unbeabsichtigten Konsequenzen führt?

² Vgl. N. Hartmann: *Ethik*. Berlin/Leipzig 1935, besonders 590–595.

Unsere bisherigen Ausführungen bestimmen eine Fragerichtung, die wir hier einschlagen wollen. Wir verstehen die Handlungsinitiative von vornherein als einen Eingriff in das Leben bestehender Tätigkeitsformen, der ein Unterfangen einleitet und damit zugleich einen Erfahrungsweg eröffnet. Der unaufhebbare Abenteuercharakter der Handlungsinitiative äußert sich darin, dass der Handelnde mit seiner Handlung verschiedene Erfahrungen machen kann. Diese Erfahrungen gelten für ihn zugleich als Erprobungen seiner selbst. Der Handelnde versteht sich aus seiner jeweiligen Handlung. Da er jedoch immer nur Miturheber seiner Taten ist und da er sich daher auf eine Komplizenschaft mit der Erfahrungswirklichkeit einlassen muss, um überhaupt handeln zu können, da er darüber hinaus durch eine Freiheit für einen Anreiz, einen Anspruch oder einen Anruf gekennzeichnet ist, der auf sein Begehrungen appelliert, scheint ihm als Handelndem notwendig ein Selbst zuzukommen, das als »dezentriertes« bezeichnet werden kann.

Die Vorstellung von einem dezentrierten Selbst läuft der Idee eines selbstmächtigen Ich, die in der neuzeitlichen Philosophie zunächst mit Descartes und dann erst recht mit Fichte vorherrschend geworden ist, deutlich zuwider. Dabei ist sie viel älter als diese Idee. Sie geht zumindest auf Plotin zurück, der davon spricht, dass alle Seelen das Eine zum Zentrum haben und daher nicht in sich selbst ruhen, sondern im Einen.³ Möglicherweise meint sogar Platon mit dem Gleichnis des Flügelgespanns der Seele bereits etwas Ähnliches: Der eigentliche Mittelpunkt der Seele ist an dem überhimmlischen Ort. Es gilt aber zu bedenken, in welchem Sinne das Selbst des Handelnden als ein dezentriertes Selbst verstanden werden soll.

Ricœur, der diesen Ausdruck verwendet, macht deutlich, dass einerseits eine Unterscheidung zwischen Selbigkeit und Selbsttheit, andererseits aber auch ein Verhältnis zur Andersheit oder Fremdheit mit ihm gemeint ist. Die Selbsttheit, die dem Handelnden zukommt, lässt sich schon deshalb keineswegs auf eine Identität im Sinne von Selbigkeit (*mémeté*) zurückführen, weil der Sinn der Tat nicht ein für alle

³ Siehe Plotin, *Enn.*, VI 9, 8, *Opera*. Hrsg. von P. Henry/H.-R. Schwyzer. Oxford 1977, Bd. III, S. 284 f.; Plotin: *Ausgewählte Schriften*. Hrsg. und übersetzt von Ch. Tornau. Stuttgart 2001, S. 74 f.: »Ist demnach das, was wir suchen, quasi der Mittelpunkt der Seele? Oder muß man annehmen, daß es noch etwas anderes ist, etwas, in dem alle Quasi-Mittelpunkte zusammenfallen? [...] [Wir] ruhen mit unserem eigenen Mittelpunkt in dem, was quasi der Mittelpunkt von allem ist, nicht anders als die Mittelpunkte der größten Kreise in dem Mittelpunkt der umgebenden Kugel.«

Mal feststeht, sondern sich wandelt, und weil der Handelnde von dieser Sinnverwandlung in seinem Selbst nicht unbetroffen bleibt. Aber wenn er auch nicht derselbe bleibt, der er war, so bleibt er doch er selbst und wird kein Anderer. Ansonsten wäre er von der Sinnverwandlung, die seine Tat erfährt, gar nicht betroffen. Daher muss dem Handelnden eine Selbsttheit (*ipseitē*) zugeschrieben werden, die nicht in einer unwandelbaren Identität im Sinne von Selbigekeit besteht. Von Selbsttheit kann aber auch in einem anderen Sinne die Rede sein. Selbst noch in ihren ungewollten Folgen weist die Handlung eine Selbstbezüglichkeit auf: Sie bleibt die Tat ihres Urhebers ungeachtet dessen, wie weit sie dessen Absichten entspricht. Diese Selbstbezüglichkeit der Handlung legt das Selbst des Handelnden trotz aller inhaltlichen Änderungen fest, ohne es allerdings von der Andersheit abzutrennen und in sich selbst abzuschließen. Daher trägt das Selbst des Handelnden, der sich aus seinen Handlungen versteht, seinen Mittelpunkt nicht in sich selbst. Gerade weil es nicht in sich selbst ruht, ist es jedoch offen für das Fremde.

Eine Schwierigkeit mit diesem Verständnis des Selbst ergibt sich daraus, dass die Handlung die ganze Ereignisfolge umfasst, die eine ursprüngliche Handlungsinitiative heraufbeschwört, ohne sie notwendig beabsichtigt zu haben. Diese Beobachtung stellt ein vermeintliches Ausdrucksverhältnis zwischen dem Selbst und der Reihe seiner Taten in Frage. Trifft die Feststellung zu, dass sich die Taten nicht selten von den Handlungsabsichten ablösen, so kann das handelnde Selbst mit der Reihe seiner Taten nicht ohne Weiteres gleichgesetzt werden. Das handelnde Selbst muss deshalb von seinen Taten abgelöst, gleichsam entkoppelt werden. Es muss ihm eine Innerlichkeit zuerkannt werden, die sich niemals auf adäquate Weise in der Ereignisfolge der Handlungen widerspiegelt. Ohne eine derartige Innerlichkeit kann von einer Selbsttheit des Handelnden nicht die Rede sein.

Es wäre aber voreilig, aus diesen Überlegungen einen Grund schöpfen zu wollen, der gegen die Annahme eines dezentrierten Selbst spricht. Denn es handelt sich um eine Innerlichkeit, die sich aus dem unaufhebbaren Unterschied des Handelnden von seiner eigenen Handlung ergibt. Weit entfernt jedoch, das Selbst in sich abzuschließen, trägt die so verstandene Innerlichkeit vielmehr dazu bei, es offenzuhalten. Sie ist die Quelle einer Unruhe, aus der neues Begehrten hervorgeht. Daher öffnet sie das Selbst für einen Anreiz, einen Anspruch oder einen Anruf, der es nicht erreichen könnte, wenn es in der Folge seiner

Handlungen voll aufginge, wenn es also nicht mehr wäre als die Gesamtheit seiner Taten.

Ist nun das Selbst mehr als die Gesamtheit seiner Taten, so besteht der Überschuss nicht etwa bloß in anschwellenden Gefühlen oder im Spiel der Einbildungskraft. Der Überschuss drückt sich vielmehr ebenfalls im Bereich des Handelns aus. In diesem Bereich nimmt er die Gestalt eines Vermögens zu neuen Handlungen an. Dieses Vermögen setzt jedoch voraus, dass sich das handelnde Selbst von dem, wozu es durch seine Taten gerade geworden ist, jeweils loslösen kann. Nur ein Selbst, das seinen Mittelpunkt nicht in dem trägt, wozu es durch seine Taten gerade geworden ist, bleibt daher fähig, neue Taten zu vollbringen.

Die neuen Taten, die ein dezentriertes Selbst vollbringt, lassen sich aus seinen früheren Handlungen niemals lückenlos ableiten. Lücken treten im Zusammenhang der Handlungen deshalb auf, weil sich das Selbst nicht auf eine bloße Weiterführung des schon Vollbrachten festlegen lässt. Daher röhrt die Zufälligkeit, die der Verbindung der Handlungen in einer Lebensgeschichte eigentlich ist. Wird diese ureigene Zufälligkeit der Lebensgeschichte zu einem Schicksal heraufstilisiert, so ist damit dem Verständnis der Selbstheit des Handelnden wenig geholfen. Die Schicksalsvorstellung verwandelt die Zufälligkeit der Handlungen in eine vermeintliche Notwendigkeit und schließt damit das Selbst in sich selbst ab, indem sie ihm einen Mittelpunkt zuschreibt, den es in sich tragen sollte. Sie bleibt uns jedoch ebendeshalb die Antwort auf die Frage schuldig, wie das Selbst im Stande sein kann, neue Handlungen zu vollbringen.

Die ureigene Zufälligkeit der Lebensgeschichte ist der Grund dafür, dass die Folge der Handlungen am angemessensten durch Erzählungen erfasst werden kann. Ein notwendiger Zusammenhang kann nicht erzählt, sondern nur abgeleitet, deduiert werden. Man kann deshalb behaupten, dass sich der Begriff eines dezentrierten Selbst einem narrativen Verständnis des Selbst einfügt. Allerdings erweist sich der Gesichtspunkt der Narrativität erst dann als geeignet, das Selbst verständlich zu machen, wenn von vornherein deutlich gesehen wird, dass die Erzählung nicht bloß Erzählbares zu erfassen, sondern auch Nicht-Erzählbares anzudeuten vermag. Denn zu einem Selbst, das in der Reihe seiner Taten nicht voll aufgeht, gehört immer auch eine an und für sich nicht erzählbare Innerlichkeit. Dieser nicht erzählbaren Innerlichkeit des Selbst wird durch die Theorie der narrativen Identität in ihren

verschiedenen Spielarten allzu wenig Rechnung getragen. Daher soll das narrative Verständnis des Selbst, so wie es hier umrissen wird, keineswegs mit der Theorie der narrativen Identität gleichgesetzt werden. Wir behaupten nicht, dass die Selbstheit des Handelnden mit der Geschichte – oder vielmehr mit den Geschichten – gleichzusetzen sei, die von seinem Leben – von ihm selbst und von anderen – erzählt werden kann bzw. erzählt werden können. Wir halten nur daran fest, dass die Erzählbarkeit der Lebensgeschichte eine Urzufälligkeit in der Folge der Handlungen voraussetzt, die das dezentrierte Selbst wesenhaft kennzeichnet.

Was ist aber der Sinn von Selbstheit, wenn er nicht in der Selbigkeit, also nicht in Identität und Permanenz besteht? Um diese Frage beantworten zu können, müssen wir zunächst bedenken, auf welcher Ansicht der Lebensgeschichte die Gleichsetzung der Selbstheit mit Identität und Permanenz beruht. Es handelt sich um eine Ansicht, die zwei beliebig ausgewählte Zeitpunkte in der Lebensgeschichte miteinander vergleicht, um festzustellen, dass das Selbst in dem Wandel der Zeit sich selbst gleichgeblieben ist. Wer stellt jedoch diesen Vergleich an? Offenbar ein Außenbetrachter – oder auch das Selbst, aber nur, indem es den Standpunkt eines Außenbetrachters dabei einnimmt. Das Selbst kommt aber nur gelegentlich – und selbst dann immer nur vorübergehend – dazu, seine Lebensgeschichte aus dieser Sicht zu betrachten. Es bewegt sich zunächst und zumeist in einer Innenbetrachtung seiner eigenen Lebensgeschichte. Es findet sich in einem bestimmten Augenblick vor und verhält sich von diesem Augenblick aus zur eigenen Vergangenheit und Zukunft. Halten wir uns streng an diese Innenbetrachtung der Lebensgeschichte, so wandelt sich der Sinn von Selbstheit. Der verwandelte Sinn kann als die Einmaligkeit eines Erfahrungswegs durch die Welt hindurch aufgefasst werden. Die Selbstheit des Handelnden bedeutet nicht die Selbigkeit, also die Identität und die Permanenz, sondern die Einzigkeit des Selbst. Hinzuzufügen bleibt, dass diese Einzigkeit nicht überzeitlich und außerweltlich gedacht werden soll. Diese Forderung drängt dazu, die Einzigkeit in dem einmaligen und unwiederholbaren Verhältnis des Selbst zur Andersheit oder Fremdheit zu suchen. So verstanden kann aber nur ein dezentriertes Selbst Einzigkeit für sich beanspruchen.

Allerdings kann diese Feststellung irreführend sein. Sie kann uns dazu verleiten, das Zentrum eines dezentrierten Selbst einfach in dem Anderen – oder den Anderen – zu suchen. Dieser Deutungsansatz

scheint auf jeden Fall zu kurz zu greifen. Das dezentrierte Selbst weist in seiner Einzigkeit doch auch eine Eigenständigkeit auf, die sich in seiner Offenheit für die Andersheit oder Fremdheit überhaupt am deutlichsten äußert, ohne aus seinem Verhältnis mit bestimmten Anderen abgeleitet werden zu können.

Hier taucht sogar die Frage auf, ob überhaupt eindeutig gesagt werden kann, wo das Zentrum eines dezentrierten Selbst liegt. Ricœur versucht, das dezentrierte Selbst im Sein zu verankern. Er nennt einen fond à la fois effectif et puissant,⁴ also einen ebenso wirklichen wie möglichen – oder auch »vermöglichen«, das heißt wirkmächtigen – Seinsgrund, auf den seines Erachtens das dezentrierte Selbst von Anfang an angewiesen ist. Er stützt sich dabei vor allem auf die aristotelische Ontologie. Aber er hat auch die Ethik von Spinoza im Auge, in der das innere Zentrum des Menschenmodus, die letzte Quelle allen Strebens, Triebs und Begehrens, nicht in diesem Modus selbst, sondern in der unendlichen Substanz verortet ist.⁵ Man muss sich allerdings fragen, ob eine derartige Seinsgrundlage, die dem Selbst und dem Anderen gemeinsam ist, von vornherein unterstellt werden kann.

Vielleicht ist es daher doch sinnvoller, uns einfach an die grundlegende Beobachtung zu halten, dass ein Anreiz, ein Anspruch oder ein Anruf an das handelnde Selbst ergeht, indem er auf sein Begehrēn appelliert. Im Anschluss an Waldenfels können wir dabei dem Begehrēn einen responsiven Charakter zuschreiben, indem wir hervorheben: Das Begehrēn antwortet auf den Anreiz des Anderen, und ebenso antwortet es auf den fremden Anspruch oder Anruf. Zugleich trägt aber das Begehrēn, wie Sartre, Levinas und Lacan auf je verschiedene Weise gezeigt haben, eine Unruhe in sich, die es über die jeweilige Antwort hinaustreibt.

Wo also das Zentrum des dezentrierten Selbst liegt, kann deshalb nicht eindeutig gesagt werden, weil die Unruhe des Begehrēns dieses Zentrum immer wieder verschiebt. Von einer Verankerung im Sein kann daher kaum die Rede sein. Wenn Spinoza hier maßgebend für eine Antwort bleibt, so nicht deshalb, weil er von der Substanz spricht,

⁴ P. Ricœur: *Soi-même comme un autre*. Paris 1990, 364.

⁵ B. Spinoza, *Die Ethik*. Lat.-dt. Revidierte Übersetzung von J. Stern, Stuttgart 1984, Pars III, Prop. VI, Dem.: »Denn die Einzeldinge sind Modi, durch welche die Attribute Gottes auf gewisse und bestimmte Weise ausgedrückt werden [...], Dinge, welche die Macht Gottes, durch die Gott ist und handelt, auf gewisse und bestimmte Weise ausdrücken.«

sondern weil er die Substanz als das Unendliche begreift. Hat das Begehrten einen Mittelpunkt, so kann dieser Mittelpunkt – ohne allerdings irgendwo eindeutig verortet werden zu können – nur im Unendlichen liegen.

Geschichte des Selbstbewusstseins und Selbstbewusstseinsmodelle

Ein systematischer Vergleich

Klaus Düsing (Köln)

Theorien des Selbstbewusstseins und der Subjektivität finden heute zwar ein wieder erwachtes Interesse; noch immer aber sind ganz unterschiedliche Einwände gegen Selbstbewusstseins- oder Subjektivitätsauffassungen mit der Prätention von Selbstverständlichkeit dominant. Dabei lassen sich evidente lebensweltliche Phänomene von Selbstbewusstsein aufweisen, denen gegenüber sich jene oft typisierten Einwände zumindest als phänomenfern ausnehmen. So setzt jede Verabredung mit anderen, jede Erinnerung an eigene frühere Erlebnisse, jede autobiographische Zuschreibung einer eigenen bestimmten Eigenschaft, jede gegenwärtige reflexive Selbstbeziehung, z. B. in der Aussage: »ich weiß, dass ich jetzt deutsch spreche«, jeder Entschluss, der den eigenen Status in der Zukunft betrifft, konstituierende Spontaneität und Selbstbezüglichkeit sowie vorgestellte Identität des Selbst in durchaus verschiedenen Zeitphasen von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft voraus.

Gegen Selbstbewusstsein und Ich aber werden seit dem Ende des 19. Jahrhunderts unterschiedliche Grundtypen von Einwänden erhoben. So wird das Ich oder Selbst psychologistisch aufgelöst in bloße Erlebnisserien oder Erlebniskomplexionen; oder es wird soziologistisch nur als Kreuzungspunkt gesellschaftlich angebotener oder gebotener Aufgaben und Rollen angesehen. Ferner gilt es ontologisch als unselbstständiges, nachgeordnetes, im Prinzip passives Wesen gegenüber dem sich allererst von sich her zeigenden oder verdeckenden Seienden. Oder es wird in analytischen bzw. physikalistischen Einwänden als bedeutungsarmes oder gar bedeutungsloses Zeichen einer Ich-Rede bzw. als reine Illusion deklariert, da Ich, Selbst, Geist oder Wille nur physikalische Zustände seien, wobei offen bleibt, in welcher Physik sie erklärt werden. Alle diese durchaus voraussetzungsreichen und untereinander sehr divergierenden Einwände setzen aber schwerlich die lebensweltliche Realität und Evidenz von Selbstbewusstsein und Ich außer Kraft,

daher auch schwerlich ohne weiteres die Selbstbewusstseinstheorien, insofern sie von solchen Evidenzen ausgehen. Nur der Einwand der unendlichen Iteration des Ich in der Selbstvorstellung, auch Zirkel-Einwand genannt, ist nicht wie jene anderen Einwände inhaltlich von der Voraussetzung einer bestimmten philosophischen Theorie abhängig. Er besagt in seiner Standardversion, dass das Ich oder Selbst sich, wenn es sich erfassen will, für eben diese Tätigkeit schon voraussetzen muss; und wenn dies vorausgesetzte tätige Ich sich erfassen will, muss erneut das tätige Ich dafür vorausgesetzt werden usf. ins Unendliche; nie erfasst das Ich sich wirklich. Diesen Einwand muss jede Subjektivitätstheorie ausräumen. Er setzt jedoch ein wenig realistisches, rein statisches, auch simples Selbstbewusstseinsmodell voraus, nämlich das Modell der Selbstbeziehung als starrer, symmetrischer Subjekt-Objekt-Beziehung. Es wird sich im Folgenden zeigen, wie es vermieden wird.¹

So soll nun in einem ersten Teil die Konzeption der idealistischen Geschichte des Selbstbewusstseins als gemeinsames, wenn auch durchaus variantenreiches Programm bei Fichte, bei Schelling und in Hegels *Phänomenologie des Geistes* umrissen werden. Der zweite Teil gilt der Skizzierung von stufenartig angeordneten Selbstbewusstseinsmodellen, und in einem dritten Teil seien dann Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen dieser Theorie der Selbstbewusstseinsmodelle und der idealistischen Lehre von der Geschichte des Selbstbewusstseins hervorgehoben.

¹ Klaus Erich Kaehler vertritt profiliert die gegenwärtige Bedeutung von Subjektivitätstheorie im Ausgang und in Abhebung von Leibniz und von der klassischen deutschen Philosophie. Sein eigener, weiterführender, produktiver Entwurf gilt einem »dezentrierten Subjekt« in selbständiger Auseinandersetzung mit Hegels Theorie des Absoluten; vgl. dazu bes. K. E. Kaehler: »Hegel und die Dezentrierung des Subjekts. Versuch über das Resultat der spekulativen Selbstvollendung des Subjekts«. In: *Neuzeitliches Denken*. Festschrift für Hans Poser zum 65. Geburtstag. Hrsg. von G. Abel u.a. Berlin und New York 2002, 323–336; vgl. ähnlich mit Bezug auf Leibniz die Abhandlung von K. E. Kaehler: »Subjekt und Welt – das Problem der Monade«. In: *Leibniz und die Gegenwart*. Hrsg. von F. Hermanni und H. Breger. München 2002, 1–11. Hierbei führt er modifizierend seine frühere Darlegung weiter, ders.: *Leibniz – der methodische Zwiespalt der Metaphysik der Substanz*. Hamburg 1979. – Zu den erwähnten Grundtypen von Einwänden sei auch der Hinweis erlaubt auf die Darlegung des Verf.s: *Selbstbewusstseinsmodelle*. Moderne Kritiken und systematische Entwürfe zur konkreten Subjektivität. München 1997, bes. 23–120.

1. Grundlinien der idealistischen Geschichte des Selbstbewusstseins

Eine idealistische Geschichte des Selbstbewusstseins stellt als erster Fichte auf, und zwar zunächst in der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794/95) unter dem Namen einer »pragmatischen Geschichte des menschlichen Geistes«.² Hintergrund hierfür dürfte für ihn Ernst Platners »pragmatische Geschichte des menschlichen Erkenntnisvermögens«³ sein, die dieser freilich als Logik konzipierte. Innerhalb der empiristisch-sensualistischen Tradition, in der sich Platner befand, entwarf de Condillac in seinem *Traité des sensations* (1754) die Geschichte von einer zum Leben gelangenden Statue, an der, mit der Geruchsempfindung beginnend, ein Vermögen nach dem anderen erwacht. Diese Schilderung ist wenigstens Hegel bekannt.⁴ So gibt es offenbar einzelne inhaltliche, empiristisch-sensualistische Präfigurationen für die idealistische Geschichte des Selbstbewusstseins.

Doch ist diese empiristische Schilderung sukzessiver Anfänge der Betätigung menschlicher Vermögen nicht systematisch und enthält daher auch keine Garantie für Vollständigkeit. Ebenso folgt die äußerliche Anordnung einer Klassifizierung und Rubrizierung der verschiedenen menschlichen Vorstellungsvermögen in der Anthropologie und empirischen Psychologie des 18. Jahrhunderts keiner inneren Systematik des menschlichen Geistes. Schließlich gilt auch von Kants Systematik der menschlichen Vorstellungsvermögen, wie sie insbesondere die Einleitung in die *Kritik der Urteilskraft* vorführt, dass sie nicht genetisch entwickelt und nicht aus einem inneren Prinzip aufgewiesen wird. Hegel ergießt infolgedessen seinen Spott über diese Theorien, die nur einen »Sack voller Vermögen« darbieten können (GW 4, 237, vgl.

² J. G. Fichte: *Gesamtausgabe*. Abt. I, Bd. 2. Stuttgart-Bad Cannstatt 1965, 365, 369 ff. Hierzu und zum Folgenden möge der Hinweis auf die Darlegung des Verfs. gestattet sein: »Theorie der Subjektivität und Geschichte des Selbstbewusstseins im Frühidealismus und in Hegels *Phänomenologie*«. In: *Geist und Psyche. Klassische Modelle von Platon bis Freud und Damasio*. Hrsg. von E. Düsing und H.-D. Klein. Würzburg 2008, 175–191.

³ Vgl. E. Platner: *Philosophische Aphorismen*. T. 1. Dritte Aufl. Leipzig 1793, bes. 19.

⁴ Vgl. G. W. F. Hegel: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundriss*. 3. Aufl. Heidelberg 1830, § 442 Anm.; s. Hegel: *Gesammelte Werke* (im Folgenden: GW). Hamburg 1968 ff. Bd. 20, 436.

GW 9, 169). Es ist Aufgabe einer idealistischen Geschichte des Selbstbewusstseins, diese gravierenden Defizite zu vermeiden.

Die idealistische Geschichte des Selbstbewusstseins enthält zwei grundlegende Seiten, deren erste deutlicher bei Fichte, deren zweite eher bei Schelling ausgebildet ist. Zum einen expliziert sie idealgenetisch und systematisch eine Stufenfolge von Vermögen und Leistungen des menschlichen Geistes, und zwar aufgrund des leitenden Prinzips der inneren, vollständig bestimmten Struktur des Selbstbewusstseins; dieses soll schließlich als Ziel in jenem genetisch entwickelten Stufenbau erreicht werden. Auch Fichte beginnt – wie dann ebenso Schelling – seine Darlegung bei der ganz einfachen und unmittelbaren Sinnesempfindung und entwickelt daraufhin höherstufige Vermögen und Betätigungen wie Selbstgefühl, sinnliche Anschauung, Verstand usf.; diese Explikation ist weder eine empirische Erzählung noch eine äußerliche bzw. statische, starre Anordnung, sondern eine idealgenetische Entwicklung des Stufenbaus vieler Vermögen und Leistungen aus einem Prinzip der Subjektivität. Dasjenige Grundvermögen, aus dem jene theoretischen Betätigungen des menschlichen Geistes hervorgehen, ist für Fichte, was Schelling und Hegel dann aufnehmen und abwandeln, die Einbildungskraft. Noch Heidegger betrachtet in seiner Kant-Interpretation die Einbildungskraft, offenbar ohne Kenntnis dieser idealistischen Theorien, als die zentrale, Zeit bildende Fähigkeit des Selbst, aus der sinnliche Anschauung und Verstand erst hervorgehen. Fichte ordnet dann allerdings die Einbildungskraft in das praktische Ich ein, dessen höchste, vollendete Bestimmung der freie, vernünftige und sittliche Wille der Person ist.

Zum anderen erörtert die idealistische Geschichte des Selbstbewusstseins, was Fichte andeutet und Schelling in seinem *System des transzendentalen Idealismus* (1800) deutlicher hervorhebt, nämlich die Entwicklung der Vermögen und Leistungen des Geistes als Entwicklung des betrachteten Ich oder des Ich-Objekts; dazu aber gehört notwendig, dass die in dieser Weise betrachteten mentalen Leistungen sich intentional auf ihnen entsprechende, noematische Gegenstände beziehen. So wird das Ich-Objekt in dieser genetischen Untersuchung betrachtet als empfindendes, sinnlich anschauendes, verständig denkendes usf., das sich in diesen Betätigungen auf Empfundenes, sinnlich Angeschautes, verständig Gedachtes usf. bezieht. In diesem Entwicklungsgang der intentionalen Betätigungen und ihrer entsprechenden noematischen Gegenstände reichert sich das betrachtete Ich oder Ich-

Objekt zunehmend mit Bestimmungen der Subjektivität an. Das Ziel dieser Entwicklung ist das vollständig entwickelte Ich-Objekt und dessen intentional erfolgende Selbstvergegenständlichung, so dass sich in dessen vollendetem, komplexer Selbstbeziehungsstruktur das betrachtende, erfüllte Ich-Subjekt wiederfinden kann. Dies ist für Fichte im reinen, vernünftigen, sittlichen Willen der Person erreicht, der die ihm aufgegebene moralische Welt erstrebt, für Schelling aber im Genie, das sich selbst als vollendete Subjektivität in der höchsten Einheit von bewusster und unbewusster Tätigkeit in seinem Werk, dem von ihm geschaffenen Kunstwerk, ästhetisch anschaut. Hegel dagegen erblickt die Vollendung der Subjektivität im »absoluten Wissen« und dessen kategorialen, noematischen Korrelaten.

Insbesondere diese zweite Seite der Geschichte des Selbstbewusstseins ist nur ausführbar, wenn man grundsätzlich methodisch zwischen diesem betrachteten Ich oder dem Ich-Objekt in seinen Vermögen, Leistungen, intentionalen Gegenständen einerseits und dem betrachtenden Ich, dem »Beobachter« oder »Zuschauer« jener Entwicklung des Ich-Objekts andererseits unterscheidet. Dies betrachtende Ich ist das Subjekt des Philosophen, der die Entwicklung des betrachteten Ich Schritt für Schritt verfolgt; das betrachtete Ich und dasjenige, was nur »für es« ist, soll den erfüllten Selbstbeziehungsstatus des betrachtenden, philosophierenden Subjekts und dessen, was »für uns«, die philosophierenden Subjekte ist, erreichen.

Auch Hegels *Phänomenologie* von 1807⁵ ist als eine solche idealistische Geschichte des Selbstbewusstseins, freilich mit bedeutsamen Abwandlungen, anzusehen. Sie stellt, wie Hegel sagt, eine »Geschichte der *Bildung* des Bewusstseins selbst zur Wissenschaft« (GW 9, 56) dar. Das Bewusstsein in allgemeinem Sinne als das hier in seinem Stufengang betrachtete Ich-Objekt soll sich zur Wissenschaft und zum rein denkenden Wissen als Wissen seiner selbst oder »zum sich als Geist

⁵ Vgl. hierzu in Auswahl J. Hyppolite: *Genèse et structure de la »Phénoménologie de l'esprit« de Hegel*. Paris 1946 sowie die Sammelbände *Materialien zu Hegels »Phänomenologie des Geistes«*. Hrsg. von H. F. Fulda und D. Henrich. Frankfurt a. M. 1973 und *G. W. F. Hegel: »Phänomenologie des Geistes«*. Hrsg. von D. Köhler und O. Pöggeler. Berlin 1998; vgl. darüber hinaus die perspektivenreiche Interpretation des Vernunft-Kapitels vor dem Hintergrund der Gesamtkonzeption der *Phänomenologie* durch K. E. Kaehler und W. Marx: *Die Vernunft in Hegels »Phänomenologie des Geistes«*. Frankfurt a. M. 1992; vgl. ebenso den Kommentar von L. Siep: *Der Weg der »Phänomenologie des Geistes«*. Ein einführender Kommentar. Frankfurt a. M. 2000.

wissenden Geist« (GW 9, 433, vgl. 427) entwickeln. Darin gewinnt es höchst komplexe, sich denkende und sich erkennende Selbstbeziehung vollendet Subjektivität. »Geschichte« bedeutet hier – wie schon in Fichtes und Schellings ›Geschichte des Selbstbewusstseins‹ – nicht reale, zeitliche Historie, sondern ideale Genese in der systematischen Explikation der Betätigungen des Bewusstseins und ihrer Gegenstände. Für Hegel entwickelt es sich hierbei gestaltenreich vom Bewusstsein im engeren Sinne in Abhebung von seinen ihm äußeren Gegenständen über Selbstbewusstsein und Vernunft zum Geist. Idealistisch wird diese Geschichte des Bewusstseins und Selbstbewusstseins genannt, weil sie detaillierte Subjektivitätstheorie ist.

Hegels *Phänomenologie* von 1807 bedeutet aber eine gravierende Abwandlung des Fichteschen und Schellingschen Programms der idealistischen Geschichte des Selbstbewusstseins; diese *Phänomenologie* ist – was Fichtes und Schellings entsprechende Lehren nicht sind – eine systematische Einleitung und zugleich, Hegels Anspruch nach, Rechtfertigung des »absoluten Wissens« oder des rein denkenden Wissens des Geistes von sich, das in der spekulativen Logik entfaltet wird. Darin sind, kurz gesagt, drei bedeutsame, spezifischere Veränderungen gegenüber Fichte und Schelling begründet:

Erstens: In der *Phänomenologie* als dieser systematischen Einleitung und Rechtfertigung des spekulativen Wissens werden nicht Fähigkeiten und Leistungen des menschlichen Geistes als solche untersucht, sondern nur, insofern sie wesentliche Weisen des Fürwahrhaltens darstellen. So wird zu Beginn nicht die Sinnesempfindung selbst als einfachste, unmittelbare Vorstellung wie bei Fichte und Schelling, sondern die entsprechende Weise des Fürwahrhaltens durch solche sinnliche Empfindung, nämlich die sinnliche Gewissheit im Hinblick auf ihre Erkenntnisfähigkeit untersucht. Dasselbe gilt für Wahrnehmung, Verstand usf.; sie werden nicht als mentale Fähigkeiten und Betätigungen des menschlichen Geistes mit ihren jeweiligen intentionalen Korrelaten, sondern als Weisen des Fürwahrhaltens mit ihrem jeweiligen Wahren kritisch erörtert.

Zweitens: In dieser Einleitungsfunktion gründet auch, dass die *Phänomenologie* in der systematischen und idealgenetischen Entwicklung solcher Weisen des Fürwahrhaltens ein »sich vollbringender Skeptizismus« (GW 9, 56) ist. Eine Weise des Fürwahrhaltens nach der anderen wird skeptisch geprüft und als nichtig erwiesen. Das Bewusstsein als allgemeines Subjekt des Fürwahrhaltens gerät dadurch

jeweils in Zweifel, und da eine Bewusstseinsgestalt über seine spezifische Weise des Fürwahrhaltens mit dessen intendiertem Wahren nicht hinaussieht, gelangt es durch den Verlust seines Wahren und seines Fürwahrhaltens jeweils sogar in »Verzweiflung« (ebd.). So ist der Weg der »Bildung des Bewusstseins« ein Weg der Verzweiflung. Auch diese Konzeption findet sich nicht bei Fichte oder Schelling.

Doch ist diese von Bewusstseinsgestalt zu Bewusstseinsgestalt jeweils erneuerte Verzweiflung nur »für es«, das jeweilige Bewusstsein. »Für uns«, die betrachtenden Philosophen, ist dieser Entwicklungsgang zugleich eine sinnvolle, systematische Abfolge. Diese wird konstituiert durch die nur »für uns« durchsichtige »bestimmte Negation« (GW 9, 57) als systematische Verbindung der Weisen des Fürwahrhaltens untereinander. Sie besagt, dass in diesem »sich vollbringenden Skeptizismus« nicht wie in historisch aufgetretenen Skeptizismen die zu beziehenden Inhalte nur als vorgefundene aufgegriffen und dann immer in denselben »leeren Abgrund« des Nichts (ebd.) geworfen werden. Vielmehr resultiert aus einer negierten, d. h. skeptisch als ungültig erwiesenen Weise des Fürwahrhaltens unter Bewahrung ihrer Grundbestimmungen als bloß untergeordneter Momente eine neue Weise des Fürwahrhaltens mit ihrem Wahren. Die bestimmte Negation hat nach Hegels präzisierter These damit ein positives Resultat. So erweist sich z. B. die sinnliche Gewissheit und ihr intentionales Korrelat, das Diese, als ungültig, weil ihr Wahres sich in mehrfacher Weise als Allgemeines herausstellt. Werden nun ein bestimmtes sinnliches Dieses und ein Allgemeines zu einer höheren Einheit verbunden, so entstehen das Wahrnehmungsding und dessen entsprechende Weise des Fürwahrhaltens, die Wahrnehmung. So gewährt die bestimmte Negation »für uns« Einsicht in den systematischen Zusammenhang der ideogenetisch dargelegten Weisen des Fürwahrhaltens. Die bestimmte Negation und die mit ihr verwendeten Kategorien als Grundlagen der Bewusstseinsgestalten sind jedoch nur in der spekulativen Logik zu rechtfertigen.

Drittens: Ein weiterer, in diesem »sich vollbringenden Skeptizismus« gründender Unterschied zu Fichte und Schelling besteht darin, dass das fürwahrhaltende Bewusstsein innerhalb jeder Stufe oder Weise des Fürwahrhaltens »dialektische [...] Erfahrungen« (GW 9, 60) macht. Dies ist spezifisch für die »Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstseins« (GW 9, 444), wie die *Phänomenologie* ursprünglich heißen sollte. Solche »dialektische« Erfahrung besteht darin, dass das für-

wahrhaltende Bewusstsein in der skeptischen Prüfung die Erkenntnis gewinnt, dass sich das Gegenteil dessen, was es für das Wahre hält, als das Wahre erweist. Die sinnliche Gewissheit z. B., die das unmittelbare sinnliche Diese für das Wahre hält, muss erfahren, dass ihr Wahres eigentlich ein Allgemeines ist. Die »dialektischen« Erfahrungen sind Bestandteile des »sich vollbringenden Skeptizismus«, der wiederum in der Einleitungsfunction fundiert ist. Diese ist, wie sich wohl gezeigt hat, der entscheidende Grund der von Fichte und Schelling abweichen den Gestalt der Geschichte des Selbstbewusstseins. – Hegels *Phänomenologie* von 1807 führt somit idealgenetisch über die verschiedenen, jeweils skeptisch als ungültig erwiesenen Weisen des Fürwahrhaltens als stufenartige Entwicklung des fürwahrhaltenden Bewusstseins zum reinen, letztlich standhaltenden Wissen, nämlich zum reinen Sich-Denken und Sich-Erkennen der Subjektivität.

Gegen diese Varianten einer idealistischen Geschichte des Selbstbewusstseins bei Fichte, Schelling und Hegel ist der Vorwurf der unendlichen Iteration des Ich in der Selbstvorstellung oder der sog. Zirkeleinwand stumpf. Denn in diesen Theorien wird zwar Selbstbeziehung als Subjekt-Objekt-Beziehung oder als Beziehung von Bewusstsein und Gegenstand in verschiedenen Arten verstanden, aber nicht als statische, starre, symmetrische Subjekt-Objekt-Beziehung. Der Selbstvorstellung auf welcher Stufe auch immer geht nicht wieder, wie in jenem Vorwurf angenommen, das tätige Ich in völlig gleicher Bedeutung voraus. Vielmehr ist, wie man insbesondere aus Hegels *Phänomenologie* entnehmen kann, sowohl das Verhältnis des aktiven Bewusstseins zu seinem Gegenstand, selbst wenn er bewusstseinsimmanent ist, asymmetrisch als auch das Verhältnis der Bewusstseinstufen untereinander; und ebenso bleibt in der Vollendung der Subjektivität am Ende der Geschichte des Selbstbewusstseins eine Asymmetrie. Der sittliche Wille erstrebt eine erst zu verwirklichende moralische Welt; das Genie, das sich im Kunstwerk anschaut, übertrifft das philosophierende, die Ich-Entwicklung betrachtende Subjekt; das absolute Wissen muss allererst kategorial in der Logik entwickelt werden. So konzipieren die Idealisten das idealgenetisch zu entwickelnde Selbst nicht starr symmetrisch-zentriert, sondern asymmetrisch-dezentriert und das heißt: prinzipiell mit einem Überschuss an bedeutungsreicher Dynamik.

2. Skizze der Theorie der Selbstbewusstseinsmodelle

Die Theorie der Selbstbewusstseinsmodelle⁶ verfolgt ein ähnliches Ziel wie jene Varianten einer Geschichte des Selbstbewusstseins; sie sucht in idealgenetischer Explikation den Stufenaufbau und die Struktur konkreten Selbstbewusstseins aufzuzeigen. Die Durchführung erfolgt freilich unabhängig von jenem Programm einer Geschichte des Selbstbewusstseins. Die Grundthese besagt, dass Selbstbewusstsein nicht monolithisch zu fassen ist, sondern dass es sich in einer Pluralität von Selbstbewusstseinsmodellen idealiter entwickelt. Ein Selbstbewusstseinsmodell ist dabei eine grundlegende Weise der Selbstverständigung des Selbst in seiner umweltlichen oder sozialen Situation, eine als Sinn-ganzheit entworfene Gestalt solcher Vergewisserung seiner selbst in der eigenen Umwelt. Ein solches Selbstbewusstseinsmodell basiert phänomenal auf signifikanten Erfahrungen als Ausgangspunkten für die Gewinnung idealtypischer – in Max Webers Sinn – Bedeutungsschemata von Selbstbeziehungsweisen. Die Explikation dieser Selbstbewusstseinsmodelle muss idealgenetisch erfolgen, da erstens eine realhistorische Darlegung der Entwicklung von Selbstbewusstsein entschieden zu wenig faktische Daten zur Verfügung hätte und da zweitens und vor allem eine derartige realhistorische Darstellung nur möglich wäre unter der Leitung einer schon vorausgehenden Theorie, was Selbstbewusstseinsmodelle und deren Zusammenhänge grundsätzlich bedeuten, um sie dann realhistorisch aufweisen zu können. So ist die Theorie der Selbstbewusstseinsmodelle auch grundlegend für empirisch-anthropologische und empirisch-psychologische Untersuchungen bis hin zur Interrelation von Psychologie und Gehirnphysiologie, wie man sie insbesondere bei A. Damasio⁷ findet.

Das erste, einfachste, noch ganz rudimentäre Modell dieser Art ist das phänomenologische Horizontmodell. Das Selbst ist in seinen

⁶ Hierzu sei der Hinweis erlaubt auf die Ausführungen des Verf.s in *Selbstbewusstseinsmodelle* (s. Anm. 1), bes. 121–268 und in *Fundamente der Ethik*. Unzeitgemäße typologische und subjektivitätstheoretische Untersuchungen. Stuttgart-Bad Cannstatt 2005, bes. 129–185.

⁷ Vgl. A. R. Damasio: *Ich fühle, also bin ich*. Die Entschlüsselung des Bewusstseins. Aus dem Englischen übers. von H. Kober. München 2002; ders.: *The Feeling of what Happens*. Body and Emotion in the Meeting of Consciousness. New York 1999. Vgl. dazu die erhellenden Darlegungen von T. Schlicht: »Selbstgefühl. Damasios Stufentheorie von Bewusstsein und Emotion«. In: *Geist und Psyche* (s. Anm. 2), 337–369.

Wahrnehmungen von Umweltlichem, in seinen Stimmungen oder Gefühlen, sofern sie einen bestimmten umweltlichen Bedeutungsinhalt haben, oder in seinen umweltlichen Orientierungen zwar thematisch immer auf etwas anderes, außer ihm Liegendes bezogen, dabei aber nicht gänzlich selbstvergessen. Es ist darin vielmehr horizonthaft seiner inne; in seinem auf andere, umweltliche Gegebenheiten gerichteten Bewusstsein ist es sich am Rande oder unthematisch mit gegenwärtig; oder es befindet sich selbst sozusagen im Halbschatten seines Aufmerksamkeitslichtkegels. Auch für solches Horizontbewusstsein des Selbst von sich gilt, was Husserl vom Horizontbewusstsein überhaupt lehrte, nämlich dass in allem thematisch Bewussten unthematisch mitbewusste Ränder oder Horizonte latent oder halbwegs mit gegenwärtig sind und dass diese auch eigens ausdrücklich thematisiert und vergegenwärtigt werden können.

Diese Überlegung führt zu einem neuen Selbstbewusstseinsmodell, das der Möglichkeit nach im vorigen angelegt ist, zum Modell thematischer Unmittelbarkeit der Selbstbeziehung. Hierin stellt sich das Selbst ganz unmittelbar als solches vor. Dies kann in holistischer Gestimmtheit geschehen, in der das Selbst sich in seinem umweltlichen Dasein als ganzes grundlegend stimmungshaft, z. B. in Freude oder in Schwermut, erschlossen ist. In solcher Grundgestimmtheit sind Selbstbeziehung und Umweltbeziehung noch ein Ganzes. Es kann auch in psychophysischem Selbstgefühl geschehen, wenn ein Selbst sich als in seinem Leibe waltendes originär und unmittelbar thematisch fühlt, was eindrücklich etwa beim Schwinden der Kräfte in einer Krankheit oder dem Wiedererstarken der Kräfte bei der Genesung geschieht. Hier trennen sich bereits thematisches Selbstgefühl und Umweltbewusstsein. Drittens stellt sich das Selbst thematisch unmittelbar in sinnlich-anschaulicher oder auch in imaginativer Weise vor, z. B. im Hören der eigenen Stimme oder in unwillkürlich aufkommenden, nichtreflexiven Erinnerungen an eigene frühere Erlebnisse. Hierin tritt das Selbst in erster, noch ganz unmittelbarer Weise sich gegenüber, ohne dass aber eine reflexive Vergegenständlichung erfolgt; das sinnlich-anschauliche oder imaginative Sich-Vorstellen bleibt vielmehr einbehalten in die Erlebnisganzheit der unmittelbaren thematischen Selbstbeziehung.

Aus diesen Bestimmungen der ersten beiden noch vorreflexiven Selbstbewusstseinsmodelle geht hervor, dass sie keineswegs der Selbstbeziehung als Subjekt-Objekt-Beziehung folgen; denn in solcher Subjekt-Objekt-Beziehung werden zwei eigenständige, wiewohl korrela-

tive, ausdrücklich fixierte Bedeutungsinstanzen als Subjekt und Objekt unterschieden und aufeinander bezogen. Diese Art von Selbstbeziehung aber findet in den erwähnten beiden vorreflexiven Selbstbewusstseinsmodellen nicht statt; und da der Iterations- oder Zirkelvorwurf solche Selbstbeziehung als Subjekt-Objekt-Beziehung grundsätzlich voraussetzt, kann er auf diese ersten Selbstbewusstseinsmodelle gar nicht zutreffen.

Die vorreflexiven Selbstbewusstseinsmodelle haben ihre eigene Berechtigung innerhalb des idealgenetischen Aufbaus von Selbstbewusstsein. Sie schließen aber keineswegs komplexere, und innerlich differenziertere Selbstbewusstseinsmodelle aus.

Die folgenden Selbstbewusstseinsmodelle setzen entwickelte Sprache voraus. Die Sprache erweitert, konturiert und präzisiert nicht nur Umwelterfahrungen, sondern ebenso Selbstvergegenwärtigungen. Auf ihr basiert schon das erste komplexere Selbstbewusstseinsmodell, dasjenige der partiellen Selbstidentifikation. Hierin schreibt ein Selbst sich ausdrücklich eine bestimmte Eigenschaft zu, z. B. wenn es sagt: »Ich bin Bergsteiger«. Voraussetzung dafür sind mehrfache Synthesen. So müssen Bergsteigererlebnisse als in den Erlebnisstrom diskontinuierlich eingelagerte ausgewählt und eigens synthetisiert werden; darin sind schon einfachere Selbstbeziehungserlebnisse von psychophyschem Selbstgefühl enthalten. Das Selbst muss sich in diesen diskontinuierlichen Erlebnissen durch identifikatorische Synthesis als eines und dasselbe wissen, sich aber inhaltlich mit einer bestimmten, es partiell betreffenden Eigenschaft identifizieren. Solche Selbstzuschreibung einer Eigenschaft wird schließlich synthetisch-intersubjektiv mitkonstituiert. Auch dieses Selbstbewusstseinsmodell ist nicht nach dem Modell der Selbstbeziehung als Subjekt-Objekt-Beziehung, schon gar nicht der symmetrischen Subjekt-Objekt-Beziehung gedacht.

Es bildet in der Regel die Grundlage für das Reflexionsmodell, das aus ihm entwickelt werden kann, z. B. durch die Aussage: »Ich weiß, dass ich Bergsteiger bin«, oder: »Ich erinnere mich, dass ich einmal Barockkenner war«. In solcher reflexiven Selbstaussage werden bereits ausdrücklich zwei unterschiedliche Selbstbeziehungen miteinander verbunden. Im gegenwärtigen oder sich erinnernden Wissen von sich ist das Selbst seiner inne; damit wird die partielle Selbstidentifikation verbunden zu einer neuen, komplexeren, reflexiven Selbstgewissheit. Diese komplexere Selbstbeziehung als Synthesis zweier schon vorliegender Selbstbeziehungen folgt – entgegen vielfältig geäußerter

Auffassung – ersichtlich nicht dem simplen und starren Schema symmetrischer Subjekt-Objekt-Beziehung und erliegt daher nicht dem Iterations- oder Zirkeleinwand.

Im Modell der partiellen Selbstidentifikation und im Reflexionsmodell werden dem Selbst nur einzelne Eigenschaften zugeschrieben. Darin ist der Möglichkeit nach das Zuschreiben weiterer, insbesondere für es wesentlicher Eigenschaften enthalten. Schreibt es sich diese, nämlich grundlegende Persönlichkeitseigenschaften wie praktische Freiheit, ferner Charakterzüge wie z. B. Besonnenheit und sodann sein Selbstverständnis prägende Kulturreiseigenschaften zu in einer reflektierten, holistischen Synthesis, die auch die Synthesisweisen vorangehender Modelle enthält, so erfasst es sich nach dem noch komplexeren epistemischen Intentionalitätsmodell. Dies Modell liegt der Gewinnung eines Persönlichkeitssbildes von sich zugrunde; literarisch wird es z. B. in der Autobiographie realisiert. Hier erinnert sich das gegenwärtige Selbst, ist darin seiner selbst inne; und es vergegenwärtigt sich frühere Erlebnisse sowie die Ausbildung wesentlicher Eigenschaften, die je schon frühere Selbstvergewisserungen enthalten. So wird hiermit eine hochkomplexe Gesamtselbstbeziehung von verschiedenenartigen, schon vorliegenden Selbstbeziehungen eigens konstituiert. Dies ist eine besondere intellektuelle Leistung.

Auf der Grundlage der Ausbildung eines Persönlichkeitssbildes wird es möglich und ist darin latent schon angelegt, dass das Selbst einen Lebensplan oder ein Lebensziel für sich – natürlich immer im umweltlichen und sozialen Kontext – entwickelt. Dies wird begriffen in dem noch komplexeren Selbstbewusstseinsmodell der voluntativen Selbstbestimmung. Das entwerfende Selbst ist dabei willentlich strebend auf seine Zukunft ausgerichtet, nämlich wie es in Kenntnis seiner Persönlichkeit und ihres Umfeldes wesentlich sein will. Die voluntative ist die höchstkomplexe Gesamtselbstbeziehung, die in einer eigenen, aktiven Leistung das augenblickliche Seiner-inne-Sein des entwerfenden Selbst, die Selbstvorstellungen der durch Erinnerungen vergegenwärtigten eigenen Persönlichkeit und die Selbstbeziehungen des Sich-Befindens in dem angestrebten zukünftigen Zustand des Selbst, zu einer differenzierten Einheit und Ganzheit des Selbst allererst verbindet. – Diesen komplexen Selbstbeziehungen liegen jeweils einfache Weisen des unmittelbaren Seiner-inne-Seins zugrunde. Auch diese komplexen Selbstbeziehungen, ja Gesamtselbstbeziehungen als synthetische Relationen mehrerer einfacherer Selbstbeziehungen folgen

offenkundig nicht dem simplen, starren Modell der Selbstbeziehung als Subjekt-Objekt-Beziehung und erst recht nicht der symmetrischen Subjekt-Objekt-Beziehung; sie werden daher auch nicht vom Iterations- oder Zirkeleinwand getroffen.

So zeigt sich, dass Selbstbewusstsein sich innerhalb dieses idealgenetischen Stufengangs in seinen Bedeutungsmomenten entwickelt, und zwar gemäß einem grundlegenden, es als solches betreffenden Konstitutions- und Entwicklungsmodell. Die Bedeutung von Selbstbewusstsein ist nicht statisch, sondern generiert und konstituiert sich allererst in diesen Modellen. Der methodische Durchgang durch diese Modelle weist somit zugleich eine Sinnzunahme von Selbstbewusstsein auf.

3. Gemeinsamkeiten und Unterschiede von Geschichte des Selbstbewusstseins und Selbstbewusstseinsmodellen

Die Gemeinsamkeiten zwischen den idealistischen Theorien zur Geschichte des Selbstbewusstseins und der Theorie der Selbstbewusstseinsmodelle sind allgemeiner, auch grundlegender Art: Es handelt sich jeweils um eine Theorie konkreter Subjektivität. Diese Subjektivität wird idealgenetisch in verschiedenen Stufen entwickelt; und von Stufe zu Stufe, von Bewusstseinsgestalt zu Bewusstseinsgestalt oder von Modell zu Modell des Selbstbewusstseins reichert sich das erörterte Selbst mit Bestimmungen der Subjektivität an, bis es die erfüllte oder die komplexeste Bestimmung seiner selbst erreicht hat. Angetrieben wird diese idealgenetische Entwicklung des betrachteten Selbst von Stufe zu Stufe durch dessen jeweils überschießende Dynamik.

Es gibt jedoch auch gravierende Unterschiede. Erstens ist die Theorie der Selbstbewusstseinsmodelle keine systematische Entwicklung der Vermögen und Leistungen des menschlichen Geistes. Sie expliziert vielmehr thematisch die verschiedenen skalaartig aufeinander aufbauenden Selbstverständnis- und Selbstbeziehungsweisen des betrachteten Subjekts als solche. Sie legt, da sie auch nicht das Programm einer Einleitung in eine spekulative Logik verfolgt, ebenso wenig Weisen des Fürwahrhalts auf den unterschiedlichen Stufen dar. Es geht vielmehr um die internen mentalen Aktivitäten selbst, die die Selbstbewusstseinsstrukturen und -bestimmungen konstituieren, sowie um deren Zusammenhänge; dabei müssen Faktizitäten des Daseins des

Selbst in seiner Umwelt und sozialen Welt mit berücksichtigt werden. Selbstbewusstsein aber ist offensichtlich dasjenige, wodurch sich menschliche geistige Tätigkeit vor andersartigen lebendigen Aktivitäten auszeichnet. Natürlich werden hierbei auch Vermögen und Leistungen des menschlichen Geistes erörtert, allerdings nur, insofern sie zur Konstitution von Selbstbewusstseinsmodellen beitragen.

Der zweite Unterschied zwischen den Theorien der Geschichte des Selbstbewusstseins und der Theorie der Selbstbewusstseinsmodelle besteht darin, dass jene idealistischen Theorien implizit jeweils einem teleologisch determinierenden Prinzip folgen, dem Ideal und letzten Zweck erfüllter Selbstbeziehung; und dies soll als Erfüllung und Vollendung von Subjektivität den notwendigen, gesetzmäßigen Zusammenhang der Stufen des Selbst untereinander garantieren. Die Theorie der Selbstbewusstseinsmodelle folgt nicht einem solchen streng notwendige Zusammenhänge ermöglichen Prinzip. Sie entwickelt vielmehr jeweils auf neuer, höherer Stufe, was zuvor schon der Möglichkeit nach oder latent angelegt war. In der Realisierung solcher Modelle kann es aber durchaus vorkommen, dass in Krisen, durch Krankheiten oder auch durch persönliche Verfehlung insbesondere höhere Stufen von einzelnen Personen nicht verwirklicht werden. Dies weist darauf hin, dass auch der idealgenetische Selbstkonstitutionsweg des Selbstbewusstseins offener zu konzipieren ist. Hier legt sich ein Vergleich mit geschichtlicher Sprachentwicklung nahe; sie erfolgt sinnhaft-differenzierend, wohl auch formal zweckmäßig in Kantischer Bedeutung und erreicht stufenweise höhere Komplexität, jedoch ohne notwendig determinierende Steuerung durch ein dirigierendes Prinzip.

Daraus ergibt sich ein dritter Unterschied zwischen den zu vergleichenden Theorien. Die Lehre von den Selbstbewusstseinsmodellen nimmt methodisch die idealgenetische Explikation der Selbstverständnis- und Selbstbeziehungsweisen nicht durch Konstruktion vor, wie es der Tendenz nach in Fichtes, deutlicher aber in Schellings Theorie der Geschichte des Selbstbewusstseins geschieht. Sie liefert also keine Konstruktion von Fähigkeiten, Leistungen und Selbstbeziehungsweisen etwa aufgrund von begrifflich erfasster, in der Regel partieller Vereinigung von entgegengesetzt strebenden Tätigkeiten, wozu nachfolgend Bestätigung in der Erfahrung gesucht wird. Sie legt auch keine dialektischen Prozesse innerhalb einer Stufe und keine bestimmten, spekulativ begründeten Negationen mit positivem Resultat dar wie Hegel. Ihr Verhältnis zur Erfahrung oder Empirie ist vielmehr grund-

sätzlich ein anderes. Sie nimmt, wie skizziert, ihren Ausgang von signifikanten Basiserfahrungen; aus diesen werden nicht abstrakte Merkmale als bloße, einseitige Teilvorstellungen ausgesondert, sondern idealisierend und idealtypisch von Zufälligkeiten gereinigte Ganzheitsvorstellungen von Selbstbewusstseinsmodellen gewonnen. Diese wiederum können philosophisch grundlegend für lebensweltliches Erfahrungswissen, aber auch für Erkenntnisse der empirischen Anthropologie und Psychologie und schließlich für die psychologischen Pendants der Gehirnforschung sein, wie sie speziell A. Damasio hervorhebt.⁸

Ferner wird viertens in der Theorie der Selbstbewusstseinsmodelle nicht wie insbesondere in Schellings transzendentalem Idealismus oder in Hegels *Phänomenologie* ein Absolutes als konstitutiver Bedeutungsbestandteil der vollendeten Subjektivität und damit des den Entwicklungsgang determinierenden teleologischen Prinzips angesetzt. Dies bedeutet nicht, dass nicht höhere Sinnthesen aufgestellt werden können, welche über Selbstbewusstseinsmodelle und Selbstvergewisserungen konkreter endlicher Subjekte hinausführen, die dabei freilich fundierend erhalten bleiben; nur neue und höhere Selbstbewusstseinsmodelle stellen sie nicht dar.

Schließlich folgt fünftens die Theorie der Selbstbewusstseinsmodelle nicht dem starren und simplen Modell der Selbstbeziehung als Subjekt-Objekt-Beziehung. Ein solches Modellkonzept findet sich zwar in den idealistischen Lehren zur Geschichte des Selbstbewusstseins; aber diese Beziehung wird dort bereits dynamisiert und differenziert und von der Verengung auf symmetrische Subjekt-Objekt-Beziehung befreit. In der Theorie der Selbstbewusstseinsmodelle wird das Modell der Selbstbeziehung als Subjekt-Objekt-Beziehung dagegen als Leitmotiv, ja auch nur als ursprüngliches Selbstbewusstseinsmodell verabschiedet. Diese Theorie entfaltet idealgenetisch vielmehr den ganzen inhaltlichen Reichtum der Selbstverständnis- und Selbstbeziehungsweisen, in denen ein konkretes Selbst sich ursprünglich konstituiert, begreift und ein gelingendes Dasein in seiner Umwelt und sozialen Welt zu führen weiß. – So zeigt in Analogie zu den idealistischen Lehren über die Geschichte des Selbstbewusstseins, aber zugleich auf der Grundlage neuer Erfahrungen und in einem begrifflich und methodisch andersartigen, inhaltsreicherem Entwicklungsgang die Theorie

⁸ S. o. Anm. 7.

der Selbstbewusstseinsmodelle die Skala der Grundcharakteristika des menschlichen Geistes gerade als endlicher, konkreter, selbstbezüglicher Subjektivität auf.

Die versteckte Subjektivität in Tugendhats formaler Semantik

Smail Raptic (Köln)

1. Tugendhats Standortbestimmung der sprachanalytischen Philosophie

Tugendhat vertritt in seinen *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie* die These, dass die Sprachanalyse das methodische Fundament der Philosophie im Ganzen bilden müsse.¹ Er rechtfertigt diesen Anspruch durch eine kritische Abgrenzung der sprachanalytischen Philosophie von der antiken Ontologie auf der einen Seite und der neuzeitlichen Subjektivitätsphilosophie auf der anderen. Als paradigmatische Gestalt der Ontologie führt Tugendhat die aristotelische »Erste Philosophie« an, die »das Seiende als Seiendes betrachtet« (*Met.* 1003 a 21–22). Tugendhat vermisst in der antiken Ontologie ein »Reflexionsfundament« (46): Sie trifft Aussagen über das Seiende im Ganzen, ohne »die Art und Weise unserer Bezugnahme auf die Gegenstände« zu problematisieren. (39) Tugendhat konkretisiert diesen Vorwurf anhand Aristoteles' Bestimmung der Wahrheit (*Met.* 1011 b 26–27), welche er folgendermaßen wiedergibt: »zu sagen, dass, was der Fall ist, nicht der Fall ist, oder dass, was nicht der Fall ist, der Fall ist, ist falsch; aber dass das, was der Fall ist, der Fall ist und das, was nicht der Fall ist, nicht der Fall ist, ist wahr.« (249) Dass eine Aussage genau dann wahr ist, wenn der Sachverhalt, auf den sie sich bezieht, tatsächlich besteht, ist unbestreitbar; dieser unhintergehbarer Aspekt im Begriff der Wahrheit wird jedoch von Aristoteles – so Tugendhat – inadäquat gefasst. (250f.) Tugendhat wertet dessen Bestimmung der Wahrheit als Beleg dafür, dass gemäß der Ontologie unser Verständnis des Wortes »wahr«, d. h. der wahr/falsch-Differenz von Aussagen, in

¹ E. Tugendhat: *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*. Frankfurt a. M. 1976, 46 ff., 103.– Zitate aus diesem Band werden im Folgenden durch einfache arabische Ziffern nachgewiesen.

der Erkenntnis der »Wirklichkeit« von Sachverhalten fundiert ist. (ebd.) Tugendhat macht demgegenüber geltend, dass wir nur vermittels sprachlicher Aussagen »erklären« können, was unter der Wirklichkeit von Sachverhalten zu verstehen ist, so dass unsere Auffassung der Wirklichkeit in unserem Verständnis des Wahrheitsanspruchs von Aussagen gründet. (251)

Die aristotelische Bestimmung der Wahrheit gibt Anlass zu der Rückfrage, ob den sprachlichen Allgemeinbegriffen, mittels derer wir Aussagesätze formulieren, Bestimmungen der Gegenstände selbst entsprechen. Diese Frage wurde erst durch den spätmittelalterlichen Nominalismus virulent. (184 ff.) Für die Reflexion, die Tugendhat in der antiken Ontologie vermisst, spielt somit die Frage nach dem Status sprachlicher Allgemeinbegriffe, d. h. von Prädikaten, eine zentrale Rolle (s. u. Abschnitt 4.2.).

Tugendhat ersetzt die aristotelische Frage nach den Grundbestimmungen des Seienden als solchen durch die nach den Grundstrukturen unserer sprachlichen Bezugnahme auf Gegenstände. Hierin besteht das zentrale Thema der formalen Semantik, die die Funktion sprachlicher Ausdrücke in Satzzusammenhängen untersucht. (55 f.)

Den Vorwurf, der tradierten Ontologie fehle ein zureichendes »Reflexionsfundament«, hat bereits die neuzeitliche Subjektivitäts- bzw. Bewusstseinsphilosophie erhoben. Sie ist der eigentliche Gegner, gegen den Tugendhat den Anspruch seiner formalen Semantik verteidigen muss. (79) Gemäß dem bewusstseinsphilosophischen Ansatz sind jedem Subjekt nur seine eigenen »Vorstellungen« (d. h. Wahrnehmungen, Gedanken, Phantasiebilder usw.) unmittelbar gegeben, so dass wir uns nur vermittels unserer Vorstellungen auf Gegenstände beziehen können. (80 f., 86) Tugendhat erklärt – im Anschluss an den späten Wittgenstein – den subjektivitätsphilosophischen Grundbegriff der »Vorstellung« zu einem »Pseudobegriff« (286; s. u. Abschnitt 2.).

Der Rekurs auf mentale Entitäten, d. h. »Vorstellungen«, ist jedoch – wie im folgenden gezeigt werden soll – auch innerhalb der Bedeutungstheorie Tugendhats unverzichtbar. In seiner Analyse unserer sprachlichen Bezugnahme auf raum-zeitliche Einzeldinge tritt eine Lücke auf, die nur geschlossen werden kann, wenn die Rede von »meinen Vorstellungen« im Rahmen einer grundsätzlichen Revision seiner Bedeutungstheorie sprachanalytisch rekonstruiert wird (s. u. Abschnitt 6.).

Peter Rohs bringt in seinem Aufsatz »Sprachanalytische oder

transzentalphilosophische Bedeutungstheorie?« mehrere Einwände gegen Tugendhats bedeutungstheoretischen Ansatz vor, die nach seiner Überzeugung dazu zwingen, diesen durch einen transzentalphilosophischen zu ersetzen.² Demgegenüber soll im folgenden dafür argumentiert werden, dass Rohs' Einwände zwar zu einer tiefgreifenden Modifikation, aber nicht zur prinzipiellen Ablehnung von Tugendhats bedeutungstheoretischem Ansatz nötigen und dass aus einem revidierten Tugendhatschen Ansatz das Programm einer Vermittlung von Sprachanalyse und Transzentalphilosophie entwickelt werden kann.

Zunächst sollen die Kritikpunkte umrissen werden, die Tugendhat und der späte Wittgenstein gegen den Begriff der »Vorstellung« vorbringen (Abschnitt 2.). Anschließend soll Tugendhats bedeutungstheoretischer Ansatz skizziert werden (Abschnitt 3.1.), gegen den Rohs fundamentale Einwände erhebt (Abschnitt 3.2.). Aus diesen Einwänden ergibt sich eine systematische Perspektive für die Interpretation von Tugendhats Detailanalysen (Abschnitt 4.). Mit den Schwierigkeiten, die hierbei zutage treten, lässt sich das Programm einer Vermittlung von Tugendhats sprachanalytischem Ansatz mit einer transzentalen Subjektivitätstheorie motivieren (Abschnitte 5.–6.).

2. Die Kritik Tugendhats und des späten Wittgenstein am bewusstseinsphilosophischen Ansatz

2.1. Tugendhats Kritik an Husserls Begriff der Intentionalität

Tugendhat hält dem bewusstseinsphilosophischen Ansatz entgegen: »Gegenstände stellen wir nicht vor, Gegenstände meinen wir.« (88) Er begründet seinen Standpunkt in den *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie* in zwei Schritten, wobei er exemplarisch auf Husserls Begriff der »Intentionalität« eingeht. (94 ff., 358 ff.) Im ersten Teil der *Vorlesungen* wendet er gegen Husserls Auffassung, der ›intentionale‹ Bezug unseres Bewusstseins auf vorgestellte Gegenstände sei ein evidentes und unhintergeholbares Phänomen,³ ein, dass

² P. Rohs: »Sprachanalytische oder transzentalphilosophische Bedeutungstheorie?« In: *Philosophisches Jahrbuch* 86 (1979), 16–41, hier 17 ff.

³ »In der Wahrnehmung wird etwas wahrgenommen, in der Bildvorstellung etwas bildlich vorgestellt, in der Aussage etwas ausgesagt, in der Liebe etwas geliebt, im Hasse

jedes Gegenstandsbewusstsein in einem Satzverständnis fundiert sei. (100 ff.) Tugendhat führt als zentrales Argument für diese These an, dass jede *prima facie* unmittelbare Bezugnahme auf Gegenstände ein Bewusstsein von Sachverhalten einschließt – was er auf die Formel bringt: »alle nichtpropositionalen Bewusstseinsweisen implizieren propositionalen« (100). Sind wir von der realen Existenz eines vorgestellten Gegenstandes überzeugt, schließt die Bezugnahme auf ihn eine Existenzunterstellung und damit das Bewusstsein eines Sachverhalts ein; Phantasiebilder, bei denen eine solche Existenzannahme fehlt, lassen sich unter die propositionalen Bewusstseinsweisen insofern subsumieren, als wir auch phantasierten Gegenständen bestimmte Eigenschaften zusprechen; so vergegenwärtigen wir uns etwa bei der Vorstellung eines Einhorns den Sachverhalt, dass es sein Horn auf der Stirn und nicht auf dem Rücken oder Unterleib trägt. (100 ff.) Aus dem propositionalen Charakter aller *prima facie* nichtpropositionalen Bewusstseinsweisen darf allerdings nicht – wie es bei Tugendhat geschieht – unmittelbar der Schluss gezogen werden, dass jedes Gegenstandsbewusstsein in einem Satzverständnis *fundiert* ist: Es ist denkbar, dass bestimmte Satzstrukturen im propositionalen Charakter unseres Gegenstandsbewusstseins verwurzelt sind.

Dass es sich tatsächlich so verhält, soll in Abschnitt 6. anhand einer Metakritik der – im Hauptteil der *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie* vorgetragenen – Kritik Tugendhats an Husserls These gezeigt werden, dass sich der Bezug unserer Wahrnehmungen auf räumliche Dinge einer – mit Tugendhat zu sprechen – »geregelten Synthesis von schlichten Gegebenheitsweisen« eines Dinges verdankt, die unterschiedlichen »perzeptiven Perspektiven« des wahrnehmenden Subjekts zugeordnet sind; diese »Gegebenheitsweisen« haben nach Husserl den Charakter von »Vorstellungen« (359).⁴ Solche Wahrnehmungsanalysen sind nach Tugendhat für die Rekonstruktion unserer – sprachlich vermittelten – intersubjektiven

etwas gehasst, im Begehr etwas begehrte usw.« (E. Husserl: *Logische Untersuchungen*. II. Band. Hrsg. von U. Panzer (Husserliana XIX/1). Den Haag/Boston/Lancaster 1984, 380).

⁴ Räumliche Dinge sind uns immer nur in bestimmten Aspekten anschaulich gegeben, so dass wir eine Vielfalt von Einzelwahrnehmungen (z. B. den Anblick der Fassade und der Innenräume eines Hauses) durchlaufen müssen, um uns auf sie als ganze beziehen zu können. Vgl. Husserl: *Ding und Raum*. Vorlesungen 1907. Hrsg. von U. Claesges (Husserliana XVI). Den Haag 1973, 49 ff.

Bezugnahme auf Erfahrungsgegenstände irrelevant: Die »mannigfaltigen Gegebenheitsweisen des Gegenstandes, die Husserl ins Auge fasst«, berühren nach Tugendhats Auffassung nicht die Relation der »singulären Termini«, mit denen wir uns sprachlich auf Einzeldinge beziehen, zum jeweiligen Gegenstand. (361f.) Tugendhat macht dies daran fest, dass solchen Gegebenheitsweisen keine »Vielzahl von singulären Termini«, »die irgendwie alle denselben Gegenstand bezeichnen«, zugeordnet sei. (362) Da es ein konstitutives Moment unseres Begriffs räumlicher Dinge ist, dass sie intersubjektiv zugänglich sind, betreffen Husserls Wahrnehmungsanalysen nach Tugendhat demnach nicht »den räumlichen Gegenstand als solchen«, nämlich »als Subjekt möglicher wahrer Prädikationen«. (361) Diese These soll im vorliegenden Beitrag entkräftet werden (s. u. Abschnitt 6.).

2.2. *Die Kritik des späten Wittgenstein am Vorstellungsbegriff*

Zur Stützung seiner Behauptung, dass der subjektivitätsphilosophische Grundbegriff der »Vorstellung« ein »Unding« sei (87), greift Tugendhat in *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung* auf die Auseinandersetzung des späten Wittgenstein mit dem »Solipsisten« zurück.⁵ Der bewusstseinsphilosophische Ansatz lässt sich als »methodischer Solipsismus« kennzeichnen, da die »Vorstellungen« eines Subjekts ihm allein unmittelbar gegeben bzw. als sie selbst zugänglich sind. Die »Klasse von Zuständen« (80), die die Subjektivitätsphilosophie unter den Begriff der »Vorstellung« subsumiert, hat demzufolge einen »privaten« Charakter (PU § 243).

Das Erlernen »unserer allgemeinen, nicht mir allein verständlichen Sprache« (PU § 261) setzt voraus, dass die »Lehrenden« überprüfen können, ob der Lernende einen Ausdruck richtig verstanden hat. Dies gilt auch für diejenigen Wörter, die sich auf unsere »inneren Erlebnisse« (PU § 243) beziehen. Wittgenstein zieht hieraus den Schluss, ein »innerer Vorgang« bedürfe »äußerer Kriterien«, um in sprach-

⁵ Tugendhat: *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*. Frankfurt a. M. 1979, 91ff.; vgl. Wittgenstein: *Philosophische Untersuchungen*. In: L. Wittgenstein: *Schriften 1*. Frankfurt a. M. 1960 (im Folgenden unter Angabe der Paragraphennummer zitiert als: PU), §§ 243–315; *Das blaue Buch*. In: Wittgenstein: *Schriften 5*. Frankfurt a. M. 1970, 40ff.; »Wittgenstein's Notes for Lectures on 'Private Experience' and 'Sense Data'«. In: *Philosophical Review* 77 (1968), 271–320.

lichen Verständigungsprozessen thematisiert werden zu können. (PU § 580) Wittgenstein erläutert dies am Beispiel des Schmerzes: Fänden bestimmte Körperempfindungen nicht in charakteristischen Verhaltensreaktionen ihren natürlichen Ausdruck, könnte man einem Kind nicht den Gebrauch von Wörtern wie Kopfschmerzen, Zahnschmerzen usw. beibringen – da die Erwachsenen den Erwerb der betreffenden Ausdrücke nicht durch die Kritik und Korrektur eventueller Missverständnisse anleiten könnten. (PU § 257)

In den *Philosophischen Untersuchungen* werden die Begriffe »Bedeutung« und »Gebrauch« weitgehend synonym verwendet. (PU § 30, vgl. § 43) Gemäß dem gebrauchstheoretischen Ansatz des späten Wittgenstein versteht derjenige einen sprachlichen Ausdruck richtig, der ihn in Situationen verwendet, deren intersubjektiv feststellbare Beschaffenheit derjenigen der Lernsituationen ähnelt, in denen ihm seine Bedeutung anhand von Beispielfällen veranschaulicht worden ist. In diesem Sinne heißt es in den *Philosophischen Untersuchungen*: »Ich kann Schmerzen vorführen, wie ich Rot vorführe, und wie ich Gerade und Krumm und Baum und Stein vorführe.« (§ 313) Schmerzen werden durch ein – mit Wittgenstein zu sprechen – »Schmerzbenehmen« vorgeführt (PU § 244), d. h. durch charakteristische gestische und lautliche Schmerzäußerungen, »Rot«, »Gerade«, »Baum« usw. vermittels deiktischer Hinweis auf passende Gegenstände in intersubjektiv zugänglichen Wahrnehmungssituationen,

Wittgensteins Begriff des »Sprachspiels« bringt die Verankerung sprachlicher Bedeutungen in unserer gemeinsamen Lebenspraxis zum Ausdruck. (PU § 7) Der Begriff »subjektiver Vorstellungen« gehört – so Wittgenstein – »überhaupt nicht zum Sprachspiel« (PU § 293), da er den »privaten« Aspekt unserer »Erlebnisse« isoliere, welcher aus der Kommunikation herausfalle. (vgl. PU § 293) In diesem Sinne wird er von Tugendhat als »Pseudobegriff« charakterisiert. (286)

3. Tugendhats bedeutungstheoretischer Ansatz

3.1. Tugendhats Programm einer Vermittlung der Gebrauchstheorie mit der Verifikationstheorie der Bedeutung

Tugendhat weist in den *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie* darauf hin, dass die Gebrauchstheorie der Bedeu-

tung eine begrenzte Reichweite hat. (212 ff.) Ihre Grundthese, dass derjenige sprachliche Ausdrücke richtig versteht, der sie unter den passenden »Umständen« verwendet (PU §117), d. h. in Situationen, die den Lernsituationen ähneln, in denen ihre Bedeutung ›vorgeführt‹ wurde, ist nur in Bezug auf Äußerungen mit expressivem oder appellativem Duktus (wie z. B. »Ich habe Hunger«, »Sei vorsichtig!« usw.) sowie subjektlose Sätze über Sinneswahrnehmungen (wie »Dies ist rot«, »Es ist kalt« etc.) plausibel. Für den Großteil der Aussagesätze lassen sich jedoch keine spezifischen Verwendungssituationen ausmachen. So kann etwa der Satz: »Das Heidelberger Rathaus brennt« in völlig unterschiedlichen Kontexten geäußert werden: Im Munde eines Nachrichtensprechers hat er den Status einer reinen Tatsachenfeststellung, im Hauptquartier der Heidelberger Feuerwehr nimmt er den Charakter eines Alarmrufs an, im Fall einer vorsätzlichen Brandstiftung kann er als »Erfolgsmeldung« kolportiert werden (221, 225).

Nach Tugendhat lässt sich das Defizit des gebrauchstheoretischen Ansatzes beheben, indem man ihn mit der – bei Frege vorgebildeten – bedeutungstheoretischen Grundthese von Wittgensteins *Tractatus logico-philosophicus* »in bestimmter Weise verbindet« (135): »Einen Satz verstehen, heißt, wissen was der Fall ist, wenn er wahr ist.«⁶ Die These, dass derjenige einen Behauptungssatz versteht, der weiß, »unter welchen Bedingungen er wahr bzw. falsch ist«, der also dessen »Wahrheitsbedingungen« kennt (135, 256; vgl. *Tract.* 4.431), wird von Tugendhat dahingehend reformuliert, dass man eine Aussage »genau dann versteht, wenn man weiß, wie sie zu verifizieren ist, und d. h., wenn man ihre Verifikationsregel kennt«; er fügt hinzu, dass diese stets in einen »Regel- und Handlungszusammenhang« eingebettet ist, den er als ein »Ausweisungsspiel« kennzeichnet. (258 ff.) Tugendhat setzt diesen Terminus zum Begriff des »Sprachspiels« in Wittgensteins *Philosophischen Untersuchungen* in Beziehung (253).

Bevor auf Tugendhats Programm einer Synthese der Gebrauchstheorie der Bedeutung mit dem ›verifikationistischen‹ Ansatz des *Tractatus* näher eingegangen wird, sollen zwei fundamentale Einwände erörtert werden, die Rohs gegen die These erhoben hat, dass das Verständnis eines Behauptungssatzes auf der Kenntnis seiner Verifikationsregel beruht.

⁶ Wittgenstein: *Tractatus logico-philosophicus*, in: Wittgenstein: *Schriften 1* (im Folgenden unter Angabe der Satznummer zitiert als: *Tract.*), Satz 4.204.

3.2. Rohs' Einwände gegen Tugendhats Begriff der »Verifikationsregel«

Rohs' erster Einwand besagt, dass es bei zahlreichen verständlich formulierten Behauptungssätzen »schwierig« sei, Verifikationsregeln anzugeben, so etwa bei »kulinarische[n] Geschmacksurteile[n], ästhetische[n] und moralische[n] Werturteile[n], Aussagen von Metaphysikern, Mystikern, Frommen usw.«⁷ Nach Rohs steht Tugendhat vor dem Dilemma, den Begriff der »Verifikationsregel« entweder so weit fassen zu müssen, »dass auch Schönheitssinn, moralisches Fühlen, mystisches Erleben, vielleicht gar innere Stimmen und dergleichen unter Verifizieren fallen« – womit dieser Begriff wertlos würde –, oder ihn auf den »Bereich ausweisbarer Erfahrung« einzuschränken, innerhalb dessen »die Möglichkeit einer intersubjektiv überprüfbarer Entscheidung über Wahrheitswerte besteht«, woraus sich wiederum die abwegige Konsequenz ergäbe, dass alle Aussagen, die nicht in diesem strengen Sinne empirisch verifizierbar sind, für schlichtweg unverständlich erklärt werden müssen.⁸

Die zweite der von Rohs genannten Alternativen scheidet von vornherein aus. Tugendhat hebt selber die »innere Widersprüchlichkeit« der vom frühen Wittgenstein und im Wiener Kreis vertretenen These hervor, dass alle Sätze, die weder zur Mathematik und Logik noch zur Naturwissenschaft gehören, sinnlos sind – woraus folgt, dass das Prädikat »unsinnig« auch auf diese These zutrifft (vgl. *Tract. 6.54*).⁹ In seinen *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie* behandelt Tugendhat die Begriffe »Verifikation«, »Ausweisung« und »Rechtfertigung« als Synonyma; er wendet sie nicht nur auf den Gesamtbereich theoretischer, sondern auch auf praktische Aussagen an. (115 ff., 258) Die »Ausweisung praktischer Aussagen« gelingt, wenn sich nachweisen lässt, dass bestimmte Handlungsalternativen »aus objektiven Gründen vorzuziehen« sind. (114, 117) Rohs hält dem die »Auffassung mancher Philosophen« entgegen, dass er für praktische Sätze (der Form »es ist gut, dass p«) »kein intersubjektives

⁷ Rohs »Sprachanalytische oder transzentalphilosophische Bedeutungstheorie?« (s. Anm. 2), 22.

⁸ Ebd. 22 f.

⁹ Tugendhat: »Tarskis semantische Definition der Wahrheit und ihre Stellung innerhalb der Geschichte des Wahrheitsproblems im logischen Positivismus«. In: *Philosophische Rundschau* 8 (1960), 131–159, hier 143 ff.

Entscheidungsverfahren gibt«.¹⁰ Hiermit ist die Rede von der »Ausweisung praktischer Aussagen« jedoch nicht ad absurdum geführt; Rohs macht lediglich darauf aufmerksam, dass Tugendhat die Möglichkeit ethischer Letztbegründung voraussetzen muss – was er in den *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie* explizit tut.¹¹

Auch die übrigen der von Rohs angeführten Satzklassen stellen Tugendhat vor keine unlösbarsten Probleme. Ein Kunstwerk kann mit dem Anspruch auf Allgemeingültigkeit als »gelungen« oder »misslungen« bewertet werden, indem man ermittelt, ob die ästhetischen Prinzipien, von denen sich sein Urheber leiten ließ, darin konsequent oder inadäquat umgesetzt wurden. Kulinarische Geschmacksurteile lassen sich mühelos verifizieren – da man anhand von Verhaltenskriterien feststellen kann, ob ein Gericht dem herrschenden Geschmack bzw. den Vorlieben bestimmter Individuen entspricht. Der Einwand, dass Aussagen von »Metaphysikern« und »Frommen« über jenseitige Entitäten zwar verständlich sind, aber nicht verifizierbar seien, ist bereits von Moritz Schlick mittels der Devise: »Wait until you die!« zurückgewiesen worden.¹²

Rohs' zweiter Einwand gegen Tugendhats These: »Einen assertorischen Satz versteht man, wenn man weiß, welches seine Verifikationsregeln sind« (265), ist dagegen von weitreichender Bedeutung. Falls der Inhalt einer Verifikationsregel nur mittels sprachlicher Aussagen bestimmt werden kann, folgt aus der zitierten These, dass das Verständnis dieser Aussagen wiederum auf der Kenntnis ihrer jeweiligen Verifikationsregeln beruht, so dass »das Verstehen einer Verifikationsregel das Kennen einer Verifikationsregel der Verifikationsregel« voraussetzt – was in einen unendlichen Regress führt;¹³ lässt Tugendhat – um diesen zu vermeiden – dagegen »ein sprachfreies Kennen von Re-

¹⁰ Rohs: »Sprachanalytische oder transzentalphilosophische Bedeutungstheorie?« (s. Anm. 2), 22.

¹¹ »Das Gute ist [...] eine Spezies des Wahren, womit einfach gesagt werden soll, dass praktische Aussagen eine Art Aussagen sind, und das Wahre seinerseits ist eine Spezies des Richtigen, diejenige, wo wir von absoluter Rechtfertigung, Ausweisung sprechen.« (116)

¹² M. Schlick: »Meaning and Verification«. In: Ders.: *Gesammelte Aufsätze*. Wien 1938, 338–367, hier 355.

¹³ Rohs: »Sprachanalytische oder transzentalphilosophische Bedeutungstheorie?«, 21.

geln« zu, bleibt zu fragen, wie ermittelt werden kann, ob verschiedene Personen die Verifikationsregel einer Behauptung in derselben Weise auffassen – und damit diese Behauptung in derselben Weise verstehen.¹⁴

Rohs räumt ein, dass Tugendhat dieses Problem gesehen hat.¹⁵ Tugendhats Lösungsversuch geht in die Richtung der zweiten Alternative, wobei er die von Rohs benannte Schwierigkeit im Rekurs auf die Praxis des Spracherwerbs zu beheben versucht. Nach Tugendhat erwerben wir die Kenntnis der Verifikationsregel eines assertorischen Satzes durch deren praktische »Vorführung«: indem »gezeigt« wird, wie der betreffende Satz verifiziert wird. (259) Für die systematische Relevanz der Bedeutungstheorie Tugendhats ist es somit von ausschlaggebender Bedeutung, ob dieser – im folgenden zu konkretisierende – Lösungsansatz tragfähig ist.

4. Tugendhats Analyse empirischer Aussagesätze

4.1. *Tugendhats semantischer Fundamentalismus*

Tugendhat greift in seiner Rekonstruktion des »Ausweisungsspiels« von Aussagesätzen über raum-zeitliche Erfahrungsgegenstände die Unterscheidung von »Elementarsätzen«, worin Einzeldinge prädikativ bestimmt werden, und höherstufigen Sätzen in Wittgensteins *Tractatus* auf. (287, 290; vgl. *Tract.* 4.21, 4.221) Im *Tractatus* werden alle höherstufigen Aussagen als »Wahrheitsfunktion[en] der Elementarsätze« aufgefasst (*Tract.* 5). Tugendhat bezieht sich in seiner Analyse der durch »und« und »oder« gebildeten »komplexen Sätze« explizit auf die Wahrheitstafeln, die im *Tractatus* »Satzzeichen« definieren, mittels derer höherstufige Aussagen gebildet werden. (*Tract.* 4.442, 5.101; 301) Die Bedeutung von Ausdrücken wie »und«, »oder« usw. wird hierbei im Ausgang von ihrer Rolle als Konjunktionen zwischen Sätzen bestimmt. So versteht etwa – laut diesem Erklärungsmodell – derjenige die Bedeutung des Ausdrucks »und«, der weiß, dass die Aussage »p und q« (wobei »p« und »q« für Elementarsätze stehen) genau dann wahr ist, wenn p wahr ist und q wahr ist, dass also die Wahrheitsbedingungen

¹⁴ Ebd. 20.

¹⁵ Ebd. 24.

der Aussage »p und q« in den Wahrheitsbedingungen der Sätze »p« und »q« fundiert sind. Tugendhat räumt ein, dass nicht alle komplexen Aussagen in derselben Weise wie solche schlichten Beispiele mittels Wahrheitstafeln analysiert werden können; er hält jedoch daran fest, dass die Wahrheitsbedingungen aller höherstufigen Sätze vom »Wahrheitswert« der Elementarsätze abhängen (310, 314).

Bei dieser Rekonstruktion höherstufiger Aussagen tritt – wie Tugendhat selber hervorhebt – eine »Zirkularität« auf. (301, 314f.) So kann z. B. gegen den Versuch, die Bedeutung des Wortes »und« im Rekurs auf die Wahrheitsbedingungen der Aussage »p und q« zu bestimmen, eingewendet werden, dass nur derjenige die Feststellung: »Der Satz »p und q« ist genau dann wahr, wenn p wahr ist und q wahr ist« versteht, der die Bedeutung der Konjunktion »und« bereits kennt (301).¹⁶ Tugendhat will solche Zirkularitäten im Rückgriff auf das praktische »Vorführen« von Verifikationsregeln durchbrechen.

Er bezeichnet die programmatiche Aussage des späten Wittgenstein: »Die Bedeutung des Wortes ist das, was die Erklärung der Bedeutung erklärt« (PU §560) als den »Grundsatz der analytischen Philosophie« schlechthin und interpretiert ihn in der Weise, dass die Explikation sprachlicher Ausdrücke in der philosophischen Semantik nachzeichnen müsse, wie die Bedeutung der betreffenden Ausdrücke »vorphilosophisch« erklärt, d.h. einem Lernenden vermittelt wird. (187, 199) Tugendhat folgt allerdings nicht dem Weg der *Philosophischen Untersuchungen*, die bei der phänomeneleiteten Beschreibung rudimentärer Sprachspiele ansetzen; er unterstellt vielmehr, dass seine – am *Tractatus* orientierte – semantische Analyse der Wahrheitsbedingungen bzw. Verifikationsregeln höherstufiger Aussagen im Ausgang von Elementarsätzen in sich bereits den Schlüssel zum Verständnis vorphilosophischer Bedeutungsklärungen, d.h. von Lernprozessen, enthält. In Tugendhats Darstellung der Art und Weise, wie Eltern ihrem Kind die Bedeutung des Ausdrucks »oder« beibringen, fungieren die Wahrheitstafeln des *Tractatus* gleichsam als Regieanweisung für das praktische Vorführen der Bedeutung der Aussage »p oder q«. Tu-

¹⁶ Tugendhat macht darauf aufmerksam, dass seine Bedeutungsexplikation genereller Sätze ebenso zirkulär bleibt (314f.): Die semantische Feststellung, dass derjenige den Satz »jede Ameise ist giftig« versteht, der weiß, dass dieser genau dann wahr ist, »wenn man in jedem Fall, in dem man von etwas sagen kann, dass es eine Ameise ist, auch sagen kann, dass es giftig ist« (312), ist nur denen verständlich, die die Bedeutung des All-Quantors (»alle«, »jede(r)«) bereits erfasst haben. (314f.)

gendhat wählt als Beispiel den Satz: »vor der Haustür sitzt ein Nilpferd oder im Hof liegt ein Löwe« (wobei das Wort »oder« im ausschließenden Sinne zu verstehen ist): »Herr X bejaht den Satz, Frau X verneint ihn. Sie gehen gemeinsam mit dem Jungen hinaus und sehen nach.« (307) Der Junge wird feststellen, dass seine Mutter ihre Behauptung zurückzieht, falls beide Teilsätze wahr oder beide falsch sind; in den beiden übrigen Fällen wird der Vater seine Behauptung revidieren. Der Lernerfolg einer solchen ›Vorführung‹ der Fundierung der Wahrheitsbedingungen der Aussage »p oder q« in den Wahrheitsbedingungen ihrer beiden Teilsätze tritt – so Tugendhat – dadurch zutage, dass der Junge das Wort »oder« fortan korrekt verwendet (ebd.).

Tugendhats Versuch, die Zirkularität, die in seiner (vom *Tractatus* inspirierten) Rekonstruktion komplexer Sätze auftritt, im Rückgriff auf den gebrauchstheoretischen Ansatz des späten Wittgenstein zu lösen, bleibt jedoch unzulänglich. Puntel wendet gegen diesen Versuch ein, dass der Junge das »Ausweisungsspiel« der Eltern nur nachvollziehen kann, wenn er von vornherein weiß, dass entweder die Mutter oder der Vater Recht hat – was voraussetzt, dass er die Bedeutung von »oder« bereits kennt.¹⁷

Tugendhats Rekurs auf das »Vorführen« von Verifikationsregeln erweist sich auch in seiner Rekonstruktion der Elementarsätze als problematisch; sie soll im folgenden skizziert (Abschnitte 4.2–4.4.) und in den Abschnitten 5. und 6. kritisch beleuchtet werden.

In seiner Analyse der Elementarsätze verknüpft Tugendhat die beiden gegenläufigen Thesen miteinander, dass auf der einen Seite sprachliche Ausdrücke erst im Satzzusammenhang ihre Bedeutung gewinnen (55), auf der anderen Seite jedoch das Verständnis eines Satzes im Verständnis der Satzglieder fundiert, ein Satz also – mit Wittgenstein zu sprechen – »als Funktion der in ihm enthaltenen Ausdrücke« zu begreifen ist. (41; *Tract. 3.318*) Tugendhat löst die – bereits in Wittgensteins *Tractatus* feststellbare – Spannung zwischen diesen beiden Thesen¹⁸ in der Weise auf, dass er jedes Satzglied als ein »abstraktes Moment der Struktur« des Satzganzen kennzeichnet (55), und zwar in dem Sinne, dass seine Bedeutung in seinem spezifischen Beitrag zur Bedeutung des Satzes bestehe. (42) Dies besagt in Bezug auf den Elementarsatz, dass dessen »Verifikationsregel« in den »Verwendungs-

¹⁷ L. B. Puntel: *Wahrheitstheorien in der neueren Philosophie*. Darmstadt. 1983, 123 f.

¹⁸ Vgl. *Tract. 3.3, 3.318*.

regeln der Prädikate und singulären Termini« fundiert ist, wobei deren Bedeutung wiederum nur aus ihrer Funktion im Satzzusammenhang erschlossen werden kann. (262 f.) Ein singulärer Term hat die Funktion, den Gegenstand, auf den sich die Aussage bezieht, zu »spezifizieren« (369, 395; s. u. Abschnitt 4.3.); durch das Prädikat, welches stets ein genereller Term ist, wird der betreffende Gegenstand in einer bestimmten Hinsicht »charakterisiert« (178 f.; s. u. Abschnitt 4.2.). Indem beim Spracherwerb vorgeführt wird, wie man feststellt, ob ein bestimmtes Prädikat auf ein bestimmtes Einzelding zutrifft, wird nach Tugendhat zugleich der Begriff der Wahrheit in Bezug auf Elementarsätze erklärt (346; s. u. Abschnitt 4.4.). Auf dieser Basis lässt sich die Bedeutung des Prädikats »wahr« in Bezug auf höherstufige Aussagen nach Tugendhat dadurch rekonstruieren, dass man die Fundierung der Wahrheitsbedingungen der höherstufigen Aussagen in den Wahrheitsbedingungen der Elementarsätze expliziert. (318) In diesem Sinne strebt Tugendhat eine »rekursive Wahrheitsdefinition« an: »das Prädikat ›wahr‹ ist so definiert, dass es zuerst für die Klasse der Elementarbehauptungen definiert ist und dass es für die anderen [...] als eine Funktion seiner Anwendung auf die Elementarbehauptungen definiert ist.« (ebd.)

Tugendhats konkrete Ausgestaltung seines Programms einer Synthese von Gebrauchs- und Verifikationstheorie der Bedeutung lässt sich als »semantischer Fundamentalismus« kennzeichnen.¹⁹ Er basiert auf drei Thesen: (1) Die Bedeutung komplexer Sätze lässt sich im Ausgang von »Elementarsätzen« rekonstruieren. (2) Die sprachlichen Ausdrücke, aus denen ein Elementarsatz aufgebaut ist, haben eine eindeutig bestimmte Funktion. (3) Die Bedeutung aller Strukturmomente assertorischer Sätze lässt sich anhand von Beispielen vorführen.– Die erste These hat sich bereits als problematisch erwiesen. Es soll gezeigt werden, dass Tugendhats semantischer Fundamentalismus insgesamt aufgegeben werden muss.

4.2. Tugendhats Analyse der generellen Terme

Tugendhat entwickelt seine Theorie der Prädikatausdrücke in kritischer Abgrenzung von der »gegenstandstheoretischen Auffassung«,

¹⁹ M. E. Bremer: *Epistemische und logische Aspekte des semantischen Regelfolgens*. Aachen 1993, 114 ff.

derzufolge deren Bedeutung in ihrem Bezug zu einem »gemeinsamen Merkmal« der Gegenstände, denen sie zugesprochen werden, besteht. (182 f., 188 f.) Gemäß seiner methodischen Maxime: »Die Bedeutung des Wortes ist das, was die Erklärung der Bedeutung erklärt«, postuliert Tugendhat, dass die Art und Weise, wie Kindern die Verwendung genereller Terme beigebracht wird, Auskunft über ihre Bedeutung gibt. Sie werden zu Beginn des Spracherwerbs durchgängig anhand von Beispielfällen erklärt, d.h. vorgeführt. (188) Obwohl später Definitionen hinzutreten, sieht Tugendhat die Erklärung durch Beispiele als das Paradigma der Bedeutungsexplikation genereller Terme im Ganzen an. Indem einem Kind vorgeführt wird, welchen Einzeldingen ein bestimmter Prädikatausdruck zu- und welchen er abzusprechen ist, lernt es Gegenstände zu »klassifizieren«. (182, 188) Mit seiner These, dass generelle Terme »Klassifikationsausdrücke« sind (40 f., 331), deren Bedeutung wir genau dann verstehen, wenn wir wissen, auf welche Einzeldinge sie anzuwenden sind, formuliert Tugendhat eine »funktionale« Alternative zur »Vorstellung von einem allgemeinen Wesen« als des »gegenständlichen Korrelats« von Prädikatausdrücken. (184, 189) Tugendhat ordnet diese – Wittgensteins *Philosophischen Untersuchungen* entnommene – funktionale Bedeutungsklärung genereller Terme der Tradition des Nominalismus zu. (184, 186) Hierbei muss allerdings berücksichtigt werden, dass Tugendhat die Auffassung, die »Charakterisierungsfunktion« von Prädikatausdrücken bedürfe einer »objektive[n] Grundlage« – in Gestalt eines »Attribut[s]« der fraglichen Einzeldinge – nicht kategorisch verwirft. (184, 207) Sein zentrales Argument gegen die »gegenstandstheoretische Auffassung« lautet, »dass die Existenz bzw. das Verstehen des Attributs das Verstehen des Prädikats nicht begründet, sondern ihrerseits auf diesem gründet«. (207) Wir können auf Attribute von Gegenständen nur mittels Prädikatausdrücken Bezug nehmen; deren Anwendungsbereich kann durch Konvention festgelegt bzw. verändert werden. Ob z. B. einem bestimmten Gegenstand das Attribut »gelb« zuzusprechen ist, hängt von der »Verwendungsbreite« (204) des Wortes »gelb« ab, die durch die Einführung von Ausdrücken wie »beige«, »ocker« usw. modifiziert werden kann. In analoger Weise ist es Sache der Konvention, ob wir zwischen »Furcht« und »Angst« unterscheiden oder beide Ausdrücke synonym verwenden. Aufgrund des konventionalistischen Aspekts aller Klassifikationsausdrücke kann Tugendhat den Lernprozess, in dem Kindern anhand von Beispielfällen vermittelt wird, auf welchen Gegenstands-

bereich die Sprachgemeinschaft einen generellen Term anwendet, als das Paradigma ihrer Bedeutungsexplikation im Ganzen werten.

Zugleich bedarf die Klassifikation von Einzeldingen mittels genereller Terme eines »fundamentum in re«, um störungsfrei funktionieren zu können. So lässt sich z. B. die Tatsache, dass Kinder Farbwörter, die ihnen anhand weniger Einzelfälle erklärt worden sind, selbstständig auf dieselben Gegenstandsklassen anwenden wie die Erwachsenen, nur durch eine »angeborene qualitative Gliederung« optischer Reize, d. h. eine gemeinsame sinnesphysiologische Ausstattung Normalsichtiger, erklären.²⁰ Höherstufigen Prädikaten ist in dem Maße eine »objektive Grundlage« (184) zuzuerkennen, wie aus ihrer Anwendung auf Einzeldinge in Urteilen zutreffende Prognosen entspringen.²¹

Dass Tugendhat auf der einen Seite den konventionalistischen Aspekt genereller Terme hervorhebt, ihnen auf der anderen Seite aber ein gegenständliches Korrelat zubilligt, spiegelt sich in seiner Stellungnahme zur Wahrheitsdefinition des Aristoteles wieder (s. o. Abschnitt 1.): Er erkennt an, dass prädikative Sätze mit der »Wirklichkeit« übereinstimmen können, was einschließt, dass Erfahrungsgegenstände begrifflich bestimbar sind (250 f., 338); aus der Priorität der Prädikatausdrücke gegenüber den Attributen folgt jedoch, dass auch der prädiktative Satz gegenüber der darin ausgedrückten »Tatsache« prioritär ist. (251)

Tugendhat unterscheidet Prädikate im eigentlichen Sinne von »Quasiprädatiken«, d. h. »elementaren« Wahrnehmungsausdrücken (wie z. B. »rot«; 208 ff., 331, 472). Diese müssen von der formalen Semantik insofern als eigene Wortklasse gewertet werden, als nur sie in subjektlosen Sätzen (z. B. »Es ist warm«) auftreten können. Das Kennzeichen der Prädikate im eigentlichen Sinne ist demgegenüber ihre »Ergänzungsbedürftigkeit« durch singuläre Terme, die sich auf reidentifizierbare Einzeldinge beziehen (344). In diesem Sinne konstituiert sich die Bedeutung von Prädikaten erst im prädiktiven Satz. In Aussagen wie: »Der Golfstrom ist warm«, in denen ein elementarer Wahr-

²⁰ W. v. O. Quine: »Natürliche Arten«. In: Ders.: *Ontologische Relativität und andere Schriften*. Stuttgart 1975, 157–189, hier 169 f.– Tugendhat spricht von einer »Ähnlichkeitsbandbreite der Reize« (204).

²¹ Dass wir z. B. domestizierte Abkömmlinge von Wölfen als »Hunde« bezeichnen, ist zwar Sache der Konvention; der Begriff »Hund« hat aber insofern eine »objektive Grundlage«, als er u. a. das – frei lebenden Wölfen fehlende – Merkmal der Dressurfähigkeit einschließt, welches einen prognostischen Wert hat.

nehmungsausdruck mit einem singulären Term verknüpft wird, wird »ein Ausdruck, der sonst ein Quasiprädicat wäre«, prädikativ verwendet. (344)

Tugendhat weist darauf hin, dass auf subjektlose Sätze, die mittels Quasiprädicaten gebildet werden, die wahr/falsch-Differenz nicht angewendet werden kann. (445 ff.) Sie macht nur dort Sinn, wo es grundsätzlich möglich ist, Irrtümer zu korrigieren. Dies ist beim Gebrauch von Quasi-Prädicaten insofern nicht der Fall, als sie sich auf etwas unmittelbar anschaulich Gegebenes beziehen. Wenn verschiedene Personen ein Quasi-Prädicat abweichend verwenden (z. B. ein Inder und ein Skandinavier uneins darüber sind, ob es »kalt« oder »mild« ist), können sie einander nur auf ihre andersartige Wahrnehmung hinweisen; niemand kann aber dem anderen einen Irrtum bei der Anwendung des fraglichen Quasi-Prädikates auf das von ihm Wahrgenommene nachweisen. (449)

Rohs wendet gegen Tugendhats Rekurs auf das »Vorführen« von Bedeutungen ein, ein solcher Ansatz sei »mehr eine Sache der Pädagogik als der Philosophie«: »Das Problem der Philosophie ist doch nicht, woher die Schüler ihre Wissen haben [...]; das Problem der Philosophie ist, woher die Lehrer selbst ihr Wissen haben.«²² Mit seiner These, eine philosophische Bedeutungstheorie könne »den Lehrenden [...] unbeschadet beiseite lassen«,²³ geht Rohs darüber hinweg, dass die Bedeutung genereller Terme aufgrund ihres konventionalistischen Aspekts immer nur relativ auf eine historisch tradierte Sprachpraxis bestimmt werden kann, so dass eine zureichende Bedeutungstheorie den gebrauchstheoretischen Ansatz des späten Wittgenstein einbeziehen muss. Rohs' Kritik trifft dennoch die Schwachstelle von Tugendhats Analyse der generellen Terme, wobei Rohs allerdings das entscheidende Problem nicht expliziert hat (s. u. Abschnitt 5., Anm. 29).

4.3. Tugendhats Analyse der singulären Terme

Die Funktion singulärer Terme in prädikativen Sätzen besteht darin »anzugeben, welcher von allen Gegenständen, die in Frage kommen

²² Rohs: »Sprachanalytische oder transzentalphilosophische Bedeutungstheorie?« (s. Anm. 2), 25.

²³ Ebd.

könnten«, es ist, der vom Prädikat »klassifiziert wird«. (369) Diese Funktion der »Spezifizierung« (ebd.) lässt sich dahingehend konkretisieren, dass uns der Gebrauch eines singulären Terms in die Lage versetzen soll, den betreffenden Gegenstand als einen eindeutig bestimmten zu »identifizieren«. (395) Der Gegenstandsbezug eines singulären Terms wird nicht schon dadurch hergestellt, dass man auf ein anschaulich präsentes Einzelding zeigt. (400) Die Identifizierungsfunktion eines singulären Terms schließt ein, dass wir in den Gesprächssituationen, in denen der fragliche Gegenstand nicht gegenwärtig ist, angeben können, auf welchem Weg wir zu ihm gelangen können, um Aussagen über ihn zu verifizieren bzw. falsifizieren. Singuläre Terme können somit ihre Identifizierungsfunktion nur erfüllen, wenn wir imstande sind, uns in einem alle Erfahrungsgegenstände umfassenden Raum-Zeit-System zu orientieren. (403) Um einen Gegenstand aus jeder beliebigen Gesprächssituation heraus aufzusuchen zu können, bedürfen wir eines »objektiven Lokalisierungssystem[s]«, welches durch geographische Angaben und die kalendarische Erfassung der Zeit konstituiert wird; wir müssen zugleich in der Lage sein, den »subjektiven Koordinatennullpunkt« unseres Leibes in diesem System zu verorten. (436) Wir bedienen uns hierbei deiktischer Ausdrücke wie »hier«, »jetzt«, »dort«, »damals« usw. (431, 434) Ihnen kommt bei der Erklärung der Bedeutung singulärer Terme eine Schlüsselrolle zu. Da raum-zeitliche Dinge dadurch gekennzeichnet sind, dass sie im Anschluss an einen Wechsel der Wahrnehmungssituation reidentifiziert werden können, spielt der Verweisungszusammenhang von Sätzen wie: »Dies (hier) ist mein Fahrrad«/»Mein Fahrrad steht dort hinten« eine konstitutive Rolle für die Identifizierungsfunktion und damit die Bedeutung singulärer Terme. (435) Sie wird beim Spracherwerb dadurch erklärt – bzw. »vorgeführt« –, dass solche Sätze in wechselnden Wahrnehmungsspositionen füreinander substituiert werden. (480 f.) Dies geht mit der Einführung von »objektiv raumzeitlich lokalisierenden singulären Termini«, d.h. geographischen und kalendarischen Angaben, einher. (438) Hierdurch werden alle Erfahrungsgegenstände in ein einheitliches Raum-Zeit-System eingeordnet; sie werden als »Dinge in der Welt« aufgefasst.

4.4. Tugendhats Erklärung des Prädikates »wahr« in Bezug auf Elementarsätze

Da Tugendhat das von Rohs hervorgehobene Problem, wie die Verifikationsregel eines assertorischen Satzes zu explizieren ist, durch den Rekurs auf das Vorführen von Bedeutungen bzw. semantischen Funktionen zu lösen versucht, vertritt er die These, dass beim Spracherwerb eine »nicht-verbale Erklärung der Verwendung des Wortes »wahr« in Bezug auf Elementarsätze möglich ist. (346) Er gibt folgende »Wahrheitsdefinition« von Elementarsätzen: »die Behauptung, dass a F ist, ist wahr genau dann, wenn das Prädikat ›F‹ auf den Gegenstand zutrifft, für den der singuläre Terminus ›a‹ steht.« (321) Da hierbei die Rede vom »Zutreffen« – eines Prädikats auf einen singulären Term – als Definiens des Begriffs »wahr« fungiert, postuliert Tugendhat die Möglichkeit einer »nicht-verbale[n] Erklärung« dessen, »was mit dem ›Zutreffen‹ eines Prädikats gemeint ist«. (324) Eine solche Erklärung wird – so Tugendhat – dadurch gegeben, dass man »an Beispielen zeigt«, »wie man feststellt, dass eine Behauptung wahr ist«. (324, 484) Tugendhat stellt somit die These auf, dass beim Spracherwerb durch die exemplarische Verifikation bzw. Falsifikation von Elementarsätzen nicht bloß deren jeweilige Verifikationsregel vorgeführt, sondern in eins damit auch die Bedeutung dessen vermittelt wird, was unter dem »Zutreffen« eines Prädikats auf einen singulären Term – als dem Definiens des Begriffs »wahr« in Bezug auf Elementarsätze – zu verstehen ist. (324 f.)

Dass Tugendhat die – anschaulich vorzuführende – Feststellung des »Zutreffens« eines Prädikates auf einen singulären Term zum basalen Definiens des Begriffs der Wahrheit erklärt, lässt sich als implizite Antwort auf die Frage verstehen, wie er auf der einen Seite das konventionalistische Moment genereller Terme hervorheben und auf der anderen Seite an der Idee einer Übereinstimmung von Aussage und Wirklichkeit festhalten kann: Der konventionalistische Aspekt der Verwendung genereller Terme – und damit zugleich der Verifikationsregeln prädikativer Sätze – wird von Tugendhat in den Wahrheitsbegriff selbst hineingenommen.

Dies ist allerdings nur um den Preis einer Zweideutigkeit in Tugendhats Explikation des Begriffs »wahr« möglich. Diese tritt mit dem Anspruch einer »Wahrheitsdefinition« auf; indem Tugendhat darauf insistiert, dass man das Wort »wahr« nicht »in abstracto«, sondern

nur dadurch erklären könne, dass man beschreibt, »wie man feststellt, dass eine Behauptung wahr ist« (324), dass man also Verifikationsverfahren benennt, gibt er aber faktisch eine Antwort auf die Frage nach dem »Wahrheitskriterium« prädikativer Sätze,²⁴ derzu folge eine Aussage über raum-zeitliche Gegenstände genau dann wahr ist, wenn sie durch anschauliche Erfahrungen bestätigt wird, d. h. sich empirisch bewährt. Eine explizite Auseinandersetzung mit der These, dass die empirische Bewährung nur als Wahrheitskriterium, nicht aber als Definition der Wahrheit fungieren könne,²⁵ ist in Tugendhats *Vorlesungen* nirgends zu finden.

Aber selbst wenn man dieses Problem ausklammert, erweist sich Tugendhats – für seinen semantischen Fundamentalismus grundlegende – These, dass eine »nicht-verbale Erklärung der Verwendung des Wortes ›wahr‹ möglich ist, als fragwürdig. Dies tritt in einer Gegenüberstellung mit den sprachphilosophischen Reflexionen in Lockes *Essay concerning Human Understanding* zutage.

5. Bedeutung und Verifikation in Lockes *Essay concerning Human Understanding*

Lockes *Essay* eignet sich insofern für eine Gegenüberstellung mit der Bedeutungstheorie Tugendhats, als Locke die Gebrauchstheorie der Sprache im Ansatz vorwegnimmt und zugleich die These vertritt, dass wahrheitsorientierte Verständigungsprozesse mit ihr nicht zureichend erfasst werden können: »Common use regulates the meaning of words pretty well for common conversation, but [...] common use is not sufficient to adjust them to philosophical Discourses«.²⁶ In »philosophischen«, d. h. wissenschaftlichen, Diskursen, in denen es um die allgemeinverbindliche Beurteilung von Wahrheitsansprüchen geht, müssen – so Locke – die Bedeutungen der »Namen von Substanzen«,

²⁴ Puntel: *Wahrheitstheorien in der neueren Philosophie* (s. Anm. 17), 121.

²⁵ Vgl. R. Carnap: »Wahrheit und Bewährung« (1936). In: G. Skirbekk (Hrsg.): *Wahrheitstheorien*. Frankfurt a. M. 1977, 89–95, hier 89.

²⁶ J. Locke: *An Essay concerning Human Understanding*. Hrsg. v. P. H. Nidditch. Oxford 1975 (im Folgenden unter Angabe der Band-, Kapitel- und Paragraphennummer zitiert als: *Ess.*), III, IX, 8.–Zu Lockes gebrauchstheoretischem Ansatz vgl. S. J. Schmidt: *Sprache und Denken als sprachphilosophisches Problem von Locke bis Wittgenstein*. Den Haag 1968, 20 ff.

d. h. der Artbegriffe, die angeben, »was« ein bestimmter Gegenstand ist, »nach den Dingen selbst« festgesetzt (»regulate«) werden (*Ess. III, IX 11*), wobei allerdings die Bedeutungsexplikation solcher Begriffe nach Locke auch in »philosophischen« Verständigungsprozessen ein konventionalistisches Moment behält. (*Ess. III, IX 13, 15*)

Locke erläutert dies anhand des Begriffs »Gold«. Er wird im alltäglichen und im wissenschaftlichen Sprachgebrauch unterschiedlich bestimmt; seine chemische Definition unterliegt wiederum historischen Wandlungen. (*Ess. III, IX 13*) In den »vorwissenschaftlichen« Begriff des Goldes können nur anschauliche Qualitäten wie Farbe, Gewicht usw. eingehen; demgegenüber haben Chemiker im 17. Jahrhundert die Entdeckung, dass sich Gold nur in einer einzigen Säure – dem »Königswasser« (einer Mischung von Salz- und Salpetersäure) – auflöst, in ihre Definition des Goldes aufgenommen (ebd.). Locke weist dem wissenschaftlichen Sprachgebrauch die Aufgabe zu, »die präzise Bedeutung der Namen von Substanzen« ausfindig zu machen (*Ess. III, IX 15*); er betont aber zugleich, dass auf die Frage nach der »richtigen« Begriffsbestimmung immer nur eine vorläufige Antwort im Spannungsfeld von »Tradition« und »Erfahrung« gegeben werden kann. (*Ess. III, IX 13, 17*)

Als es gelang, Legierungen herzustellen, deren anschauliche Qualitäten denen des Goldes vollständig gleichen, stand man vor der Alternative, diese Legierungen unter den herkömmlichen Begriff des Goldes zu subsumieren oder aber die bisherige Begriffsbestimmung für unzureichend zu erklären, um an der Intuition festhalten zu können, dass »Gold« keine Legierung ist (wobei diese Intuition wiederum erst dann manifest werden konnte, als Legierungen erstmals hergestellt wurden). Dass grundsätzlich die Möglichkeit bestand, den herkömmlichen Alltagsbegriff beizuhalten und die neu entdeckten Legierungen fortan »Gold« zu nennen, zeigt, dass die Entscheidung der Sprachgemeinschaft, eine wissenschaftliche Definition des Goldes, die die betreffenden Legierungen ausschloss, als überlegen zu akzeptieren, einen konventionalistischen Aspekt enthält; es handelt sich jedoch um keine bloße Konvention, da die mit dem tradierten Sprachgebrauch verknüpfte Intuition, dass das Gold (d. h. jeder unter den Begriff »Gold« zu subsumierende Gegenstand) eine homogene Struktur aufweist, andernfalls hätte preisgegeben werden müssen.

Bis zur Entdeckung des Königswassers galt Gold als das einzige unlösliche Metall; es bot sich damit an, die »Unlöslichkeit« zu seinem

maßgeblichen Unterscheidungskriterium zu erklären. Als zum ersten Mal beobachtet wurde, dass sich ein Goldstück in Königswasser auflöst, stellte sich die Frage, ob man den fraglichen Metallklumpen nicht fälschlicherweise für Gold gehalten habe. Selbst wenn sich dasselbe Resultat bei allen bislang als »Gold« anerkannten Stücken wiederholt, könnte man auf der Hypothese insistieren, bislang sei eben noch kein »echtes Gold« zu Tage gefördert worden, dieses liege vielmehr irgendwo in den Metalladern der Erde verborgen. Da diese Hypothese solange nicht definitiv falsifiziert ist, wie man nicht die gesamte Erdoberfläche abgesucht hat, schließt die Entscheidung der Chemiker, das Bestimmungsmoment der »Unlöslichkeit« aus der Definition des Goldes zu eliminieren, ein konventionalistisches Moment ein. Diese Entscheidung kann aber damit gerechtfertigt werden, dass andernfalls die Klasse der unter den Begriff »Gold« zu subsumierenden Gegenstände relativ auf den faktischen Erfahrungsstand leer bliebe. Wenn dieser Begriff seine herkömmliche Funktion, eine bestimmte Klasse realer Gegenstände zu umgrenzen, behalten soll, muss somit seine Definition in Hinblick auf die mit der Entdeckung des Königswassers entstandene Faktenlage modifiziert werden.

In diesem Sinne verlangt Locke, die »Namen von Substanzen« nach den »Dingen selbst« festzusetzen. Der gebrauchstheoretische Ansatz behält zwar im »philosophischen« Sprachgebrauch eine eingeschränkte Gültigkeit – da auch die wissenschaftliche Begriffsbildung einen konventionalistischen Aspekt einschließt –; er trägt aber insoffern zu kurz, als das Festhalten am tradierten Gebrauch von Artbegriffen in einer veränderten Faktenlage dazu führen kann, dass sie ihre Funktion, reale Gegenstände präzise zu klassifizieren, einbüßen, indem sie entweder zu weit und unbestimmt werden oder aber auf nichts Reales mehr bezogen werden können. Diese Funktion ist im »philosophischen« Sprachgebrauch unentbehrlich, da dieser darauf abzielt, in »allgemeinen Sätzen« intersubjektiv verbindliche Erkenntnisse zu formulieren (*Ess. III, IX 3*): Um »instruktive« (*Ess. IV, VIII 6*) – mit Kant zu sprechen: »synthetische« – Aussagen über die Erfahrungswelt verifizieren bzw. falsifizieren zu können, müssen wir Konsens darüber erzielen können, dass wir jeweils über dasselbe reden; hierzu müssen in »verbalen« (*Ess. IV, VIII 12–13*) – mit Kant zu sprechen: »analytischen« – Sätzen Artbegriffe so definiert werden, dass sie eine eindeutige Identifikation der darunter zu subsumierenden Gegenstände ermöglichen. (*Ess. III, XI 25*)

Locke schränkt somit die Reichweite des gebrauchstheoretischen Ansatzes mit dem Hinweis darauf ein, dass die Funktion sprachlicher Ausdrücke in Verifikationsprozessen hiermit nicht adäquat erfasst werden kann. In dieser Hinwicht berührt sich seine Kritik am gebrauchstheoretischen Ansatz mit derjenigen Tugendhats. Zwischen den Positionen Lockes und Tugendhats bestehen aber zugleich entscheidende Differenzen.

Lockes Forderung, die »Namen von Substanzen« nach den »Dingen selbst« festzusetzen, schließt die – von Quine aufgegriffene – These ein, dass es zwischen analytischen und synthetischen Urteilen keine klare Grenze gibt (*Ess. III, IX 17*).²⁷ Tugendhat versteht hingegen die Unterscheidung beider Satztypen als strikte Dichotomie. (19 f.)

Der Bedeutungswandel von Artbegriffen im »philosophischen« Sprachgebrauch im Sinne Lockes vollzieht sich im Rahmen des empirischen Erkenntnisfortschritts. Locke erklärt die Kohärenz von Aussagezusammenhängen zum maßgeblichen Beurteilungskriterium der empirischen Erkenntnis. (*Ess. IV, XV 4–6*) Das Wahrheitskriterium der Kohärenz²⁸ lässt sich nicht anschaulich vorführen, sondern nur verbal erläutern. Gäbe Tugendhat Locke – und Quine – darin recht, dass zwischen analytischen und synthetischen Aussagen keine strenge Grenze gezogen werden kann, müsste er entweder die Auffassung zu entkräften versuchen, dass die Kohärenz von Aussagezusammenhängen ein unentbehrliches Wahrheitskriterium der empirischen Erkenntnis bildet – was auf dem Hintergrund der gegenwärtigen wissenschafts- und wahrheitstheoretischen Diskussion kaum Aussicht auf Erfolg hat –, oder aber seine Kernthese aufgeben, dass der Begriff der Wahrheit auf nicht-verbale Weise erklärt werden kann; diese Konsequenz wäre insofern unausweichlich, als Tugendhat den Wahrheitsbegriff selber kriteriologisch bestimmt.

Zugleich erweist sich durch die von Locke formulierte Aufgabe einer normativen Beurteilung des historischen Bedeutungswandels empirischer Begriffe Tugendhats methodische Maxime als unzureichend, die philosophische Bedeutungstheorie solle den vorphilosophi-

²⁷ Vgl. Quine: »Two Dogmas of Empiricismn«. In: Ders.: *From a Logical Point of View*. New York 1953, 20–46.

²⁸ Zur Bedeutung dieses Kriteriums in der neueren Wissenschafts- und Wahrheitstheorie vgl. C. G. Hempel: »Zur Wahrheitstheorie des logischen Positivismus« (1935). In: Skirbekk (Hrsg.): *Wahrheitstheorien* (s. Anm. 25), 96–107; Puntel: *Wahrheitstheorien in der neueren Philosophie* (s. Anm. 17), 172 ff.

schen Sprachgebrauch deskriptiv rekonstruieren. (187, 199) Bei der Analyse der Funktion genereller Terme in Verifikationsprozessen trägt Tugendhats Rekurs auf das Vorführen anhand von Beispielen beim Spracherwerb zu kurz.²⁹

Darüber hinaus läuft Lockes Erörterung der »Namen von Substanzen« der Auffassung Tugendhats zuwider, dass den singulären und generellen Termen im prädikativen Satz eine eindeutig bestimmte Funktion zukommt. Die »Namen von Substanzen«, die Locke im Blick hat, sind generelle Terme; Locke erörtert sie aber in Hinblick darauf, inwieweit sie sich als Unterscheidungs- und damit Identifikationskriterium der darunter zu subsumierenden Gegenstände eignen, was nach Tugendhat gerade die entscheidende Funktion singulärer Terme ausmacht. So soll es etwa eine chemische Bestimmung des Begriffs »Gold« u. a. ermöglichen, einen echten Goldring von einem gefälschten Duplikat zu unterscheiden. Bei raum-zeitlichen Einzeldingen, die den Charakter amorpher »Massen« haben – Tugendhat führt als Beispiele ein Schneefeld, eine Erzmine und ein Regengebiet an – (463), können wissenschaftliche Begriffsbestimmungen ein unentbehrliches Identifikationskriterium sein. Wenn etwa nach einem Chemieunfall eine Giftwolke in den Erdboden dringt, kann das entwichene Gift nur mittels chemischer Analysen verlässlich lokalisiert werden.

6. Die Rolle mentaler Entitäten bei der Konstitution des Gegenstandsbezugs singulärer Terme

6.1. Tugendhats Kritik an Husserls Analyse der Dingwahrnehmung

Tugendhat konkretisiert seine Kritik an Husserls Analyse des Bezugs unserer Wahrnehmungen auf räumliche Dinge (s. o. Abschnitt 2.1.) dahingehend, dass das Problem, welches Husserl »unter dem Titel ›Synthesis der Gegebenheitsweisen‹ eines Gegenstandes behandelt, lediglich dessen prädiktative Bestimmungen – »seine Farbe, seine Form« usw. – betreffe, nicht aber ihn selbst »als Subjekt möglicher

²⁹ In diesem Sinne ist der Kritik Rohs' zuzustimmen, dass Tugendhat die Frage ausblendet, woher die »Lehrer« das Wissen haben, das ihren Sprachgebrauch anleitet (Rohs: »Sprachanalytische oder transzendentalphilosophische Bedeutungstheorie?«, 25).

wahrer Prädikationen«. (361) Dass der Zuschreibung einer bestimmten Sinnesqualität die geregelte Synthesis einer Mannigfaltigkeit von »subjektiven Erscheinungsweisen« des betreffenden Gegenstandes zugrunde liegt, erläutert Tugendhat anhand der Farbwahrnehmung. (ebd.) So schließt z. B. der korrekte Gebrauch des Satzes: »Dieses Stück Papier ist weiß« die Feststellung ein, dass es in der Dämmerung bläulich, unter elektrischem Licht gelblich usw. erscheint. Die Bezugnahme auf eine Mannigfaltigkeit von »subjektiven Erscheinungsweisen« raum-zeitlicher Gegenstände bildet somit ein integrales Moment der Verwendung von Farbprädikaten. Tugendhat insistiert jedoch darauf, dass diese Erscheinungsweisen nicht mit privaten »Vorstellungen« identifiziert werden dürfen: Ihr intersubjektiver Charakter tritt am übereinstimmenden Gebrauch von Sätzen wie »Weißes Papier erscheint in der Dämmerung bläulich« zutage.

Während Husserl die Tatsache, dass uns dreidimensionale Gegenstände immer nur »einseitig«, d. h. in einem bestimmten Aspekt, nie als ganze anschaulich gegeben sind, dahingehend interpretiert, dass der Bezug unserer Wahrnehmungen auf räumliche Dinge auf einer geregelten Synthesis ihrer Aspekt-Erscheinungen beruht,³⁰ ist Tugendhat der Auffassung, dass die Aspekt-Erscheinungen »gar nicht Gegebenheitsweisen des Gegenstandes als solchen« sind, sondern lediglich seiner Raumgestalt als einer seiner prädikativen Bestimmungen. (361) Das Argument, mit dem Tugendhat seine Gegenposition zu Husserl begründet: den mannigfaltigen Aspekt-Erscheinungen entspreche keine »Vielzahl von singulären Termen«, »die alle irgendwie denselben Gegenstand bezeichnen« (362), bleibt jedoch klärungsbedürftig, da in seiner Rekonstruktion der prädikativen Verwendung von Quasiprädatikaten – in Sätzen wie: »Das Heidelberger Schloss ist rot« (167) – eine Lücke auftritt. Nach Tugendhat wird ein quasiprädativ eingeführter Ausdruck prädikativ verstanden, wenn er mit einem singulären Term verknüpft wird, dessen Bedeutung beim Spracherwerb durch die wechselseitige Substitution von Sätzen wie: »Das Schloss dort hinten ist rot« und »Dies hier ist rot« (bzw. »Dies (hier) ist das rote Schloss«) vorgeführt werde. (vgl. 489 f.) Da Tugendhat die These vertritt, dass sich durch den Verweisungszusammenhang solcher Sätze der Bezug singulärer Terme auf raum-zeitliche Gegenstände konstituiert, kennzeichnet er die »singulären Termini« als »Ergänzungsausdrücke von

³⁰ Husserl: *Ding und Raum* (s. Anm. 4), 52 ff.

Prädikaten«, »die, wenn sie nicht so ergänzt würden, Quasiprädicaten wären«. (408) Die Unvollständigkeit seiner Analyse des prädikativen Gebrauchs von Quasiprädicaten tritt anhand des – konstruierten – Beispieles zutage, dass auf der dem Berg zugekehrten Seite des Heidelberger Schlosses der Stein aufgrund von Feuchtigkeit, Moosbewuchs usw. eine graugrüne Färbung angenommen hat. Wenn ein Kind, welches das Heidelberger Schloss noch nie gesehen hat und den Anblick der der Stadt zugekehrten Seite als Beleg dafür wertet, dass die Aussage: »Das Heidelberger Schloss ist rot« wahr ist, die Bedeutung des singulären Terms »das Heidelberger Schloss« richtig verstanden hat, wird es, wenn man es zu der dem Berg zugekehrten Seite hinführt, diese Aussage dahingehend korrigieren, dass nur die ›Stadtseite‹ des Schlosses rot, die ›Rückseite‹ dagegen graugrün ist. Dieses Beispiel zeigt, dass beim prädikativen Gebrauch von Quasiprädicaten die Einführung von Ausdrücken wie »die Vorderseite«, »die Rückseite« usw., die sich auf die anschauliche Präsenz eines räumlichen Dinges in unterschiedlichen »perzeptiven Perspektiven« (359) beziehen, erforderlich ist. Der Aussage Tugendhats, den mannigfaltigen Aspekt-Erscheinungen eines räumlichen Dinges sei keine »Vielzahl von singulären Termen« zugeordnet, »die alle irgendwie denselben Gegenstand bezeichnen« (362), ist zwar insofern zuzustimmen, als Ausdrücke wie »die Vorderseite«, »die Rückseite« usw. nicht das Ding selbst, d.h. als ganzes meinen, sondern seine Aspekt-Erscheinungen, doch lässt sich gegen die Konsequenz, die er hieraus zieht: die Aspekt-Erscheinungen seien »gar nicht Gegebenheitsweisen des Gegenstandes als solchen«, sondern lediglich seiner »prädikativen Bestimmungen« (361), einwenden, dass wir Ausdrücke wie »die Vorderseite«, »Rückseite« usw. durchaus auf das Ding selbst beziehen – indem wir von der Vorderseite oder Rückseite ›des Hauses‹, ›des Schlosses‹ usw. sprechen.

Zwingt dieser Einwand zu einer grundsätzlichen Revision der Husserl-Kritik Tugendhats? Ein Anhaltspunkt für die Klärung dieser Frage lässt sich seinem Rekurs auf Kants Analyse der Dingwahrnehmung in der zweiten »Analogie der Erfahrung« der *Kritik der reinen Vernunft* entnehmen, worin er zu Recht eine Inspirationsquelle der Wahrnehmungstheorie Husserls sieht. (359f.)

6.2. Tugendhats Kritik an Kants Analyse der Dingwahrnehmung in den »Analogien der Erfahrung«

Kant entwickelt in den »Analogien der Erfahrung« seine – von Husserl übernommene – These, dass der Gegenstandsbezug unserer Wahrnehmungen auf der geregelten Synthesis einer Mannigfaltigkeit von Sinnesindrücken beruht, im Ausgang von der Feststellung, dass wir Dinge von Prozessen anhand der Reversibilität bzw. Irreversibilität von Wahrnehmungsverläufen unterscheiden: Während wir die mannigfaltigen Aspekt-Erscheinungen eines Dinges immer wieder in beliebigen Richtungen durchlaufen können, schreitet der Ablauf eines Prozesses – und damit auch seiner Wahrnehmung – unumkehrbar voran.³¹ Aufgrund der Reversibilität unserer Wahrnehmung der Aspekte eines Dinges schreiben wir diesen eine simultane Existenz zu. Indem wir hiermit die Existenz der aktuell nicht wahrgenommenen Aspekte unterstellen, nehmen wir auch die wahrnehmungsunabhängige Existenz des Dinges im Ganzen an. Wir unterscheiden somit die subjektive Abfolge unserer Dingwahrnehmungen von der objektiven – simultanen – Existenz der Dingaspekte und damit auch der Dinge selbst im Raum.³² In diese objektive Dingwelt ordnen wir die Prozesse, die wir aufgrund der Irreversibilität ihrer Wahrnehmung als solche identifizieren, ein. Die Unterstellung eines wahrnehmungstranszendenten Dingzusammenhangs kann – dies ist Kants zentrale These in der zweiten »Analogie der Erfahrung« – nur mittels des Kausalprinzips gerechtfertigt werden: durch den Aufbau eines Erklärungszusammenhangs, anhand dessen jedes wahrgenommene Ereignis in eine objektive Zeitordnung eingeordnet wird; hierbei ist es unumgänglich, nicht-wahrgenommene Ereignisse als ›missing links‹ von Prozessen in Ansatz zu bringen, die andernfalls sprunghaft, d. h. regellos, erschienen.³³ Der Rekurs auf solche ›missing links‹ lässt sich damit legitimieren, dass wir unsere Wahrnehmungen nur auf diese Weise zu einem regelhaften Zusammenhang verbinden können, der uns die Aufstellung zutreffender Prognosen ermöglicht.³⁴

³¹ I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft*. Nach der ersten und zweiten Original-Ausgabe neu hrsg. von R. Schmidt. Hamburg 1971, A 189 ff., B 234 ff.

³² Ebd. A 194 f., B 239 f.

³³ Ebd. B 219; A 198 f., B 243 f. Vgl. P. F. Strawson: *Die Grenzen des Sinns*. Ein Kommentar zu Kants *Kritik der reinen Vernunft*. Königstein/Ts. 1981, 118 ff.

³⁴ Die in der Forschung vielfach angegriffene These Kants, die Unterscheidung zwi-

Tugendhat wertet die Schlüsselrolle, die Kant der Kategorie der Kausalität in der zweiten »Analogie der Erfahrung« für den Gegenstandsbezugs unserer Erfahrung zuspricht, als Beleg dafür, dass er in diesem Textabschnitt in Wirklichkeit »ein ganz anderes Problem« erörtere (359): Die Leitfrage der zweiten »Analogie« sei de facto »nicht, wie es dazu kommt, dass wir uns auf Dinge beziehen, sondern inwiefern die Zusammenhänge unserer Vorstellungen nicht bloß subjektiv, sondern objektiv sind«; der Terminus »objektiv« ist nach Tugendhat nicht dem Gegenstand als solchem, sondern der »Proposition«, d. h. dem »Sachverhalt«, zuzuordnen. (359 f.)

Tugendhat behauptet hiermit implizit, dass in seiner eigenen Analyse der Bedeutung singulärer Terme, worin die Kategorie der Kausalität außer Betracht bleibt, der Gegenstandsbezug unserer Erfahrung hinreichend aufgeklärt wird. In dieser Analyse ist die Unterscheidung zwischen der subjektiven Abfolge unserer Wahrnehmungen und der objektiven Existenz von Dingen bzw. Dingzusammenhängen insofern im Spiel, als nach Tugendhat singuläre Terme ihre Bedeutung, d. h. Identifizierungsfunktion, dadurch gewinnen, dass wir Gegenstände in ein objektives Raum-Zeit-System vermittels der wechselseitigen Substitution von Aussagen über abwesende Dinge (wie z. B. »Mein Fahrrad steht hinter der nächsten Ecke«) und Sätzen, in denen auf deren anschauliche Präsenz Bezug genommen wird (etwa »Dies (hier) ist mein Fahrrad«) einordnen; die Möglichkeit der wechselseitigen Substitution solcher Aussagen ist gleichbedeutend damit, dass wir Sätze des ersten Typs mittels Sätzen des zweiten Typs immer wieder verifizieren können, indem wir uns zum fraglichen Gegenstand hinbewegen; auch Tugendhat bindet somit die Annahme der simultanen Existenz von Dingen im Raum an die Reversibilität der leiblichen Bewegungen zurück, durch die wir uns anschauliche Erfahrungen der einzelnen Gegenstände verschaffen können. Beim Durchlaufen der Aspekt-Erscheinungen eines Dinges bildet der Verweisungszusammenhang von Ausdrücken wie »die Vorderseite«, »Rückseite«, »Unterseite« usw. das Pendant zur wechselseitigen Substitution von Sätzen wie den oben genannten bei

schen der subjektiven Abfolge unserer Wahrnehmungen und der objektiven Zeitordnung der Erfahrungswelt setze die kausale Determination sämtlicher Ereignisse voraus, kann in diesem Zusammenhang außer Betracht bleiben. Vgl. Strawson: *Die Grenzen des Sinns*, S. 115 ff., 123 f.; B. Thôle: »Die Analogien der Erfahrung«. In: G. Mohr/M. Wilkaschek (Hrsg.): *Immanuel Kant: »Kritik der reinen Vernunft«* (Klassiker auslegen, Bd. 17/18). Berlin 1998, 267–296, hier 294.

der Einordnung eines Dinges in das objektive Raum-Zeit-System. Der Kritik Tugendhats an der Rolle, die die Kategorie der Kausalität in Kants Analyse des Gegenstandsbezugs unserer Erfahrung spielt, liegt somit die These zugrunde, dass die Bedeutung der für unseren Begriff der dreidimensionalen Raumgestalt von Dingen konstitutiven Annahme der simultanen und damit wahrnehmungsunabhängigen Existenz ihrer Aspekte ebenso wie die Bedeutung der für unseren Begriff räumlicher Dinge konstitutiven Annahme ihrer wahrnehmungstranszendenten Koexistenz im Raum durch die Vorführung des Verweisungszusammenhangs von Sätzen wie »Mein Fahrrad steht hinter der nächsten Ecke«/»Dies (hier) ist mein Fahrrad« bzw. »Die Rückseite dieser Münze ist zerkratzt«/»Hier sieht man Kratzspuren auf der Münze« vollständig aufgeklärt wird. Der Rekurs auf »meine Vorstellungen« ist nach Tugendhat nicht nur bei der Rekonstruktion des Gegenstandsbezugs singulärer Terme überflüssig, sondern auch bei der Rekonstruktion unserer Bezugnahme auf die dreidimensionale Raumgestalt von Dingen mittels einer Synthese ihrer Aspekt-Erscheinungen, da die Bedeutung des Ausdrucks »Aspekt« in intersubjektiven Wahrnehmungssituation vorgeführt werden kann. Für die Beurteilung der Stichhaltigkeit von Tugendhats Kritik an Husserls Wahrnehmungsanalysen wie auch an der Argumentation Kants in der zweiten »Analogie der Erfahrung« ist es somit von ausschlaggebender Bedeutung, ob er den faktischen Gebrauch singulärer Terme tatsächlich adäquat aufgeklärt hat.

6.3. Die Differenz von subjektiver und objektiver Zeitfolge im prädikativen Gebrauch von Quasipräädikaten

Wenn beim Durchlaufen der Aspekte eines Dinges Sinneseindrücke unseren Antizipationen zuwiderlaufen – zeigt sich z. B. »in der nun sichtig werdenden Rückseite« einer Kugel statt des erwarteten »Rot vielmehr Grün, statt der Kugelform gemäß der Anzeige der Vorderseite vielmehr eine Eingebeultheit oder Eckigkeit«³⁵ –, korrigieren wir die betreffenden Antizipationen im Normalfall retrospektiv, unterstellen also, dass die soeben noch nicht wahrgenommenen Aspekte bereits zu-

³⁵ Husserl: *Analysen zur passiven Synthesis*. Hrsg. von M. Fleischer (Husserliana XI). Den Haag 1966, 26.

vor anders beschaffen waren, als wir »antizipierend meinte[n]«.³⁶ In Sonderfällen treten allerdings durchaus blitzartige Veränderungen auf – etwa beim Farbwechsel eines Chamäleons. Die retrospektive Korrektur von Antizipationen nach Maßgabe der aktuellen Wahrnehmungen schließt somit die Überzeugung ein, dass es für abrupte Veränderungen im vorliegenden Fall keine Anhaltspunkte gibt, d. h. dass keine Ursachen solcher Veränderungen erkennbar sind. Entdecken wir etwa auf der Rückseite einer Metall- oder Holzkugel eine Beule, gehen wir davon aus, dass sie nicht erst beim Betasten, sondern zu einem früheren Zeitpunkt durch Druck oder Stoß entstanden und die Rückseite seither deformiert ist. Bei der rückwirkenden Korrektur von Antizipationen sind somit Hypothesen über Kausalrelationen im Spiel. Die anhand solcher Hypothesen zu entscheidende Frage, inwieweit Antizipationen der aktuell nicht wahrgenommenen Aspekte beim Auftreten widerstreitender Sinneseindrücke korrigiert werden müssen, ist beim prädikativen Gebrauch von Quasipräädikaten von ausschlaggebender Bedeutung. Wir ordnen demnach bei der prädikativen Verwendung von Quasipräädikaten die Totalität der Aspekte eines Dinges in einen Kausalzusammenhang der Erfahrungswelt und damit in eine objektive Zeitreihe ein. Dies zwingt zu einer Revision der These Tugendhats, die Aspekt-Erscheinungen seien »gar nicht Gegebenheitsweisen des Gegenstandes als solchen«, sondern lediglich seiner »prädikativen Bestimmungen« (361): Wir fassen kausale Einwirkungen auf die Aspekte eines Dinges als Einwirkungen auf das Ding selbst auf, indem wir etwa im angeführten Beispielfall sagen, dass die Kugel – und nicht bloß ihre Oberfläche – an einer bestimmten Stelle eingebaut ist. So muss Tugendhats Bestimmung der singulären Terme als »Ergänzungsausdrücke von Prädikaten«, »die, wenn sie so nicht ergänzt werden, Quasipräädikate wären« (408), in der Weise neuinterpretiert werden, dass die Überprüfung und eventuelle Korrektur des prädikativen Gebrauchs von Quasipräädikaten beim Durchlaufen der mannigfaltigen Aspekte eines Dinges ein konstitutives Moment der Bedeutung singulärer Terme ist.

Damit kann Tugendhats Kritik an der Argumentation Kants in der zweiten »Analogie der Erfahrung«, an die Husserl anknüpft, abgewehrt werden: Tugendhat übersieht, dass (1) die Differenz zwischen

³⁶ Husserl: *Die Lebenswelt*. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Hrsg. von R. Sowa (Husserliana XXXIX). Dordrecht 2008, 696.

der subjektiven Abfolge unserer Wahrnehmungen und der objektiven Zeitordnung, die beim prädikativen Gebrauch von Quasipräädikaten in Sätzen wie »Diese Kugel ist rot« insofern im Spiel ist, als wir beim Auftreten von Diskrepanzen zwischen Antizipationen und Sinneseindrücken stets entscheiden müssen, ob die Antizipationen rückwirkend korrigiert werden müssen, nur im Rekurs auf die Kategorie der Kausalität aufgeklärt werden kann und (2) die prädikative Verwendung von Quasipräädikaten in Sätzen wie dem genannten für die Bedeutung singulärer Terme konstitutiv ist.

Hier tritt erneut – wie bereits bei Tugendhats Rekonstruktion der Verwendung des Begriffs »wahr« (s. o. Abschnitt 4.4.) – die Unzulänglichkeit seiner basalen These zutage, dass die Bedeutung aller Strukturmomente assertorischer Sätze anhand von Beispielfällen vorgeführt werden kann. Die Differenz zwischen der subjektiven Abfolge unserer Wahrnehmungen und der objektiven Zeitordnung der Erfahrungswelt, die bei der Verwendung singulärer Terme im beschriebenen Sinne im Spiel ist, lässt sich nicht anschaulich vorführen; sie erschließt sich nur demjenigen, der die Einordnung wahrgenommener Gegenstände und Ereignisse in einen kausalen Erklärungszusammenhang, welcher über das Wahrgenommene hinausreicht und dadurch die Aufstellung zutreffender Prognosen ermöglicht, mitvollzieht. Wenn etwa im konstruierten Fall, dass die Rückseite des Heidelberger Schlosses graugrün ist (s. o. Abschnitt 6.1.), das Kind, welches beim Anblick seiner ›Stadtseite‹ den Satz »Das Schloss ist rot« geäußert hat, sich weigert, ihn beim Anblick der Rückseite zu korrigieren, muss es von der Erwachsenen darauf hingewiesen werden, dass dieser Satz nur dann korrekt gewesen wäre, wenn die rückwärtige Fassade in der Zwischenzeit eine andere Farbe angenommen hätte und eine solche Annahme unserem empirischen Wissen zuwiderläuft. Akzeptiert das Kind die Belehrung, können die Erwachsenen konstatieren, dass es ebenso wie sie auf eine objektive Zeitordnung mittels der Kategorie der Kausalität Bezug nimmt. Beharrt es dagegen darauf, dass seine Äußerung »Das Schloss ist rot« korrekt gewesen sei, ergibt sich die Alternative, dass es entweder die Wahrnehmungstranszendenten Existenz von Gegenständen zwar anerkennt, aber falsche Annahmen über die Erfahrungswelt macht oder aber die Differenz zwischen der subjektiven Abfolge unserer Wahrnehmungen und objektiven Zeitverhältnissen gar nicht verstanden hat – damit auch nicht die Bedeutung singulärer Terme.

Die Überzeugung von der Existenz einer mittels der Kategorie der

Kausalität zu erschließenden objektiven Zeitordnung der Erfahrungswelt ist eine mentale Entität: Sie kann nicht vorgeführt werden, sondern wird nur auf dem Weg der verbalen Verständigung über die Erklärbarkeit bzw. Prognostizierbarkeit wahrnehmbarer Prozesse intersubjektiv zugänglich. In diesem Sinne bildet eine »Vorstellung« bzw. ein »Bewusstseinsinhalt« ein konstitutives Moment der Bedeutung singulärer Terme.

Da sich Tugendhats ›fundamentalistischer‹ Anspruch, dass die basalen Strukturmomente assertorischer Sätze vorgeführt werden können, in Bezug auf singuläre Terme ebenso wenig einlösen lässt wie in Bezug auf die Funktion genereller Terme in Verifikationsprozessen und auf den Begriff der Wahrheit, bietet sich als Alternative zum semantischen Fundamentalismus ein Bedeutungsholismus an, wobei dieser an Tugendhats Programm einer Vermittlung von Gebrauchs- und Verifikationstheorie festhalten kann.³⁷

Tugendhat knüpft mit seiner Analyse der Identifizierungsfunktion singulärer Terme an Strawsons *Individuals* (1959) an. (391 ff.) Strawson spricht dort der Analyse der notwendigen Bedingungen für die erfolgreiche Klärung der Frage, ob wir mit den sprachlichen Ausdrücken, die wir verwenden, jeweils dasselbe meinen, einen transzendentalen Status zu.³⁸ In *Individuals* bindet er das Raum-Zeit-System der Erfahrungswelt, in das alle wahrgenommenen Gegenstände und Ereignisse einzuordnen sind, allerdings nicht an die Kategorie der Kausalität zurück. Einen solchen Zusammenhang stellt er in seiner Kant-Interpretation in *Die Grenzen des Sinns* her, an der sich die Metakritik der Kant-Kritik Tugendhats im vorliegenden Beitrag orientiert hat.³⁹ Wenn die These, dass wir beim Gebrauch singulärer Terme die Unterscheidung zwischen der subjektiven Abfolge unserer Wahrnehmungen und objektiven Zeitverhältnissen auf der Basis der Kategorie der Kausalität in Ansatz bringen, stichhaltig ist, lässt sich Tugendhats Aussage, dass jedes *prima facie* nichtpropositionale Gegenstandsbewusstsein ein Bewusstsein von Sachverhalten einschließt (100), mit kantischen Mitteln stützen, wobei sich dann aber gerade nicht die Konsequenz ergibt, die Tugendhat zieht: Jedes Gegenstandsbewusstsein sei in einem Satz-

³⁷ Vgl. Bremer: *Epistemische und logische Aspekte des semantischen Regelfolgens* (s. Anm. 19), 190 ff.

³⁸ Strawson: *Einzelding und logisches Subjekt (Individuals)*. Stuttgart 1972, 50.

³⁹ Vgl. Strawson: *Die Grenzen des Sinns* (s. Anm. 33), 19 ff., 118 ff.

verständnis fundiert (s. o. Abschnitt 2.1.); die notwendige Inanspruchnahme von Kausalrelationen bei der Konstitution der Bedeutung singularer Terme lässt sich vielmehr als Argument dafür anführen, dass sprachliche Allgemeinbegriffe und damit die prädikative Struktur elementarer assertorischer Sätze – anders als der Nominalismus meint – eine »objektive Grundlage« (184) haben (s. o. Abschnitt 4.2.): in dem Sinne, dass die erfolgreiche Aufstellung von Hypothesen über Kausalrelationen eine notwendige Bedingung der (Re-) Identifikation von Einzeldingen bildet. Der für sprechende Subjekte basalen Unterstellung einer kausal geordneten – wenn vielleicht auch nicht kausal determinierten – objektiven Welt kommt damit ein transzentaler Status im Sinne von Strawsons *Individuals* zu.

Anhang

Veröffentlichungen von

Klaus Erich Kaehler

a) Bücher

- (1) *Leibniz – der methodische Zwiespalt der Metaphysik der Substanz.*
Hamburg: Meiner 1979
- (2) *Leibniz' Position der Rationalität. Die Logik im metaphysischen Wissen der »natürlichen Vernunft«.*
Freiburg/München: Alber 1989
- (3) *Das Prinzip Subjekt und seine Krisen: Selbstvollendung und Deszentrierung.*
Freiburg/München: Alber 2009.
(Zusammen mit Werner Marx:)
- (4a) *Das Selbstbewußtsein in Hegels Phänomenologie des Geistes.*
Frankfurt/M.: Klostermann 1986
- (4b) *Die Vernunft in Hegels Phänomenologie des Geistes.*
Frankfurt/M.: Klostermann 1992

b) Aufsätze

- (1) *Systematische Voraussetzungen der Leibniz-Kritik Kants im »Amphibolie-Kapitel«.*
In: Akten des 5. Internationalen Kant-Kongresses Mainz 1981, 417–426
- (2) *Kant und Hegel zur Bestimmung einer »philosophischen Geschichte der Philosophie«.*
In: *Studia Leibnitiana* XIV (1982), 25–47
- (3) *Baumgartens ontologische Begründung der Monadenlehre und Leibniz' »Vernunft«.*
In: IV. Internationaler Leibniz-Kongreß Hannover 1983, Vorträge, 328–335

- (4) *Wie ist Monadologie möglich?*
In: Perspektiven der Philosophie, Band 10 (1984), 249–269
- (5) *Kants frühe Kritik der Lehre von der prästabilierten Harmonie und ihr Verhältnis zu Leibniz.*
In: Kant-Studien 76 (1985), 405–419
- (6) *Baumgartens ontologische Begründung der Monadenlehre und Leibniz' »Vernunft«.*
In: A. Heinekamp (Hg.): Beiträge zur Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte von Gottfried Wilhelm Leibniz. Studia Leibnitiana Suppl. XXVI (1986), 126–138 (überarbeitete und erweiterte Fassung von (3))
- (7) *Zu Leibniz' Modaltheorie.* Bericht über ein Symposion (Freiburg 1987).
In: Studia Leibnitiana, Band XX/1 (1988)
- (8) *Enthaltensein und Negation. Zur logischen Bedeutung von Leibniz' »großen Principien« für Quantität und Qualität der Aussage.*
In: Leibniz: Questions de logique. Symposium organisé par la Gottfried-Wilhelm-Leibniz-Gesellschaft e. V. Hannover. Studia Leibnitiana, Sonderheft 15 (1988), 16–26
- (9) *Die Monade in Husserls Phänomenologie der Intersubjektivität.*
In: V. Internationaler Leibniz-Kongreß Hannover 1988, Vorträge, 393–399
- (10) *Philosophische Ästhetik im Zeichen der Postmoderne.*
In: W. Gruhn (Hg.): Das Projekt Moderne und Postmoderne. Hochschulddokumentationen zur Musikwissenschaft und Musikpädagogik (Musikhochschule Freiburg), Bd. 2, Regensburg 1989, 35–52
- (11) *Probleme der moralischen Identität in der praktischen Philosophie Kants.*
In: B. Kienzle/H. Pape (Hg.): Dimensionen des Selbst. Selbstbewußtsein, Reflexivität und die Bedingungen von Kommunikation. Frankfurt/M. 1991, 298–310
- (12) *Zweckmäßigkeit ohne Zweck: Die systematischen Voraussetzungen und Rahmenbedingungen des dritten Moments des Geschmacksurteils in Kants »Kritik der Urteilskraft«.*
In: J.-E. Pleines (Hg.): Zum Teleologischen Argument in der Philosophie: Aristoteles, Kant, Hegel. Würzburg 1991, 63–77

- (13) *Freiheit und Schöpfung. Zu einem Problem der ›Kritik der praktischen Vernunft‹.*
In: Akten des 7. Internationalen Kant-Kongresses (Mainz 1990), hrsg. von G. Funke, Bonn 1991, 525–538
- (14) *Comment to Henry E. Allison: Kant's Antinomy of Teleological Judgment.*
In: H. Robinson (Hg.): »Spindel-Conference 1991: System and Teleology in Kant's Critique of Judgment«, Memphis/Tennessee (USA), 43–48
- (15) *Von der monadischen zur transzendentalen Subjektivität.*
Die Bedingtheit in der Unbedingtheit des Subjekts.
In: Baumgartner/Jacobs (Hg.): Philosophie der Subjektivität? Akten des 1. Internationalen Kongresses der Schelling-Gesellschaft (Leonberg 1989) Stuttgart/Bad Cannstatt 1993, 451–458
- (16) *Die Asymmetrie von apriorischer Rechtslehre und positivem Recht bei Kant.*
In: Jahrbuch für Recht und Ethik, Bd. 1 (1993), 103–112
- (17) *Der Grund der Realität in Kants Idealismus.*
In: *Neue Realitäten*. XVI. Deutscher Kongreß für Philosophie, Berlin 1993, 503–510
- (18) *Die Ultima Ratio der Naturteleologie bei Kant und ihr Verhältnis zu Leibniz.*
In: J.-E. Pleines (Hg.): *Teleologie. Ein philosophisches Problem in Geschichte und Gegenwart*. Würzburg 1994, 56–68
- (19) *Kants transzendentale Reformulierung der substantiellen Einheit des leibnizschen Subjekts.*
In: R. Cristin (Hg.): *Leibniz und die Frage nach der Subjektivität*. (Leibniz-Tagung Triest 11.–14.5.1992) Stuttgart 1994, 159–170
- (20) *Die »ersten Erfahrungen« in Leibniz' objektiver Metaphysik.*
In: VI. Internationaler Leibniz-Kongreß (Hannover 18.–23. Juli 1994), Vorträge I. Teil, 385–391
- (21) *Die prästabilisierte Harmonie nach der transzendentalen Wende.*
In: Proceedings of the Eighth International Kant Congress, Memphis/TN (USA) 1995
- (22) *Die Monade in Husserls Phänomenologie der Intersubjektivität.*
In: *Tijdschrift voor Filosofie* 57/4 (1995), 672–709
- (23) *Selbsterkenntnis, Selbstdäuschung und das Subjektive der Werte.*
In: G. Pfafferott (Hg.): *Vom Umsturz der Werte in der modernen Gesellschaft*. II. Internationales Kolloquium der Max-Scheler-Ge-

- sellschaft e. V. (Universität zu Köln, 7.–10. Juni 1995), Bonn 1997, 314–321
- (24) *Leibniz' metaphysische Begründung der Möglichkeit rationaler und ästhetischer Antizipation.*
In: F. Gaede/C. Peres (Hg.): *Antizipation in Kunst und Wissenschaft. Ein interdisziplinäres Erkenntnisproblem und seine Begründung bei Leibniz*, Tübingen 1997, 35–46
- (25) *Descartes und die transzendentale Phänomenologie.*
In: *Cognitio humana – Dynamik des Wissens und der Werte. XVII. Deutscher Kongreß für Philosophie* (Leipzig, 23.–27. September 1996, Vorträge und Kolloquien), hg. von C. Hubig, H. Poser, Leipzig 1996, 423–432
- (26) *Fichtes »Ich« und seine Krisis in Hegels »Erfahrung des Bewußtseins«.*
In: A. Regenbogen (Hg.): *Antike Weisheit und moderne Vernunft*, Osnabrück 1996, 189–204
- (27) *Aspekte des Zeitproblems in der Musikphilosophie Theodor W. Adornos.*
In: *Mit den Ohren denken. Adornos Philosophie der Musik*. Hg. von R. Klein, C.-St. Mahnkopf, Frankfurt am Main 1998, 37–51
- (28) *Substanz und Subjekt.*
In: Nowak/Poser (Hg.): *Wissenschaft und Weltgestaltung. (Internationales Symposium zum 350. Geburtstag von G. W. Leibniz, Leipzig 1996)* Hildesheim/Zürich/New York 1999, 131–141
- (29) *Der Raum und das Subjekt.*
In: H. Egner (Hg.): *Lebensräume – Spielräume – Schutzräume*. Zürich/Düsseldorf 1999, 181–193
- (30) *Leibniz' »rationale Ordnung der Natur« als Theodizee? Zu Donald Rutherford: Leibniz and the Rational Order of Nature.*
In: *Archiv für Geschichte der Philosophie* (1999), 206–217
- (31) *Das Bewußtsein und seine Phänomene: Leibniz, Kant und Husserl.*
In: R. Cristin/K. Sakai (Hg.): *Phänomenologie und Leibniz*. Freiburg/München 2000, 42–74
- (32) *The Right of Particular and the Power of the Universal.*
In: 2000 Spindel Conference: *The Contemporary Relevance of Hegel's Philosophy of Right*. University of Memphis/TN, USA 2000, *The Southern Journal of Philosophy*, Vol. XXXIX, Suppl., 147–162

- (33) *Der Empirismus im leibnizschen Universum. Zur Problematik des Subjekts bei Leibniz und Locke.*
In: Akten des VII. Internationalen Leibniz-Kongresses, Berlin (10.–14.09.2001), Nachtragsband
- (34) *Subjekt und Welt – das Problem der Monade.*
In: F. Hermanni/H. Breger (Hg.): Leibniz und die Gegenwart. München 2002, 1–11
- (35) *Metaphysik und ästhetisches Weltverhältnis. Der anfängliche Sinn der philosophischen Ästhetik und ihre Krise.*
In: H.-G. Schwarz/ J. V. Curran (Hg.): Denken und Geschichte. Festschrift für Friedrich Gaede. München 2002, 7–19
- (36) *Hegel und die Dezentrierung des Subjekts. Versuch über das Resultat der spekulativen Selbstvollendung des Subjekts.*
In: G. Abel/H.-J. Engfer/C. Hubig (Hg.): Neuzeitliches Denken. Festschrift für Hans Poser. Berlin/New York 2002, 323–336
- (37) *Leibniz und die transzendentale Wende.*
In: M. Pickavé (Hg.): Die Logik des Transzentalen. Festschrift für Jan A. Aertsen zum 65. Geburtstag. Berlin/New York 2003, 659–675
- (38) *Das Kontingente und die Ausnahme im spekulativen Denken.*
In: C. Dierksmeier (Hg.): Die Ausnahme denken. Festschrift für Klaus-Michael Kodalle. Bd. 1, Würzburg 2003, 63–70
- (39) *History of Philosophy as Philosophical Task.*
In: The New Year Book for Phenomenology and Phenomenological Philosophy III (2003), 259–271
- (40) *Einheit und Existenz des Subjekts in Kants Idealismus.*
In: Revue Roumaine de Philosophie, T. 47, 1–2, Bucuresti 2003, 39–52
- (41) *Das Leibniz-Bild Ludwig Feuerbachs im Rahmen seiner theologiekritischen Deutung der neueren Philosophie.*
In: A. Lewendoski (Hg.): Leibnizbilder im 18. und 19. Jahrhundert (Studia Leibnitiana Sonderheft 33), Wiesbaden 2004, 239–255
- (42) *Die Negativität des Ich. Hegels reflexionslogische Kritik des fichteschen Prinzips.*
In: A. Arndt/K. Bal/H. Ottmann (Hg.): Glauben und Wissen, Dritter Teil, Hegel-Jahrbuch 2005, 241–246
- (43) *Hegel und das Prinzip der neuzeitlichen Metaphysik.*
In: D. Fonfara (Hg.): Metaphysik als Wissenschaft. Freiburg/München 2005, 246–266

- (44) *Leibniz: Die Seele als Monade und Subjekt.*
 In: Klein, H. D. (Hg.): Der Begriff der Seele in der Philosophiegeschichte. Würzburg 2005, 209–234
- (45) *Die Identität des dezentrierten Subjekts als permanente Aufgabe.*
 In: C. Bickmann u. a. (Hg.): Tradition und Traditionsbuch zwischen Skepsis und Dogmatik. Interkulturelle philosophische Perspektiven. Amsterdam/New York 2006, 179–192
- (46) *Deus est unus omnia. Die ultima ratio der >analytischen< Wahrheitstheorie bei Leibniz.*
 In: Breger, H., J. Herbst, S. Erdner (Hgg.): Einheit in der Vielheit, VIII. Internationaler Leibniz-Kongress, Nachtragsband, Hannover 2006, 101–106
- (47) *Comments on Merold Westphal: The Prereflective Cogito as Contaminated Opacity.*
 In: Nenon, T. (Hg.): The First-Person-Perspective in Philosophical Inquiry (Spindel Conference, Memphis/TN, September 28–30, 2006), The Southern Journal of Philosophy, Vol. XLV (2007) Suppl., 178–186
- (48) *Hegel und Leibniz: Begreifendes und vorstellendes Denken des Absoluten.*
 In: Heidemann, D. H./Krijnen, C. (Hg.): Hegel und die Geschichte der Philosophie. Darmstadt 2007, 116–130
- (49) *Die Positivierung des Niedrigen. Hegel, Feuerbach und das dezentrierte Subjekt der Moderne.*
 In: Westerkamp D./v. d. Lühe, A. (Hg.): Metaphysik und Moderne. Ortsbestimmungen philosophischer Gegenwart (FS für C.-A. Scheier), Würzburg 2007, 177–193
- (50) *Zum Verhältnis von Phänomenologie und Psychologie bei Hegel und Husserl.*
 In: Zeitschrift für Psychotraumatologie, Psychotherapiewissenschaft, Psychologische Medizin, 5. Jg. (2007), Heft 4, 47–57
- (51) *Das Unendliche im Endlichen. Feuerbachs anthropologische Verkehrung des spekulativen Wahrheitsanspruchs.*
 In: Bickmann, C. u. a. (Hg.): Philosophie und Religion im Widerstreit? Amsterdam/New York 2008, 93–102

c) Lexikonartikel und Rezensionen

- (1) Rezension von: Hans Burkhardt, *Logik und Semiotik in der Philosophie von Leibniz*. München 1980. In: Archiv für Geschichte der Philosophie, Bd. 7 (1985), 212–216
- (2) Zu Leibniz' *Modaltheorie*. Bericht über ein Symposion. In: *Studia Leibnitiana* XX (1988), 97–100
- (3) Artikel ›Baumgarten‹ in: H. Burkhardt/B. Smith (Hg.), *Handbook of Ontology and Metaphysics*. München 1990
- (4) Rezension von: Jürgen-Eckardt Pleines, *Ästhetik und Vernunftkritik. Natur- und Kunstinterpretation im Zeitalter der deutschen Klassik und Romantik*. Hildesheim/Zürich/New York 1989, in: *Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunsthistorik* (1990), 226–229
- (5) Rezension von: Nicholas Jolley, *The Light of the Soul. Theories of Ideas in Leibniz, Malebranche, and Descartes*. Clarendon Press Oxford 1990, in: Archiv für Geschichte der Philosophie (1993), 97–100
- (6) Artikel ›A. G. Baumgarten: Aesthetica‹, in: R. G. Renner/E. Habekost (Hg.), *Lexikon literaturtheoretischer Werke*, Stuttgart (Kröner) 1994
- (7) Artikel ›Immanuel Kant: Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen‹, in: R. G. Renner/E. Habekost (Hg.), *Lexikon literaturtheoretischer Werke*, Stuttgart (Kröner) 1994
- (8) Artikel ›I. Kant: Kritik der Urteilskraft‹, in: R. G. Renner/E. Habekost (Hg.), *Lexikon literaturtheoretischer Werke*, Stuttgart (Kröner) 1994
- (9) Artikel ›Fr. W. J. Schelling: Philosophie der Kunst‹, in: R. G. Renner/E. Habekost (Hg.), *Lexikon literaturtheoretischer Werke*, Stuttgart (Kröner) 1994

Liste der Vorlesungen von

Klaus Erich Kaehler

Universität Freiburg/Br.

| | |
|------------|---|
| WS 1986/87 | Die Sinnlichkeit in Kants Vernunft-Kritik |
| SoSe 1987 | Logik und Subjektivität bei Kant |
| WS 1987/88 | Hegel und der Vernunftbegriff im Deutschen Idealismus |
| SoSe 1988 | Hegels Kritik der subjektiven Vernunft in der <i>Phänomenologie des Geistes</i> |
| WS 1988/89 | Hegels <i>Phänomenologie des Geistes</i> (Fortsetzung) |
| SoSe 1989 | Das Grundproblem des Idealismus |
| WS 1989/90 | Erfahrungswissenschaftliche und philosophische Theorie |
| SoSe 1990 | Theoriewandel in Wissenschaft und Philosophie |

Memphis State University (USA)

| | |
|------|---|
| 1990 | Herbstsemester (Graduate Course) History of Modern Philosophy: Rationalism (Descartes, Spinoza, Leibniz) |
|------|---|

Universität Hamburg

| | |
|------------|---|
| SoSe 1992 | Philosophische Ästhetik in der Metaphysik der Neuzeit |
| WS 1992/93 | Das Subjekt und seine Krise: Selbstvollendung und Dezentrierung |

Memphis State University (USA)

- 1993 Frühlingssemester (Graduate Course)
Substance and Subject in Leibniz's Metaphysics

Universität zu Köln

- | | |
|--------------|--|
| WS 1993/94 | Das Subjekt und seine Krise (I): Leibniz und die transzendentale Wende |
| SoSe 1994 | Das Subjekt und seine Krise (II): Das transzendentale Wissen |
| WS 1994/95 | Fichtes »Wissenschaftslehre« und Hegels Idee der absoluten Wissenschaft |
| SoSe 1995 | Hegels »Wissenschaft der Logik« |
| WS 1995/96 | Wesen und Begriff in Hegels »Logik« |
| SoSe 1996 | Subjekt und Selbstbewusstsein in der Philosophie der Neuzeit |
| WS 1996/97 | Das Grundproblem des Idealismus |
| SoSe 1997 | Schelling: Philosophie des Absoluten als Idealismus? |
| SoSe 1998 | Die Begründung der Intersubjektivität im Idealismus (Fichte) |
| WS 1998/99 | Leibniz und der Empirismus |
| SoSe 1999 | Die Krisis des endlichen Subjekts in Hegels »Phänomenologie des Geistes« |
| WS 1999/2000 | Intersubjektivität und »absolutes Wissen« |
| SoSe 2000 | Hegels System als Selbstvollendung des Subjekts |
| WS 2000/01 | Hegels »Geist« und die Dezentrierung des Subjekts |
| SoSe 2001 | Die philosophische Ästhetik in der Metaphysik der Neuzeit |
| WS 2001/02 | Leibniz und das Prinzip der neuzeitlichen Philosophie |
| WS 2002/03 | Positionen und Probleme des Idealismus I |
| SoSe 2003 | Positionen und Probleme des Idealismus II |
| WS 2003/04 | Was ist »absoluter Idealismus«? |
| SoSe 2004 | Krisis und Transformation des Subjekts als Prinzip der Philosophie |
| WS 2004/05 | Metaphysik und Moderne |

| | |
|------------|---|
| SoSe 2005 | Das dezentrierte Subjekt als Prinzip der Philosophie »nach« der Metaphysik |
| WS 2005/06 | Leibniz und der Empirismus |
| SoSe 2006 | Kant: Die Systematik der Vernunft-Kritik |
| WS 2006/07 | Wahrheit: empirisch, transzental, spekulativ |
| SoSe 2007 | Grundzüge des dezentrierten Subjekts |
| WS 2007/08 | Philosophie der Intersubjektivität |
| SoSe 2008 | Grundfragen der Anthropologie: Die Natur und das Subjekt |
| WS 2008/09 | Einführung in die Philosophie |