

Metaphysik und Hermeneutik

Metaphysik und Hermeneutik

Festschrift für Hans-Georg Flickinger zum 60. Geburtstag

Herausgegeben von Heinz Eidam/Frank Hermenau/Draïton de Souza

Kasseler Philosophische Schriften 38

Die KASSELER PHILOSOPHISCHEN SCHRIFTEN sind das Publikationsorgan der Interdisziplinären Arbeitsgruppe für philosophische Grundlagenprobleme der Wissenschaften und der gesellschaftlichen Praxis.

Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek
Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar

ISBN 3-89958-102-4
URN urn:nbn:de:0002-1028

© 2004, kassel university press GmbH, Kassel
www.upress.uni-kassel.de

Satz: Dr. Frank Hermenau, Kassel
Umschlaggestaltung: Jochen Roth, Kassel / Melchior von Wallenberg, Nürnberg
Druck und Verarbeitung: Unidruckerei der Universität Kassel
Printed in Germany

Inhalt

Vorwort	9
I. Metaphysik und Kritik	
<i>Leonardo Vieira</i> Synanaireĩsthai und Aufheben Einige Aspekte der Platonischen und Hegelschen Dialektik	15
<i>Reinholdo Aloysio Ullmann</i> Das Verhältnis des Einen zur Welt bei Plotin	35
<i>Kleber Amora</i> Der Übergang vom Mechanismus zum Organismus bei Kant	46
<i>Marek J. Siemek</i> Wechselbestimmung und Selbstbeschränkung. Zum Begriff der Limitation in der Transzendentalphilosophie Fichtes	60
<i>Eduardo Ferreira Chagas</i> Metaphysik und Kritik. Feuerbachs Kritik des „Anfangs“ der Philosophie Hegels in der <i>Logik</i> und in der <i>Phänomenologie des Geistes</i>	70
<i>Eduardo Luft</i> Holismus und deflationäre Ontologie	84
<i>José Maria Arruda</i> Kant, Hegel und die logische Möglichkeit der Metaphysik	98

II. Kritik und Hermeneutik

Vittorio Hösle

Truth and Understanding. Analytical Philosophy (Davidson),
Phenomenology (Gadamer), and the Desideratum of an
Objective Idealist Hermeneutics 117

Luiz Rohden

Hermeneutik: kritische Wiederaufnahme der Metaphysik
mittels der Zeit? 142

Gottfried Heinemann

Deduktion und Dialog
Überlegungen zu Platons Schriftkritik (*Phdr.* 274 ff.) 155

Ulrich A. Müller

Verfehlendes Verstehen
Hermeneutische Spielräume nach Gadamer 165

Tio Ado

Cartesianische Meditationen oder der Versuch,
Husserl im Flugzeug zu lesen 183

Leonie Wagner

Das Risiko des Neuen. Vom Nutzen der Irritation für
Verstehensprozesse in der Sozialen Arbeit 199

III. Ästhetik und Kommunikation

Stefan Majetschak

„Die Schönen Dinge zeigen an, dass der Mensch in die Welt
passe“. Metaphysische Implikationen in Kants Begriff der
Schönheit 215

Reiner Wiehl

Bild und Begriff als Gleichnis der Schöpfung
Philosophie der Kunst und Philosophie der Natur im Bildwerk
Paul Klees 225

<i>Inhalt</i>	7
<i>Muriel Maia-Flickinger</i> „Irdisch gewesen zu sein ...“	242
<i>Christoph Türcke</i> Kleiderordnung	246
 IV. Recht und Gesellschaft	
<i>João Carlos Brum Torres</i> Kant, Kelsen, Carl Schmitt und die Theorie der Verfassungsgründung	253
<i>Wolfgang Neuser</i> Strukturwandel in der posttraditionellen Gesellschaft	269
<i>Frank Hermenau</i> Ruf nach mehr Autonomie. Eine Randglosse	282
<i>Thomas Kesselring</i> Ethik, Markt und Weltmarkt	286
<i>Emil A. Sobottka</i> Partizipativer Haushalt in Porto Alegre Soziale Bürgerrechte und Legitimität der Regierung neu ausgehandelt	292
<i>Nythamar de Oliveira</i> Zu einer hermeneutischen Begründung der Menschenrechte	310
 V. Ethik und Praxis	
<i>Wolfdietrich Schmied-Kowarzik</i> Zur Konstitution des sittlichen Geistes in Hegels Jenaer Systementwürfen	327
<i>Heidrun Hesse</i> Institution und Anerkennung Zur Aktualität eines Hegelischen Begriffs	351

<i>Draiton de Souza</i> Sinnlichkeit und Sittlichkeit	364
<i>Dirk Stederoth</i> Freiheit, Anerkennung und Liebe Ein Versuch über ihren Zusammenhang	374
<i>Luciano Sérgio Ventin Bomfim</i> Die historische Natur des menschlichen Wesens bei Karl Marx	388
<i>Cláudio Almir Dalbosco</i> Zur Bedeutung und der Rolle der Pädagogik bei Kant	399
<i>Ricardo Timm de Souza</i> Zeit und Ethik – Kafka und das ‚erste Leid‘ der Existenz	413
Die Autoren	423

Vorwort

Der vorliegende Band ist Hans-Georg Flickinger zum 60. Geburtstag gewidmet. Für die meisten der Autoren ist dies ein kleiner Dank für all die Zeit, die er sich genommen hat, um die vielfältigen Kooperationen und Initiativen zu ermöglichen, an denen sie in Deutschland und Brasilien mit seiner Unterstützung teilnehmen konnten.

Eine unmögliche Aufgabe

Als Professor für Philosophie und in der Sozialarbeit mit Schwerpunkt Verwaltungsrecht, in Kassel und in Porto Alegre, also über Disziplinen und Kontinente hinweg, steht Hans-Georg Flickinger für weit mehr theoretische und praktische Bezüge, als dies ein einziger Band repräsentieren könnte. Die Herausgeber gestehen deshalb ein, dass sie die (unmögliche) Aufgabe, eine Festschrift für Hans-Georg Flickinger zu koordinieren, nur bewältigen konnten, indem sie sich auf die Bereiche konzentrierten, mit denen sie selbst vertrauter sind. So erklären sich der philosophische Schwerpunkt und das Manko, dass sich nur relativ wenige Beiträge etwa auf die sozialen Bewegungen und die soziale Arbeit konzentrieren. Auch liegt ein Schwerpunkt auf den Arbeitszusammenhängen der letzten 20 Jahre. Umso mehr freut es uns aber, dass wir Reiner Wiehl, bei dem Hans-Georg Flickinger in Heidelberg promoviert hat, für diesen Band gewinnen konnten.

Neben dem philosophischen Schwerpunkt sind vor allem die deutsch-brasilianischen Kooperationen zentral für diesen Band, der auch in portugiesischer Sprache in Brasilien erscheint. Viele der deutschen Autoren konnten auf Anregung Hans-Georg Flickingers, mit seiner Unterstützung und der gastfreundlichen Vermittlung von Muriel Maia-Flickinger und ihm Kontakte zu brasilianischen Universitäten knüpfen. Dabei entstanden auch Freundschaften, von denen wiederum neue Initiativen der Zusammenarbeit ausgingen, was allein durch gute

institutionelle Rahmenbedingungen nie möglich gewesen wäre. Viele der brasilianischen Autoren konnten mit seiner Initiative und Betreuung in Deutschland promovieren, andere bekamen durch ihn die Möglichkeit, bei Gastaufenthalten in Kassel zu lehren. Aber wie auch immer die institutionelle Seite der Zusammenarbeit aussieht – persönlich geprägt ist sie stets durch die nicht-dirigistische Gelassenheit, mit der Hans-Georg Flickinger jeden dazu ermuntert, seine je eigenen Projekte zu verfolgen und sie dann in einem ungewohnten Kontext zur Diskussion zu stellen.

Varig und Methode

Nach einem Interkontinentalflug noch am Tag der Ankunft gut gelaunt ein Seminar abzuhalten, konzentriert und kreativ an Besprechungen teilzunehmen, über Jahrzehnte Lehre und Forschung auf zwei Kontinenten und dazu zahlreiche institutionelle Aufgaben wahrzunehmen, das gelingt nicht vielen. (Und welcher Dekan macht es schon zur Bedingung für die Übernahme des Amtes, gleichzeitig weiterhin die eigenen Lehrveranstaltungen abhalten zu können?) Wenn Hans-Georg Flickinger dies nicht als Last, sondern als Privileg beschreibt, glaubt man ihm das, obwohl es nicht leicht ist, sich die Bewältigung eines solchen Pensums vorzustellen. Was ängstlicheren Charakteren nur als Belastung erscheinen könnte, ist für ihn offenkundig eine so große Motivation, dass er dafür eigene Projekte, die mehr Muße erfordern, zurückgestellt hat. Dabei gefällt es ihm zweifellos, sich und andere Ambivalenzen auszusetzen – kulturellen und theoretischen –, auf den ersten Blick Disparates zusammenzubringen und darauf zu vertrauen, dass dabei etwas produktiv wird, was zuvor gerade nicht planbar war. Wer ihn kennt, weiß aber, dass zu diesem Sich-Aussetzen auch ein Sich-Entziehen gehört – weiß, dass er zuverlässig zu bestimmten Zeiten erreichbar ist, unerreichbar zu anderen; seine Weigerung, telefonisch oder über Internet verfügbar zu sein, sowie die Rhythmik von intensiver Arbeit und Entspannung gehören wohl zu den Geheimnissen seiner geglückten Ökonomie der Zeit.

Stichworte, mit denen man die theoretischen Interessenschwerpunkte von Hans-Georg Flickinger umschreiben könnte, sind etwa Hermeneutik, die Logik moderner liberalistischer Gesellschaften, die Dialogphilosophie, das Verhältnis von spontanen Bewegungen und den

Chancen und Risiken ihrer Institutionalisierung sowie die Begründung der Menschenrechte. Seine derart weit gespannten Interessen und Auseinandersetzungen mit so unterschiedlichen Autoren wie Hegel oder Marx, Carl Schmitt oder Gadamer kreisen dabei um jene Punkte, an denen Horizonte weniger verschmelzen als vielmehr durch widersprüchliche Perspektiven jene Fragen erhellen, auf die Antworten nicht schon gegeben, sondern erst noch zu suchen sind.

Die Zwischentitel – Metaphysik und Kritik, Kritik und Hermeneutik, Ästhetik und Kommunikation, Recht und Gesellschaft, Ethik und Praxis – umreißen nur grob den Horizont der sich in diesem Band widerspiegelnden Diskussionen, die unterschiedlichen Zugänge der einzelnen Beiträge zeigen die Pluralität der Perspektiven. Die Herausgeber danken den Autorinnen und Autoren, die trotz enger zeitlicher Fristen bereit waren, sich an dieser Festschrift zu beteiligen, sowie Elke de Souza für ihre Mithilfe bei der sprachlichen Überarbeitung der übersetzten Texte. Dem Anlass entsprechend, stand ein sehr bewährter Übersetzer vom Deutschen ins Brasilianische und vom Brasilianischen ins Deutsche nicht zur Verfügung. So sind die Herausgeber den Übersetzern, die an dieser Festschrift mitgearbeitet haben – Peter Naumann und Dr. Luís Marcos Sander –, besonders dankbar.

Kassel und Porto Alegre
Oktober 2004

Heinz Eidam
Frank Hermenau
Draiton de Souza

I. Metaphysik und Kritik

Leonardo Vieira

Synanairēsthai und Aufheben

Einige Aspekte der Platonischen und Hegelschen Dialektik

Will man Hegels Auffassung der Dialektik verstehen, so kann man sie in den Zusammenhang der ganzen Geschichte der Dialektik selber stellen, innerhalb derer seine besondere Interpretation der Dialektik durch die Konfrontation mit alternativen Auslegungen dessen, was Dialektik ist, scharfe Konturen gewinnt.¹ Interessant und fruchtbar ist auch die Untersuchung der Hegelschen Diskussion der antiken Dialektik (Gadamer 1971; Riedel 1995). Eine andere Variante besteht darin, der Untersuchung der Hegelschen *Logik* nachzugehen, um von innen heraus, d. h. von der eigenen Bewegung der Idee ausgehend, eine ähnliche Gegenüberstellung deutlich zu machen, die bei den oben erwähnten Interpretationen eher von außen zustande gekommen ist (Gawoll 1986: S. XLIX-LIII).

Ich beabsichtige hier, einen anderen Weg zu gehen, weil ich ein anderes Vorhaben habe. Erstens geht es mir nicht um eine Auseinandersetzung mit dem Ganzen der Hegelschen *Logik*. Stattdessen konzentriere ich mich auf Hegels Bewertung der Platonischen Dialektik. Zweitens befaße ich mich innerhalb der komplexen Thematik der Platonischen und Hegelschen Dialektik mit den Bedeutungen von *synanairēsthai* und *Aufheben*. Drittens will ich dabei nicht einfach die Hegelsche Kritik an der Platonischen Dialektik wiedergeben, sondern von den Ergebnissen des neuen Forschungsparadigmas über die Philosophie Platons Gebrauch machen, um Hegels Verständnis der Dialektik Platons neu zu bewerten. Infolgedessen versuche ich zuerst, anhand der Texte von Platon und Sextus Empiricus den Sinn von *synanairēsthai* zu erklären. Danach gehe ich zum Hegelschen Kommentar der Platonischen Dialektik über, in dem die Bedeutungen von *synanairēsthai* und *Aufheben* erörtert, aber auch einige Unterschiede zwischen beiden dialektischen Betrachtungsweisen diskutiert werden.

¹ Vgl. dazu den Artikel „Dialektik“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*; Düsing 1983.

1. Platon: Synanaireĩsthai

Was die Bildung der Seinsstufen und ihre komplexe Dialektik angeht, ist es Gaiser (Gaiser 1998) gelungen, sie anhand des Zusammenhangs von Mathematik und Ontologie zu erklären. *Synanaireĩsthai* ist das Wort, das er in seiner Interpretation der Philosophie Platons unterstreicht und als Mitaufgehobenwerden übersetzt (Gaiser 1998: S. 80). Interpretation und Übersetzung entstammen jedoch nicht den Platonischen Texten selber, sondern dem Bericht von Sextus Empiricus über die Pythagoreer. Laut Gaiser beschäftigt sich der Bericht aber in der Tat mit der mündlichen Lehre Platons, die Sextus Empiricus fälschlicherweise mit der Position der Pythagoreer verbindet. Sowohl das Buch Gaisers als auch dieser Aufsatz beziehen den Bericht jedoch auf die Texte Platons.

Sextus Empiricus' Bericht behandelt die Seinsstufen und ihre Konstruktionsdialektik. Zunächst einmal werden, vereinfacht dargestellt, drei Seinsstufen aufgelistet: 1) die sinnlich wahrnehmbaren Körper; 2) die nur im Denken erfassbaren (*noetà*) und verborgenen (*ádela*) Körper; 3) die unkörperlichen Dinge (*tà asómata*).² Die „echten Philosophen“ sollen ein ähnliches Verfahren einführen wie bei der Analyse der Sprache (*lógos*), demzufolge die Sprache aus Worten besteht. Diese ergeben sich ihrerseits aus den Silben. Die Silben haben das zur Grundlage, was Sextus Empiricus „die Elemente der geschriebenen Sprache“ nennt (Sextus Empiricus 1987: S. 249). Dieses Verfahren besteht dann eben darin, einen Gegenstand auf seine grundlegenden Bestandteile zu reduzieren. Auf die Seinsstufen angewandt, bedeutet dieses Verfahren die Reduktion der sinnlich wahrnehmbaren Körper auf die nur im Denken erfassbaren und verborgenen Körper. Diese lassen sich schließlich in die unkörperlichen Dinge zergliedern, die dann ihrerseits hinsichtlich keiner weiteren Voraussetzungen mehr zerlegt werden können. Es gibt offensichtlich ein Verhältnis der Einseitigkeit der übergeordneten Ebene zu der untergeordneten, sodass diese ohne jene nicht zum Dasein kommen kann.

² Sextus Empiricus 1987: S. 253; Gaiser 1998: S. 82, e 497; Testimonia Platonica, Nr. 32. Ich gebrauche in diesem und anderen Zusammenhängen, die die von Gaiser behandelten Textpassagen des Berichts von Sextus Empiricus zum Gegenstand haben, die Übersetzungen Gaisers. Andere von Gaiser nicht berücksichtigte Textpassagen desselben Berichts habe ich selber wiedergegeben. Bei Zitaten werde ich mich an der Rechtschreibung der von mir benutzten Textausgaben orientieren.

Auch wird Sextus Empiricus' Untersuchung der Seinsstufen dadurch vertieft, dass sein Bericht auch auf die Mathematik Bezug nimmt. Die sinnlich wahrnehmbaren Körper (1) können ohne die dreidimensionalen (allseitig-ausgedehnten) Figuren (*stereà schémata*) (2) weder gedacht werden noch existieren. Diese bedürfen der flächenhaften Figuren (*epípeda schémata*) (3), die ihnen vorausgehen. Sie haben ihrerseits die Linie (4) zur Voraussetzung, deren Grundlage in der Zahl (5) liegt. Die Zahl ist schließlich das Ergebnis der Wirkung der bestimmenden Einheit auf die unbestimmte Zweiheit (6).³ Infolge dieser Zergliederung bezieht das Negiertwerden (*anaireĩsthai*) der Gattung (*génos*) das Mitnegiertwerden (*synanaireĩsthai*) aller Ideen oder Arten (*eíde*), die unter der Ordnungskraft der Gattung liegen, notwendigerweise mit ein, da sie von ihr abhängig sind. So wird auch die Linie mitnegiert, wenn die Zahl negiert wird, die der Linie gegenüber als Gattung fungiert (Vgl. Sextus Empiricus 1987: S. 269; Gaiser 1998, S. 500; Testimonia Platonica, Nr. 32). In diesem Zusammenhang zeigt *synanaireĩsthai* dadurch seine negative Seite, dass die Negation der hierarchisch höheren Ebene auch die der hierarchisch niedrigeren notwendigerweise mit sich bringt.

In Platons Schrift *Der Staat (Politeia)* werden die hierarchischen Seinsstufen untersucht, und zwar gemäß der Perspektive der Seele, die sich auf das Prinzip aller Dinge emporhebt. Damit wird ein anderer, den ersten negativen Sinn erweiternder Aspekt von *synanaireĩsthai* betont, d. h. die Erhaltung und Aufbewahrung dessen, was negiert wird. Um diesen neuen Sinn von *synanaireĩsthai* hervorzuheben, ist es wichtig, die Textpassage über das Liniengleichnis (509c-511e) und die über die dialektische Methode (533c-535a) zusammenzubringen. Das Liniengleichnis verbindet die *pathémata* (Vermögen) der Seele mit den Gegenständen, mit denen jedes dieser Vermögen konfrontiert wird. Demgemäß hat die Einbildung (*eikasía*), das schwächste Vermögen der Seele, die Abbilder der Erscheinungen zum Gegenstand, während der Glaube (*pístis*) die Erscheinungen selber thematisiert. Beide Vermögen betreffen die Meinung (*dóxa*), die jedoch unfähig ist, ein

³ Sextus Empiricus 1987: S. 259-262; Gaiser 1998, S. 83, e 498 f.; Testimonia Platonica, Nr. 32. Ich beschränke mich darauf, die Reihe der Seinsstufen vorzustellen, ohne auf die detaillierten Gründe für ihr Zustandekommen einzugehen, weil die Beschäftigung mit ihnen weit über die den Aufsätzen dieser Festschrift gesetzten Grenzen hinausführen würde. Dafür weise ich auf den Bericht von Sextus Empiricus, den Kommentar und die Übersetzung von Gaiser hin.

sicheres Kriterium für ihre Behauptungen aufzuzeigen. Im Gegensatz zur Meinung steht die Wissenschaft (*epistéme*), die sich auch wieder in zwei Teilbereiche gliedert: das dianoetische Wissen (*diánoia*) und das noetische Wissen (*nóesis*). Während *diánoia* den mathematischen Gegenständen nachgeht, widmet sich die *nóesis* den Ideen, ihren Verhältnissen und ihrer Verbindung mit der Idee des Guten. Beide handeln von der übersinnlichen Welt (vgl. Vieira 2002: S. 49).

Das Verhältnis der vom Bericht erwähnten sechs Seinsstufen zu den von der *Politeia* dargestellten vier *pathémata* der Seele wird deutlich, wenn das von Gaiser konstatierte, auf dem Aristotelischen Text *De anima* (404 b, 16-27; Gaiser 1998, S. 44 ff.; Testimonia Platonica, Nr. 25 A.) beruhende und Teile der mündlichen Mitteilungen Platons wiedergebende Verhältnis der Raumdimensionen zu den in *De anima* thematisierten Erkenntnisvermögen hinzugezogen wird. Die Raumdimensionen sind Einheit oder Punkt, Linie, Fläche und Körper, und die von Aristoteles zitierten vier Erkenntnisvermögen erhalten zwar andere Namen, im Grunde genommen aber entsprechen sie den in der *Politeia* beschriebenen *pathémata* der Seele – *nóesis*, *diánoia*, *pístis* und *eikasía*: *noûs* (Einsicht), *epistéme* (Verstehen), *dóxa* (Meinung) und *aísthesis* (sinnliche Wahrnehmung)⁴ (Gaiser 1998: S. 91 f.). Das Analogieverhältnis wird von Gaiser so vorgestellt: Einsicht bezieht sich auf die Einheit oder den Punkt, das Verstehen auf die Linie, die Meinung auf die Fläche und schließlich die sinnliche Wahrnehmung auf den Körper.

Damit kann der Text der *Politeia*, durch den Text von Aristoteles vermittelt, mit dem Bericht von Sextus Empiricus folgendermaßen verbunden werden: Die Seinsstufen (1) bis (3) bilden das ontologische Pendant der Vermögen, die sich mit der sinnlichen Welt befassen. Während die *eikasía* oder die Aristotelische *aísthesis* die Seinsstufen (1) und (2) zum Gegenstand haben, beschäftigt sich die *pístis* (die Aristotelische *dóxa*) mit der Seinsstufe (3). Die anderen Seinsstufen – von (4) bis (6) – betreffen die übersinnliche Welt. *Diánoia* oder die Aristotelische *epistéme* wird den mathematischen Gegenständen, Seinsstufe (4), konfrontiert, während *nóesis* oder *noûs* sowohl mit der Zahl, Seinsstufe (5) – die in diesem Zusammenhang des Berichts, laut dem Aristotelischen Text, als Idee auszulegen ist (auch Gaiser 1998: S. 115 ff.) – als auch mit den gegensätzlichen Prinzipien des Einen und der unbestimmten Zweiheit, Seinsstufe (6), umgeht.

⁴ Ich benutze Gaisers Übersetzungen.

Das oben Gesagte kann folgendermaßen dargestellt werden:

Vermögen der Seele		Seinsstufen		
Platon	Aristoteles	Platon	Aristoteles	S. Empiricus
Nóesis	Noũs	Ideen u. Ideen des Guten	Einheit oder Punkt	Bestimmende Einheit u. unbestimmte Zweiheit (6); Zahlen (5)
Diánoia	Epísteme	Mathematische Gegenstände	Linie	Linien (4)
Pístis	Dóxa	Erscheinungen	Fläche	Die flächenhaften Figuren (3)
Eikasía	Aĩsthesis	Abbilder der Erscheinungen	Körper	Die dreidimensionalen Figuren (2); die sinnlich wahrnehmbaren Körper (1)

Die Vermittlungsrolle der Mathematik wird dadurch deutlich, dass sie als eine Art Scharnierstelle von der übersinnlichen Welt zur sinnlichen, von den Ideen zu den Erscheinungen wirkt. Gemeinsamkeit mit der übersinnlichen Welt hat die Mathematik durch die zeitlose Gültigkeit und Bewegungslosigkeit ihrer Gegenstände, während sie sich mit der sinnlichen Welt dadurch verbindet, dass es viele oder ähnliche Exemplare ihrer Gegenstände gibt. Jede Idee ist dagegen nur eine einzige (Aristoteles, *Metaphysik*: 987 b 14-18; Reale 1994: S. 97-98; Gaiser 1998: S. 89 ff.; Testimonia Platonica, Nr. 22 A.). Nicht von ungefähr spielt die Mathematik eine sehr wichtige Rolle im Denken Platons und ist mit seiner Ontologie verflochten. Sich über die Voraussetzungen (*hypostáseis*) der Mathematik Rechenschaft zu geben (*lógon didónai*), und zwar sowohl sich selbst als auch anderen, halten die Mathematiker aber nicht für nötig. Das dianoetische Wissen, aber auch die Einbildung und der Glaube sind mangelhaft und müssen einem anderen Wissen Platz machen, das den Defiziten von *eikasía*, *pístis* und *diánoia* nicht mehr zum Opfer fällt. Dieses Wissen ist die *nóesis*, die, von Voraussetzungen ausgehend, das *anypótheton* erreicht: das, was keiner Voraussetzung mehr bedarf, um zu sein und erklärt zu werden. Dies ist die vom Philosophen (*Phaidon* 102 a) oder dem Dialektiker (*Der Staat* 534 b-d) erreichte letzte kognitive Station, die

das Eigentliche der Philosophie bezeichnet, die sich dann, aufgrund der kognitiven Leistungsfähigkeit der *nóesis*, von anderen Wissensformen unterscheidet.

Damit wird eindeutig von Platon dargestellt, dass der Philosoph nicht nur *eikasía*, *pístis* und *diánoia* am besten ausübt, insbesondere weil er die Mankos ihrer Ansprüche auf unwiderlegbares Wissen bloßlegt, sondern auch und vor allem, dass er die stärkste kognitive Leistungsfähigkeit – *nóesis* – am ausgezeichnetsten praktiziert. Bei der meisterhaften Ausübung der Vermögen der Seele gelingt es dem Philosophen, sich als tiefer Kenner der eigenen Seele und der Seele anderer zu profilieren. Demgemäß ist er auch am vortrefflichsten dafür geeignet, die Menschen zum besten Gebrauch der Vermögen der Seele zu erziehen, eben weil er schon das ganze Spektrum der *pathémata* der Seele durchlaufen hat und damit sowohl die Eigentümlichkeit jedes Vermögens der Seele als auch den mit jedem *páthema* verbundenen Gegenstand am hervorragendsten erkennt. Nun ist die Aufgabe des Philosophen – in der Vorstellung Platons – die Ausübung der dialektischen Methode. Diese besteht darin, die Voraussetzungen auf das Prinzip (*ep' autèn tèn archèn*), das anypothetisch oder unbedingt ist, zu erheben (*tas hypothéseis anairoûsa*), sodass sich auch „das Auge der Seele“ (*tò tês psychês ómma*) vom Schlamm auf das Höchste, auf die Ebene der Ideen und dessen emporhebt, das deren Prinzip ist. Die dialektische Methode verlangt also die Transzendenz der niedrigeren und defizitären Stufen des Wissens – und zwar eine Transzendenz, die jedoch nicht die Vernichtung dessen, was transzendiert worden ist, bedeutet. Dem so von Platon verstandenen Philosophen ist es eigen, anhand der *pathémata* der Seele bis hin zum anypothetischen Prinzip zu gelangen, ohne von den Grenzen der *eikasía*, *pístis*, *diánoia* und der *nóesis* selber eingesperrt zu werden, soweit das noetische Wissen das Ende ihrer onto- und gnoseologischen Reise nicht erreicht.

Die oben referierten Textpassagen des Berichts von Sextus Empiricus über die mündlichen Lehrvorträge Platons und der Schrift *Der Staat* bringen die mit dem *synanaireîsthai* assoziierten Bedeutungen zum Ausdruck. Das Mitnegiertwerden der niedrigeren und späteren Stufen des Seins durch die höheren und früheren, wie es im Text von Sextus Empiricus erklärt worden ist, ist die herabsteigende dialektische (*dialectica descendens*) Kehrseite der hinaufsteigenden Dialektik (*dialectica ascendens*) der Seele, wie diese im schriftlichen Dialog exponiert worden ist. In der *dialectica ascendens* meint das Erheben der Voraussetzungen auf das anypothetische Prinzip eine Transzendenz,

die zugleich eine Immanenz ist. Es geht bei ihr um eine Negation, die zugleich Aufbewahrung und Erhaltung dessen ist, was negiert worden ist: das Mitaufbewahrtwerden. Beim Durchqueren der Seinsstufen, z. B. der Erscheinungen zu den mathematischen Gegenständen, wird die transzendierte oder negierte Stufe nicht von der neuen und jetzt behaupteten Stufe vertilgt, die dann der neue und immanente Horizont der Tätigkeit der Seele wird, bis dieser noch einmal transzendiert wird. Während der Text von Sextus Empiricus den negativen Charakter von *synanaireĩsthai* betont, weil er, laut Gaiser, erstens die Konstruktion der Seinsstufen, von den sinnlich wahrnehmbaren Körpern aus bis hin zum Paar „Eines und unbestimmte Zweiheit“ thematisiert und weil zweitens – wenn wir, von oben aus, die Seinsstufen betrachten – sich auch die Abhängigkeit der späteren Stufen von den früheren erweist, unterstreicht der schriftliche Text Platons sowohl den negativen als auch den „konservativen“ Charakter von *synanaireĩsthai*, weil er der Durchfahrt der Seele nachgeht, die das negierte *páthema* nicht einfach aus sich selber wegwischt, sondern es auch mit „nach oben“ trägt.

Der im Bericht von Sextus Empiricus bisher hervorgehobene negative Charakter von *synanaireĩsthai* ist jedoch einseitig, weil er nur das Mitnegiertwerden der untergeordneten Stufe durch das Negiertwerden der übergeordneten fokussiert. Wenn wir aber auf die spätere und untergeordnete Stufe aufmerksam werden, dann stellen wir fest, dass sie auch Negation und Erhaltung enthält, wie dies auch beim Text Platons der Fall ist: Negation, insofern die Zusammensetzung der eine bestimmte Seinsstufe bildenden Elemente diese selber als solche überwindet, wie z. B. die Zusammensetzung der Linien, d. h. die Fläche, die Linien selber als solche negiert, oder wie z. B. die Zusammensetzung der Silben, d. h. das Wort, nicht mehr den bloßen Silben als solchen gleichgesetzt werden kann; Erhaltung, insofern die Struktur der späteren und untergeordneten Stufe das Ganze der früheren und übergeordneten Stufe, indem es als Bestandteil der späteren und untergeordneten Stufe wirkt, in sich enthält, wie z. B. die Fläche die Linien als ihre Komponenten enthält.

2. Hegel: Aufheben

In seinem Kommentar⁵ zur Philosophie Platons betrachtet Hegel zunächst einmal den Menschen Platon als „eins von den welthistorischen Individuen“ und seine Philosophie als „eine von den welthistorischen Existenzen“ dank dem „bedeutendsten Einfluß“, den sie „für die Bildung und Entwicklung des Geistes“ gehabt hat – wenigstens für den abendländischen Geist, möchte ich hinzufügen. Zweitens, und gemäß der allgemeinen Einleitung in das Denken Platons, weist Hegel auf einen spezifischen Punkt hin, nämlich „die Erhebung des Bewußtseins in das geistige Reich“, „die Richtung [des Bewusstseins, L.A.V] auf die intellektuelle, übersinnliche Welt“ (VGPh: S. 12). Dies ist eigentlich das, was Platon „zweite Fahrt“ (*Phaidon* 99 d) nennt, die dem ausschließlich auf das Empirische und Sinnliche sich richtenden Bewusstsein entgegensteht. Drittens ist Hegel davon überzeugt, dass Platons Philosophie in seinen Schriften erklärt ist, sodass es keinen Sinn hat, auf seine esoterischen, d. h. mündlichen Lehrvorträge zu rekurrieren, um das zu ergänzen und verständlich zu machen, was in den schriftlichen Dialogen ungelöst war oder in ihnen auf eine dunkle und trübe Weise behandelt worden ist (VGPh: S. 22).

Im Gegensatz zu den Ergebnissen des neuen Forschungsparadigmas über die Platonische Philosophie, das die Berichte über die mündlichen Lehrvorträge in Betracht zieht und das Wissen als System diskutiert (Gaiser 1998; Reale 1994 u. 1997), stellt Hegel viertens das Fehlen „eine[r] systematische[n] Exposition der Philosophie“ fest, da die „philosophische Bildung Platons dazu noch nicht reif“ war. Erst Aristoteles ist zur „wissenschaftlichen systematischen Darstellung“ des Wissens gekommen (VGPh: S. 27). Die unreife philosophische Kultur Platons resultiert jedoch nicht aus den Schwächen des Individuums Platon, sondern aus einer mangelhaften Bestimmung der Idee selbst, d. h. einer historischen Grenze in der Ausübung der Philosophie, deren auffallendere Erscheinung die Vermischung von Vorstellung (Mythos) und Begriff (reinem Denken) ist. Platon gebraucht oft Fabeln und Beispiele der sinnlichen Welt, um das zu erklären, was laut Hegel Aufgabe des reinen Begriffs ist. Der Mythos, betont Hegel, ist nur die „Pädagogie des Menschengeschlechts“ (VGPh: S. 30). Er ist ein didaktisches Hilfsmittel für diejenige Station der menschlichen

⁵ Zur Zusammensetzung dessen, was wir heute als *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* kennen, s. Vieillard-Baron 1973.

Geschichte, in der „der Gedanke noch nicht frei ist“ (VGPh: S. 30), und zwar frei von fantastischen Erzählungen und sinnlichen Vorstellungen, und damit sich in seiner eigenen Sphäre bewegend. Diese Vermischung erschwert jene vom reinen Begriff geforderte „systematische Exposition der Philosophie“, da es kein Kriterium gibt, ob der Gegenstand [der zu untersuchende Gegenstand, L.A.V] erschöpft ist oder nicht“ (VGPh: S. 27). Am Ende bleiben Unvollständigkeit und Aporie.

Wenn Hegel einerseits ein philosophisches Wissenssystem bei Platon vermisst, das es der Philosophie erlaubt, eine Enzyklopädie des Wissens, d. h. eine kreislaufhafte Bildung zu sein, die sich, aufgrund einer immanenten Dynamik, aus dem eigenen Inhalt des Wissens ergibt, behauptet Hegel andererseits auf eine überraschende Weise, dass Platon „in seinen mündlichen Reden“ auch eine systematische Vorgehensweise übernimmt (VGPh: S. 69). Er weist auch darauf hin, dass Platons „dogmatisches Werk über die Ideen“, d. h. die vom *páthema* der *nóesis* verfolgte Dialektik der reinen Gedanken, nicht mehr zu finden ist,⁶ obwohl es eine Art Ausgleich dazu gibt, nämlich die Schriften *Parmenides*, *Sophistes* und *Philebos*, in denen die Dialektik der reinen Gedanken zum Ausdruck kommt und die eben deswegen zu den schwierigsten seiner Dialoge zu zählen sind. Wenn sich Hegel zwar der indirekten Überlieferung der mündlichen Lehrvorträge Platons bewusst war, wie der Text dieser *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* bekundet (vgl. Krämer 1994: S. 283 f; S. 284, Fn. 6), so ist es ihm doch nicht gelungen, sich einen systematischen Überblick über seine Gedanken zu verschaffen, wie das neue Forschungsparadigma über die Platonische Philosophie ihn jetzt dank der Untersuchung seiner „mündlichen Rede“ darstellen kann. Unten werde ich detaillierter darauf zurückkommen.

In seinem Kommentar behandelt Hegel die Philosophie Platons nach dem Muster seines eigenen philosophischen Systems. Demnach entspricht der Dialektik die spekulative oder logische Philosophie, die Naturphilosophie ist formuliert im *Timaios*, während die Philosophie

⁶ Es scheint so zu sein, dass Hegel hier auf die Lehrvorträge Platons über das Gute hinweist, die das neue Forschungsparadigma über die Platonische Philosophie als unentbehrliches Element für das Gesamtverständnis seiner Philosophie betrachtet. Informationen über ihre Existenz und die in ihnen behandelte Thematik sind uns primär von seinen Schülern überliefert worden. Vgl. dazu Gaiser 1998: S. 451-455: Allgemeines über die Platonischen Lehrvorträge – Testimonia Platōnica, Nr. 7-11.

des Geistes auch ein Platonisches Pendant hat, das in zwei Teile zerfällt: a) die theoretische Philosophie des Geistes: die oben diskutierten und im Dialog *Der Staat* befindlichen „Arten des Erkennens“; b) die praktische Philosophie des Geistes: „Darstellung von einem vollkommenen *Staat*“, auch im Dialog *Der Staat* (VGPh: S. 61).

Ich komme nun zum Thema Dialektik, dem Untersuchungsgegenstand dieses Aufsatzes. Allgemein gesprochen erkennt Hegel in der Platonischen Dialektik die Koordinierung der Ideen und auch deren Begreifen durch das *páthema* der *nóesis* an. Laut Hegel ist sich Platon jedoch der „Natur der Dialektik“ nicht völlig bewusst (VGPh: S. 61). Worin besteht nun Platons Mangel, was die „Natur der Dialektik“ anbelangt?

Erstens kritisiert er die von der „formelle(n) Philosophie“ begünstigte Interpretation, derzufolge die Eigentümlichkeit der Dialektik darin liegt, „das Vorgestellte oder auch die Begriffe zu verwirren“ (VGPh: S. 62), sodass das Resultat am Ende bloß negativ bleibt. Diese ist die rasonierende Dialektik. Hegel ist auch davon überzeugt, dass diese Art Dialektik auch in einigen Dialogen Platons zu finden ist. Er betont aber, dass die Platonische Dialektik nicht auf bloß negative Schlüsse hinausläuft, sondern auch zur Wissenschaft der Ideen oder spekulativen Dialektik führt, die sich von der negativen und rasonierenden Dialektik, die der Dialektik der Sophisten ähnlich ist, unterscheidet (VGPh: S. 62, 64 f.).⁷

Zweitens stellt Hegel auch eine andere Schwierigkeit für das Verständnis der Platonischen Dialektik fest. Sie besteht eben darin, dass die Idee im Platonischen Sinne, die er als Allgemeines, Gattung und Art (VGPh: S. 63) übersetzt, oft mit der Vorstellung, dem Sinnlichen verbunden dargestellt wird, um „die Verwandlung des sinnlichen Meinens in das Denken“ zustande zu bringen (VGPh: S. 62), wie sie im oben beschriebenen Liniengleichnis dargelegt wird. Die enge Verknüpfung von Idee und Vorstellung, da sie auch das Verständnis der Philosophie als System erschwert, wie oben gesagt, bringt jedoch ein anderes Problem mit sich: Sie erschwert die Verfolgung des sich und in sich selber bewegenden, von den sinnlichen Vorstellungen freien Denkens, wie die Texte über das Liniengleichnis und die dialektische Methode solch ein Denken erklären und wie Hegel die Thematik des freien Denkens in seiner *Wissenschaft der Logik* noch einmal behan-

⁷ Zu den verschiedenen Formen der Dialektik bei Platon und Hegel s. Düsing 1990.

deln wird. Bei Hegel hat die *Phänomenologie des Geistes* einerseits die Aufgabe, die Bewegung des Bewusstseins zu exponieren, bis „es seinen Schein ablegt, mit Fremdartigen, das nur für es und als ein Anderes ist, behaftet zu sein“ (PhG: S. 81), sodass es die Position aufgibt, derzufolge eine an sich seiende, vom Wissen unabhängige Wahrheit vorhanden ist, und als Folge davon die notwendige kognitive Stufe erreicht wird, auf der das Bewusstsein die immanente Bewegung der Idee (Wissenschaft der Logik) und später auch deren Entfaltung in der Natur (Philosophie der Natur) und dem Geist (Philosophie des Geistes) zu verfolgen vermag. Bei Platon erhebt sich andererseits die Seele durch die Stufen des Seins und Wissens bis hin zum *páthema* des noetischen Wissens, das mit den Ideen und ihren Verhältnissen umzugehen vermag. Wenn die Unterschiede zwischen Platons und Hegels Philosophie berücksichtigt werden, dann ist es doch legitim zu sagen, dass *eikasía*, *pístis* und *diánoia* eine Rolle spielen, die dem entspricht, was die „Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstseins“ und deren Gestalten leisten.

Sowohl in der *Phänomenologie des Geistes*, durch den „Weg des Zweifels“ und den „Weg der Verzweiflung“ (PhG: S. 72), als auch in der Philosophie Platons, durch die – in Hegels Terminologie – rasonierende Dialektik, gehört zu jeder neuen und höheren Ebene der Evolution der Seele oder des Bewusstseins eine Verbesserung des Wissens, sodass der Höhepunkt des Wissens nicht unmittelbar erreicht wird, sondern mehrere Stationen und Vermittlungen verlangt. Bei Platon werden die Mängel der *eikasía* und *pístis* im Übergang der ersten zur zweiten Fahrt im *Phaidon* (95a-99d) thematisiert. In diesem Zusammenhang bemüht er sich, die unlösbaren Probleme zu identifizieren, die einer exklusiv auf die Welt der *dóxa* beschränkten Auslegung des Seins entstammen. In der *Politeia* wird die zweite Fahrt dadurch vertieft, dass die Schwächen des mathematischen Diskurses deutlich gemacht werden, die den Übergang zur Ebene der Ideen und der Idee des Guten verlangen, die nicht mehr hintergebar ist und keiner Voraussetzung mehr bedarf. Damit wird die Reise der Seele ihren Endpunkt erlangen. Ähnlich wie bei Platon werden auch die Gestalten des Bewusstseins durch Mängel bezeichnet. Ohne sie wäre es sinnlos, von einer Figur zur anderen überzugehen. Demnach hält sich z. B. die Meinung der sinnlichen Gewissheit nicht, weil sie ein rein unmittelbares Wissen über einen ebenso rein unmittelbaren Gegenstand verteidigt. Aus dieser ungenügenden Meinung resultiert die Wahrnehmung, die die Meinung dadurch aufhebt, dass das von der sinnlichen

Gewissheit verfochtene Unmittelbare und das in ihrer Erfahrung de facto bestätigte, aber von der Meinung zurückgewiesene Mittelbare zusammengebracht werden.

Die Erfahrung des Bewusstseins und auch die Wissenschaft der Logik, die Philosophie der Natur und die Philosophie des Geistes zeigen die „bestimmte Negation“ (PhG: S. 74; WL I: S. 49). Jede in ihnen hervorgerufene Entwicklungsstufe gehorcht dem Rhythmus des „Aufhebens“: „Negieren[s]“ und „Aufbewahren[s]“ (PhG: S. 94), der den Übergang einer bestimmten Entwicklungsstufe in eine andere ermöglicht, das Stoppen der Bewegung und die reine Negation vermeidet, die zum Nichts, keiner neuen Erscheinungsform des Bewusstseins, des Logischen, der Natur und des Geistes führt. In diesen ganz allgemeinen Zügen entspricht das Aufheben dem, was das *synanai-reĩsthai* ausspricht. Beide bringen ein Netz von Verhältnissen zum Ausdruck, die den Fortgang, neue Gestaltungen dessen, das sich da bewegt, fördern, aber auch Verbindungen mit dem schon Überwundenen aufbauen und damit ein wohlstrukturiertes Ganzes entstehen lassen.

Da die Illusion einer dem Wissen entfremdeten Wahrheit am Ende der phänomenologischen Erfahrung des Bewusstseins – dies ist eben das absolute Wissen – besiegt worden ist, ist das Bewusstsein nun in der Lage, die sich und in sich selber bewegende Idee zu befolgen, die Hegel in seiner Interpretation der Platonischen Philosophie den Gegenstand der spekulativen Dialektik genannt hat. Die Gestalten des Bewusstseins werden zu Objekten der „Erinnerung“ oder des „Insichgehen[s]“, in denen das Bewusstsein die schon überwundenen Gestalten als „verschwundenes Dasein“, als negierte Existenzformen des Bewusstseins „aufbewahrt“ (PhG: S. 590). Von einem seinem Begriff nicht mehr entsprechenden Leben befreit, geht das Bewusstsein nicht mit der in den Gestalten des Bewusstseins reflektierten Idee um, sondern mit der Idee selbst, dem vom Sinnlichen abgetrennten Logischen.

Die Seele ihrerseits, deren Auge sich, um an Platons Bild zu erinnern, anfänglich im Schlamm versunken befindet, setzt eine ihr eigentümliche Anschauung allmählich durch, wenn sie ihre Fesseln von dem Körper löst und sich an die Ideen erinnert, die sie vor der Bindung an den Körper geschaut hatte. Das Auge des Fleisches macht dem Auge der Seele Platz, sodass die *dóxa* durch die *epistéme* ersetzt wird. Die Verknüpfung der Seele mit dem Körper bildet jedoch ein Hindernis für eine wahre Erkenntnis der Gegenstände – insbesondere ein Hindernis für die Vermögen der *diánoia* und *nóesis*, deren Leistungskraft durch jene Verknüpfung sehr begrenzt wird. Die Erin-

nerung (*anámnēsis*, *Phaidon* 72e) an die Ideen ist dann das Gegenmittel gegen die von der *dóxa* hervorgebrachte Blindheit (*Phaidon* 99e). Nicht von ungefähr fürchtet der „echte Philosoph“ den Tod nicht, weil der physische Körper dabei keinen Widerstand mehr gegen die von der Seele gewonnene Erkenntnis leisten kann (*Phaidon* 67e-68b).

Auf seine eigene Philosophie rekurrierend legt Hegel aber die Wiedererinnerung im Sinne der Philosophie Platons als ein Insichgehen aus (VGPh: S. 43 ff.). Er behauptet, noch gemäß der Vermischung der Vorstellung und des Begriffs, dass die Wiedererinnerung einen empirischen Sinn hat, demgemäß sie etwas ist, was in einer vergangenen Zeit stattgefunden hat. Diese empirische Wiedererinnerung, die auch Platon nicht verteidigt hat, ist jedoch nicht die vom Begriff gedeutete. Wie zuvor in der *Phänomenologie des Geistes* durch die Bewegung des vom Sinnlichen schon entbundenen Begriffs unterstrichen, hebt Hegel in der Bedeutung von Erinnerung – sowohl nach dem etymologischen Gesichtspunkt als auch nach „de[m] tiefe[n] Gedankensinn des Worts“, d. h. gemäß dem spekulativen Sinn des Worts – „das Insichgehen, Sich-innerlich-machen“ hervor. Konsequenterweise deutet Hegel, durch eine uns an die Bewegung des Bewusstseins in der *Phänomenologie des Geistes* erinnernde Analyse, die durch ihre *pathēmata* fahrende Seele als ein Insichgehen, sodass sie den Schein des Andersseins aufhebe und so zur Wissenschaft komme (VGPh: S. 44), in diesem Fall zur Wissenschaft der Idee, zur spekulativen Dialektik.

Das Insichgehen bedeutet also den Fortgang der Äußerlichkeit zur Innerlichkeit, der Vorstellung zum Begriff, der Seele zum Geist (VGPh: S. 45; 47). Seine Natur ist das „Bei-sich-Sein“, das „Bei-sich-Bleiben“ (VGPh: S. 43), das der Gegenstand der spekulativen Dialektik ist. Beim Übergang des einen Punkts zum anderen und vor der Ankunft am Ziel, d. h. dem Geist oder Begriff, findet das statt, worauf Hegel in seinem Kommentar zur Philosophie Platons hinweist: die Vermischung des Mythos und der Vernunft. In dem vorliegenden Fall geht es beim Mythos um die Seelenwanderung (VGPh: S. 46), da die Amnesie und Anamnēsis, Erinnerungsverlust und Wiedererinnerung an die Ideen durch die Seele, ihre Wanderung durch verschiedene Körper und eine post-mortem-Welt voraussetzen. Damit ist offensichtlich, dass es für Hegel nicht nötig ist, die Seelenwanderung zu gebrauchen, um die Erinnerung an die Gestalten des Bewusstseins zu erklären. Die Erinnerung als Insichgehen ist also der Fortgang der Erscheinungswelt zur Wirklichkeit der Idee, die immer gegenwärtig ist, auch wenn sie von Vorstellung und Mythos verdunkelt wird (VGPh: S. 110 f.). Hegel

betrachtet also die Seelenwanderung als ein mythisch-pädagogisches Mittel, das die Seele befähigt, sich von der *dóxa* aus zur Wahrheit der Vernunft zu erheben. Die Vermischung von Mythos und Begriff kommt Hegel insofern entgegen, als sie es Hegel erlaubt, einerseits das als Mythos zu bezeichnen, was ihm unverteidigbar zu sein schien (Seelenwanderung), während er andererseits andere Thesen Platons, z. B. die Unsterblichkeit der Seele, als Vernünftiges ansehen konnte.

Im Unterschied zu der von Hegel der mythischen Welt zugeschriebenen Seelenwanderung wird die Unsterblichkeit der Seele, die er selber als mit der Seelenwanderung eng verbunden ansieht, bejaht, gerade weil sie mit reinem Denken, dem Begriff, dem Allgemeinen, der Gattung und der Idee notwendigerweise verkettet ist (VGPh: S. 47 ff.). Veränderung und Umwandlung bedeuten den Verlust eines Gegenstandes in sein Anderssein. Der Übergang in die Andersheit ist auch Zerstörung. Im Gegensatz dazu ist die Ewigkeit eben das, was im Anderssein bei sich und an sich bleibt. Die Seele ist ewig, eben weil sie „das Sich-selbst-Erhalten im Anderen“ ist (VGPh: S. 48), insbesondere wenn sie das Denken – ihre Substanz und ihr Wesen – ausübt. Die Tätigkeit des von den Vorstellungen und Mythen befreiten reinen Gedankens ist in der Tat die Vergeistigung der Seele, deren Erhebung zum Geist. Hegels Auslegung hält die Bewegung der Seele durch deren *pathémata* für den Fortgang der rasonierenden Dialektik zur spekulativen, den der *dóxa* zur *epistème*, des Mythos zum Logos, für die Anerkennung der Seele als ewigen Geistes.

Schließlich sieht Hegel Platon in Richtung auf das Allgemeine selber schreiten, in dem die Gegensätze gesetzt, aber zugleich aufgelöst werden, sodass sie zum positiven Resultat kommen, d. h. der spekulativen Dialektik, die sich im reinen Denken zuträgt. So lässt Hegel Platons spekulative Dialektik, die oft übersehene „Hauptsache“, das auch oft vergessene „allein Interessante“ der Platonischen Philosophie zum Vorschein kommen: „das, was das Andere ist, ist Dasselbe, ist das mit sich Identische; das Andere, das nicht mit sich Identische, ist auch Dasselbe; das Sichselbstgleiche ist auch das Andere, und zwar in ein und derselben Beziehung“ (VGPh: S. 76).⁸ Die gegensätzlichen Gegenstände werden nicht voneinander abgekoppelt, nicht abgetrennt und auf eine oberflächliche Weise aufeinander bezogen. Sie gehen

⁸ In diesem Kontext beschäftigt sich Hegel noch einmal mit einer vorher übersetzten Textpassage des Dialogs *Sophistes* (539 c-d; VGPh: S. 72). Ich habe nicht vor, die mit dieser Übersetzung verbundenen Probleme (dazu Düsing 1990: S. 188) im Detail darzustellen.

ineinander über; das eine wird, von sich selber heraus, zu dem, was das Andere ist, und umgekehrt. In der *Wissenschaft der Logik* z. B. geht das Sein ins Nichtsein über und umgekehrt, sodass aus diesem Vorgang das Werden resultiert. Hegel spricht der spekulativen Dialektik das Esoterische der Platonischen Philosophie zu. Da Hegel diese Dialektik auch in Dialogen wie *Parmenides*, *Sophistes* und *Philebos* identifiziert, ist sie nicht deshalb esoterisch, weil sie nur in den mündlichen Lehrvorträgen entfaltet wird und infolgedessen dem außerakademischen Publikum unzugänglich bleibt. Daraus folgt Hegels Argument, dass der Unterschied zwischen Esoterischem und Exoterischem ein „schlechter Unterschied“ ist (VGPh: S. 76). Denn das Verhältnis des Philosophen zu den von ihm verteidigten Ideen ist nicht dasselbe wie das Verhältnis eines Menschen zu den Sachen, die er in seiner Tasche verstecken kann oder nicht. Im Fall des Menschen und der Idee ist das Besitzverhältnis ein anderes: „Die philosophische Idee besitzt [...] den Menschen“ (VGPh: S. 21). Deshalb ist der Mensch nicht in der Lage, in seinen Schriften dem den Menschen regierenden Denken zu entkommen. Die spekulative Dialektik ist also in den Dialogen nicht abwesend. Im Gegenteil, sie ist in den Dialogen enthalten, obwohl sie nicht allen zugänglich ist und sich als „ein Verborgenes“ erweist, weil nicht alle sich bemühen, von der rasonierenden Dialektik zur spekulativen Dialektik fortzuschreiten.

In diesem Sinne ist die systematische Struktur des Wissens, die Hegel auch den mündlichen Lehrvorträgen zugeschrieben hat, nicht den Dialogen Platons abzusprechen, da Platon als Philosoph, und zwar einer von welthistorischem Rang, seine Gedanken sozusagen nicht in seiner Tasche behalten und sie nur einem esoterischen und intraakademischen Publikum hätte mitteilen können. Sie würden so von der rasonierenden Dialektik getarnt und aus dem extraakademischen und öffentlichen Zusammenhang durch solche Vorwände wie z. B. die Grenzen der geschriebenen Texte herausgezogen. Auch wenn Hegel das Esoterische und Systematische in den mündlichen Lehrvorträgen Platons identifiziert, und auch wenn wir die von Platon selber ausgesprochenen Beschränkungen der Schriften (*Phaidros* 274b-277a) in Betracht ziehen, muss Platons Denken ans Licht kommen, exoterisch und öffentlich sein, eben weil bei einem Philosophen – und insbesondere Platon – die These noch stärker wirkt, derzufolge die philosophische Idee den Menschen besitzt.

Es ist aber Hegel nicht geglückt, Platons Denken als System zu rekonstruieren, weil ihm das intraakademische Material nur zum Teil

zugänglich war, denn das von Brandis gesammelte Material über die mündlichen Lehrvorträge Platons wurde erst 1823, also ungefähr acht Jahre vor Hegels Tod, veröffentlicht (Krämer 1994: S. 284 u. 418). Die Abhängigkeit der Schriften von den mündlichen Lehrvorträgen hat ein sich nicht nur auf die geschriebenen Texte stützendes Gesamtverständnis der Philosophie Platons verhindert, obwohl Platon in seinen Dialogen mehr oder weniger deutliche Hinweise auf den nicht geschriebenen Stoff nicht vermeiden konnte, wie Hegel selber zugegeben hat. Aber sie waren so dürr, dass sie weit davon entfernt waren, einen systematischen Überblick über das System des Wissens und Seins bei Platon zu geben. Dies lässt sich dadurch zeigen, dass Hegel die Zusammensetzung der den Arten des Erkennens der Seele entsprechenden Seinsstufen nicht zu rekonstruieren vermag. Vor dem Hintergrund des von Gaiser identifizierten Analogieverhältnisses der Raumdimensionen zu den objektiven Seinsstufen und der subjektiven Struktur der Seele sind Hegels minimale Behauptungen in seinem Kommentar (VGPh: S. 98, 101 f.) sehr ungenügend, vereinfachend und diesseits der Komplexität des untersuchten Gegenstandes. Außerdem hat er, wie wir weiter unten erläutern werden, Thesen auf die Platonische Dialektik projiziert, die ihr fremd sind.

Nachdem Hegel die spekulative Dialektik anerkannt und sie der in der *Wissenschaft der Logik* dargestellten Dialektik der Idee angenähert hat, verweist er seinerseits am Ende auf die Beschränkungen der spekulativen Dialektik. Sie liegen darin, dass die Reflexionsbewegung von Einem und Vielem, Selbigkeit und Andersheit, Sein und Nichtsein gemäß „äußere[n] Betrachtungen“, den Vorstellungsweisen, stattfindet. Stattdessen ist sie als immanente Bewegung zu erörtern, in der das Eine selber zum Vielen und dieses umgekehrt zum Einen wird. Infolge dieses Schwebezustandes zwischen Immanenz und Äußerlichkeit, der Vermischung von Begriff und Mythos und der falschen Identifizierung der rasonierenden Dialektik mit der spekulativen, die zum Teil auch Platon zugeschrieben werden soll, erkennt Hegel sie nicht als „vollendet“ an (VGPh: S. 84; dazu Krämer 1994: S. 291).

Hegels Kommentar zu Platons Philosophie konnte nicht unabhängig von seinem System der Philosophie zustande kommen, was sich in der Einteilung des Kommentars in den drei Teilen zeigen lässt. Nicht von ungefähr wird die Platonische spekulative Dialektik aufgrund der Hegelschen spekulativen oder logischen Philosophie ausgelegt. Hegel sieht die Idee, insofern sie sich in einer ihrer bestimmten Erscheinungen befindet, als „ein *fließendes* Moment“ (Enz I: § 18) an,

das nicht in einem ihrer endlichen und provisorischen Entwicklungsstadien stehenbleibt und sich dabei, sozusagen, versteinert. Das „dialektische Moment“ der Idee, insofern sie als ein Fließen ausgelegt werden kann, ist das „Übergehen“ einer endlichen Bestimmung in eine ihr entgegengesetzte andere endliche (Enz I: § 81). Das Fließen der Idee in der Form, dass eine Bestimmung der Idee in die gegensätzliche übergeht und umgekehrt, scheint jedoch nicht die Platonische spekulative Dialektik auf eine überzeugende Weise zu übersetzen. Denn Gaiser macht uns in seinem Kommentar zu dem oben erwähnten Bericht von Sextus Empiricus auf einen schon von Sextus Empiricus festgestellten Unterschied zwischen früheren und späteren Pythagoreern aufmerksam, der die zwei Auffassungsweisen des Aufbaus der Seinsstufen betrifft (Gaiser 1998: S. 85; Testimonia Platonica, Nr. 32, 281). Dieser Unterschied wird von Gaiser so interpretiert, dass er der Position Platons die Betrachtungsweise früherer Pythagoreer zuspricht, während er gute Gründe dafür hat, dass die Position von Speusipp dem Gesichtspunkt späterer Pythagoreer entspricht. Dieser betrachtet die Körper als Ergebnis eines Fließens (*rhyén, rhyeĩsan*), das beim Punkt beginnt, der seinerseits durch sein Fließen die Linie hervorbringt, die ihrerseits auch durch ihr Fließen die Fläche erzeugt, die schließlich, bis in die Tiefe bewegt, die dreidimensionalen Körper herstellt.

Nach der Betrachtungsweise von Speusipp, dessen System auch schon mit dem von Hegel verglichen worden ist (Krämer 1994: S. 287, Fn. 14), führt das Fließen eines einzigen Prinzips, d. h. des Punkts, die verschiedenen Seinsstufen herbei. Im Unterschied dazu lassen die früheren Pythagoreer, so Sextus Empiricus – in der Tat Platon, laut Gaiser – die Zahlen, Punkte, Linien usw. aus dem Einen und unbestimmter Zweiheit entspringen: d. h. aus zwei gegensätzlichen Prinzipien. Gemäß dieser Auffassung wird das Eine nicht zu seinem Gegensatz, der unbestimmten Zweiheit, während diese ihrerseits nicht zum Einen wird. Es gibt in der Tat kein Fließen des Einen, das seinerseits die unbestimmte Zweiheit hervorruft, deren Fließen ihrerseits das Eine hervorbringt. Die verschiedenen Ebenen des Seins entstehen aus der Wirkung des bestimmenden Einen auf die unbestimmte Zweiheit, sodass jede durch dieses Verhältnis zustandegebrachte Seinsebene von einer spezifischen Weise der Verbindung der gegensätzlichen Prinzipien gebildet wird.

Es geht dabei nicht „um ein[en] einfach[en] Wachstumsprozeß“, einen organischen Vorgang, der Hegels Philosophie so nah ist, sondern

um „ein[en] Vorgang der Formierung“ (Gaiser 1998: S. 355), in dem das Eine, das bestimmende Prinzip, die Rolle einer Gestaltungsform gegenüber dem unbestimmten Prinzip spielt. Auch wenn beide Positionen einigermmaßen miteinander vereinbart und auch als Platons Thesen angesehen werden, sodass die unbestimmte Zweiheit die nächste Dimension dadurch verursacht, dass sie „an sich jeweils eine *fließende* Ausdehnung zur nächsten Dimension bewirkt“, während das Eine die so entstandene neue Dimension begrenzt, wie Gaiser selber zugibt (Gaiser 1998: S. 356), ist Hegels Auslegung nicht zu verteidigen. Denn die durch die unbestimmte Zweiheit hervorgebrachte „*fließende* Ausdehnung zur nächsten Dimension“ schließt den Formierungsprozess nicht aus, der zwei gegensätzliche Prinzipien voraussetzt, die sich nicht ineinander verwandeln (dazu Krämer 1994: S. 298).

Bemerkenswert ist die Tatsache, dass Hegel im Dialog *Philebos*, der einer die spekulative Dialektik darstellenden Dialoge ist, das Verhältnis von *péras* zu *ápeiron* behandelt (VGPh: S. 77 f.). Hegels kurzer Kommentar zu diesem Dialog zeigt jedoch seine zweideutige Lesart. Einerseits stellt er fest, und zwar in Übereinstimmung mit dem Bericht von Sextus Empiricus, dass Gesundheit, Wärme, Kälte usw. Ergebnisse einer Einheit der Gegensätze *péras* und *ápeiron* sind. Er ist sich auch der bestimmenden Wirkung des *péras* auf das *ápeiron* bewusst. Andererseits lässt er seine These des Strömens der Idee oder des Logischen in seiner Übersetzung von *péras* durchscheinen.

Außerdem, da er *péras* als „Endliches“, „Grenze“, „Begrenzendes“, „Proportion“ und „Maß“ im Gegensatz zu *ápeiron* als „Unendlichem“, „Unbestimmtem“ und „Unbegrenztem“ übersetzt, gibt er *péras* auch als „das Sichselbstbestimmende“ wieder (VGPh: S. 77 f.). *Péras* ist also nicht das, was seinen Gegensatz bestimmt: das Unbestimmte, „was eines Mehr oder Weniges fähig ist, was intensiver sein kann oder nicht, kälter, wärmer, trockener, feuchter usf.“ Im Gegensatz dazu ist das Endliche in Hegels Augen „die immanente freie Bestimmung“ (VGPh: S. 78), also nicht die Bestimmung eines Gegensätzlichen, sondern die seiner selbst. Es kann nur Bestimmung seiner selbst sein, wenn und nur wenn das Absolute als „das, was in *einer* Einheit endlich und unendlich ist“ (VGPh: S. 79), angesehen wird: Das Absolute oder das Unendliche gibt sich selber, exklusiv von sich selber heraus, eine endliche Gestaltung, die aber, aufgrund ihrer eigenen Unbeständigkeit und Widersprüchlichkeit, den Übergang in eine andere endliche Gestaltung fordert und fördert. Hegel setzt seine Auslegung des Absoluten als Einheit des Endlichen und Unendlichen und ihr imma-

nentes Verhältnis mit dem Verhältnis von *péras* zu *ápeiron* gleich, demzufolge sie nicht aufeinander zurückführbar und auch nicht gegensätzliche Momente sind, die sich ineinander verwandeln und übergehen.

Der aus gegensätzlichen Prinzipien entstehende Formierungsvorgang und der Prozess des Übergehens und Fließens der gegensätzlichen Bestimmungen ineinander drücken zwei verschiedene Positionen aus, wenn der oben erwähnte und von Gaiser ausgelegte Text von Sextus Empiricus berücksichtigt wird. Hegels Interpretation der Platonischen spekulativen Dialektik kann schon dadurch in Frage gestellt werden, dass die von Hegel selber kommentierte Textpassage des Dialogos *Philebos* eine andere Art und Weise aufweist, die dialektische Bewegung zu verfolgen. Zwar ist Hegels Position insofern richtig, als der geschriebene Text Platons seine Gedanken – auch die, die in seinen mündlichen Lehrvorträgen mitgeteilt worden sind – ans Licht bringen muss. Das in den Schriften formulierte Denken Platons zeigt aber nicht das Ganze seines Denkens, das Hegel, infolge seiner Beschränkung auf den geschriebenen Text, nicht mehr rekonstruieren kann. Der Hinweis auf die mündlichen Lehrvorträge Platons vertieft und verdeutlicht nicht nur den zum Teil in einigen Schriften (z. B. *Philebos*) schon identifizierbaren Unterschied zwischen der Platonischen und Hegelschen Dialektik, sondern erklärt auch (1) den komplexen Aufbau der Seinsstufen und deren Verbindung mit dem Erkenntnisvermögen der Seele sowie (2) eine intraakademische, wohl von Speusipp ausgehende Reaktion auf die Position Platons. Diese Reaktion, die ihrerseits eine gewisse Ähnlichkeit mit der Philosophie Hegels hat, zeugt von einer weiteren Entwicklung der Thesen Platons. In diesem Sinne erweist sich Hegels Dialektik als Fortsetzung einer der schon innerhalb der Akademie selber sich abzeichnenden Bewertungsvarianten der Platonischen Philosophie.

Außer anderen Aspekten der Platonischen und Hegelschen Dialektik, die hier absichtlich außer Acht gelassen wurden, bleibt eine andere interessante Aufgabe noch offen, nämlich die Konsequenzen dieser Unterschiede in den Sphären des Geistes und der Natur zu bewerten.

Literatur

- Aristoteles (1989): *Metaphysik*, Bücher I (A) –VI (E), griech.-dt., 3. Aufl. Hamburg.
 Aristotelis (1956), *De anima*, Oxford.

- Historisches Wörterbuch der Philosophie* (1971 ff.), hrsg. v. J. Ritter u. K. Gründer, Stichwort ‚Dialektik‘, Basel.
- Düsing, Klaus (1983): *Hegel und die Geschichte der Philosophie*, Darmstadt.
- Düsing, Klaus (1990): Formen der Dialektik bei Plato und Hegel, in: M. Riedel (Hrsg.), *Hegel und die antike Dialektik*, Frankfurt a.M., S. 169-191.
- Gadamer, Hans-Georg (1971): Hegel und die antike Dialektik, in: ders., *Hegels Dialektik. Fünf hermeneutische Studien*, Tübingen, S. 7-30.
- Gaiser, Konrad (1998): *Platons Ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der Platonischen Schule*, 3. Aufl., Stuttgart.
- Gawoll, Hans-Jürgen (1986): Literaturverzeichnis, in: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Wissenschaft der Logik. Erster Band. Die objektive Logik. Erstes Buch. Das Sein (1812)*, Hamburg, S. XLIX- LIII.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1969 ff.): *Werke in zwanzig Bänden*, hrsg. v. E. Moldenhauer u. K. M. Michel, Frankfurt a.M.; Bd. 3: *Phänomenologie des Geistes* (= PhG); Bd. 5: *Wissenschaft der Logik I* (= WL I); Bd. 10: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)* (= Enz I); Bd. 19: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* (= VGPh).
- Krämer, Hans Joachim (1994): La teoria dei principi alla luce dell'hegelismo, in: ders., *Platone e i fondamenti della metafisica: saggio sulla teoria dei principi e sulle dottrine non scritte di Platone con una raccolta dei documenti fondamentali in edizione bilingue e bibliografia* (Introduzione e traduzione del testo tedesco e dei testi greci di Giovanni Reale), 5. Aufl., Milano, S. 282-302.
- Platon (1990): *Werke in acht Bänden*, griech.-dt. Darmstadt.
- Reale, Giovanni (1994): *História da filosofia antiga II*, São Paulo.
- Reale, Giovanni (1997): *Para uma nova interpretação de Platão*, São Paulo.
- Riedel, Manfred (Hrsg.) (1995): *Hegel und die antike Dialektik*, 6. Aufl., Frankfurt a.M.
- Sextus Empiricus (1987): Against the physicists, in: *Sextus Empiricus III. Against the physicists; Against the ethicists*, London (Loeb classical library; 311).
- Vieillard-Baron, Jean-Luis (1973): Les leçons de Hegel sur Platon dans son histoire de la philosophie, in: *Revue de Métaphysique et de Morale* 78, N. 3, S. 385-419.
- Vieira, Leonardo A. (2002): Liberdade, dialética e intuição intelectual, in: E. Brito/L. Chang (Hrsg.), *Filosofia e método*, São Paulo, S. 19-62.

Das Verhältnis des Einen zur Welt bei Plotin

1. Die Kausalität

An mehreren Stellen erwähnt Plotin das Eine oder Ur-Eine und sein Verhältnis zur Welt mit dem Hinweis auf die Kausalität. Zum Beispiel: „Das Eine ist die Möglichkeit des Gesamtseins“ (*En.* III, 8, 10, 1). Dazu lesen wir noch: „So wie nun das Eine nicht allein existieren durfte – sonst bliebe ja alles verborgen, da es in dem Einen der Gestalt ermangelt“ (*En.* IV, 8, 6, 1-3). An derselben Stelle heißt es: „ja es würde überhaupt kein Ding existieren, wenn das Eine bei sich selbst stehen bliebe“ (*En.* IV, 8, 6, 3-5). Und außerdem: „Allein und auf sich selber steht er [= der Erste] und hat kein Bedürfnis nach den Dingen, die aus ihm herkommen“ (*En.* VI, 7, 40, 28-29). Hinsichtlich des Verhältnisses des Einen zur Welt unterscheiden sich die Deutungen zwischen Pantheismus¹ und Panentheismus². Wer hat da Recht? Um mit Plotin in Übereinstimmung zu kommen, müssen wir behutsam vorgehen.

¹ Unter dem Wort Pantheismus versteht man, dass alles Gott ist. Gott und die Welt bilden eine Einheit. Mit anderen Worten: Gott ist die einzige Realität. Gott und Welt sind ein und dieselbe Substanz. Eduard Zeller in seiner *Geschichte der Philosophie* und auch der Jesuit Leonel Franca aus Brasilien meinen, Plotin sei Pantheist gewesen.

² Das ist die Lehre, dass das Weltall in Gott ruht, Gott aber seine Transzendenz bewahrt. Die Pantheisten berufen sich auf den Begriff der Emanation (*apórrōia*), den Plotin gebraucht, um den Ursprung der Dinge in der Welt zu erklären. Im Gegensatz dazu interpretieren ihn die Verteidiger des Panentheismus, von demselben Begriff *emanatio* ausgehend, als Erschaffung.

2. Die Emanation beruht auf Freiheit und zugleich auf Notwendigkeit

Das Eine ist der Ursprung von allem, auch der Hypostasen, d. h. des *Noûs* (des Geistes) und der Weltseele. Wenn man das Wort Hypostasis für das Eine gebraucht, bedeutet das, dass es jenseits allen Seins ist. Plotin nennt es *epékeina tês ousías*. Das Eine ist völlig gleich mit seinem Willen. „Der Wille des Einen ist auch sein Wesen“ (*En.* VI, 8, 13). Der Wille des Einen bedeutet seine Unabhängigkeit, seine Selbstgenügsamkeit, seine Selbstbeherrschung und zugleich seine Transzendenz. Deshalb beruht die Emanation oder Prozeption auf Freiheit, weil es nichts gibt, das das Eine zwingen könnte, etwas zu erzeugen. Diese Freiheit kann man *libertas ab extrinseco* nennen. Mit anderen Worten, es (das Eine) kann nicht gezwungen werden. Über die Freiheit des Einen schreibt Klaus Kremer: „Das Eine hat nicht nur Wille zu sich selbst, sondern schafft auch aufgrund von Freiheit“ (Kremer 1995: S. 64). Und doch ist die Emanation notwendig, weil das Eine seine Überfülle mitteilen will (cf. *En.* VI, 2, 1, 9-10).

Wir befinden uns hier vor einer Notwendigkeit, aber es handelt sich um eine moralische, nicht um eine mechanische Notwendigkeit, denn das Eine will sich ausbreiten gemäß dem bekannten Axiom von Dionysius Areopagita: *bonum est diffusivum sui*. Über Plotin ist es daher nicht erlaubt zu sagen, was Dante über Demokrit sagt: „Die Welt ist Erzeugnis der Zufälligkeit“. Würde das Eine von der Notwendigkeit gezwungen wirken, dann würde dies vernunftlos geschehen. Notwendigkeit bedeutet hier Unmöglichkeit, anders zu wirken, als es wirkt, d. h. endliche Wesen zu produzieren, indem es selbst doch unendlich und vollkommen bleibt. Über die liebevolle Schenkung des Einen können wir noch hinzufügen, dass durch die Schenkung der Spender nicht vermindert wird. „Er selbst wirkt, in dem Sinn, dass das Eine nicht einer inneren oder äußeren Notwendigkeit unterworfen ist“ (Santa Cruz 1998: S. 14). „Es [das Eine] wird nicht durch eine Notwendigkeit zurückgehalten, sondern ist selber die Notwendigkeit und das Gesetz aller anderen Dinge“ (*En.* VI, 8, 10, 34-35). Die Welt ist also Wirkung; das Eine die letzte Ursache. Darum schreibt Plotin: „Jenes Wesen (das Eine) ist ja gar nicht in die Existenz getreten, nur die anderen Dinge nach ihm sind um seinetwillen in die Existenz getreten“ (*En.* VI, 8, 10, 35-38). Alles ist so, wie es es wollte (*hôs ethélêsen autós*) (*En.* VI, 8, 18-41).

Obwohl das Eine gar nicht in die Existenz getreten ist, sagt Plotin doch, es sei *sui ipsius causa* (*poieî heautón*) (*En.* VI, 8, 20, 2). Dieser paradoxale Ausdruck muss richtig verstanden werden, um nicht widersprüchlich zu scheinen. Sein Sinn ist dieser: Gott ist, was er sein will, und kann nicht anders sein, als er ist. Widersprüchlich wäre diese Formel, wenn man die Wirkung zur Ursache ihrer selbst nehmen wollte: Das Wirkende wäre dann seine eigene Wirkung. Ist aber die Ursache noch nicht, kann sie auch keine wirkende Ursache sein. Warum? Weil das Nichts nichts wirkt. Ich meine, *causa sui* ist eine Verwechslung mit *causa prima*, der ersten Ursache, die alles andere verursacht und begründet und selbst nicht verursacht ist, sonst könnte man sie nicht wie Aristoteles *actus purus* nennen. Kein Schatten des Nichtseins berührt sie. Hören wir dazu nochmals Plotin: „(...) er [der Vater!] ist es, der sich selber hervorbringt und Herr über sich selbst ist und nicht wurde, wie ein anderes Ding es wollte, sondern wie er es selber will“ (*En.* VI, 8, 15, 9-11). Auch Seneca hatte schon geschrieben: „*Deus se ipse fecit*“. Und bei Marius Victorinus lesen wir: „*Prima causa est sibi causa*“ (Die erste Ursache ist die Ursache seiner selbst); „*Deus est substantiae suae causa*“ (Gott ist Ursache seiner eigenen Substanz). Werner Beierwaltes, der berühmte Kenner der Philosophie Plotins, schreibt: „Aus den zahlreichen Beweisen des VI, 8, folgert ein vernunftvoller Beweis eines Ursprungs, der als absolute Freiheit das will, was ist“ (Beierwaltes 1993: S. 59 f.).

Mit Bezug auf die Freiheit des Einen sagt Plotin: „Es dient sich selber nicht als Knecht“ (*En.* VI, 8, 21). Von keinem anderen Wesen hängt es ab, denn es ist die Fülle des Seins. Die Freiheit, etwas zu erzeugen, führt dazu, dass das Eine der wahre Ursprung allen Seins ist, der Urheber von allem, was nicht war und jetzt ist. Darum ist es (das Eine) unterschieden von allem (*tò hèn oudèn tôn pántôn*).

Dass etwas nicht war und jetzt ist, stellt uns vor die Frage, wie das möglich ist. Auf sich selbst kann ein kontingentes Wesen nicht beruhen, denn nichts kann sich aus dem Nichtsein selber ins Sein bringen. Es kann nur sein durch ein Seiendes, das Macht hat, das Nichtseiende in reale Existenz zu rufen. Und das ist das Eine oder Ur-Eine, das ontologisch Notwendige, von dem die ganze Schöpfung abhängt.

3. Die Dinge sind Teilnahme am Einen

Das Eine und die Vielheit sind vereint in dem Sinne, dass die Vielheit am Einen teilnimmt, ohne dass das Eine als abhängig von der Vielheit verstanden werden kann. Die Dinge sind kein Teil vom Einen. Als Erzeuger wird es nicht geteilt und erschöpft auch nicht seine Überfülle. Jean Trouillard schreibt: „(...) es [das Eine] braucht nichts zu begehren und hat nichts zu verlieren“ (Trouillard 1955: S. 79). Aus dem Gesagten wird klar, dass es sich bei Plotin um eine originelle Konzeption der Natur des Einen handelt, welche Merkmale besitzt, die man bei anderen zeitgenössischen Philosophen nicht findet.

Wir können jetzt unsere Überlegungen über die plotinische Emanation noch weiter ausdehnen und vertiefen. Die *emanatio* bedeutet, wie gesagt, Teilnahme der endlichen Wesen am Einen. Mit anderen Worten, sie sind, was sie sind, durch das Eine. Das bedeutet, dass es keine Gleichheit zwischen dem Erzeuger und dem Erzeugten gibt. Mehr noch: Das Eine ist allgegenwärtig: „Fürwahr ein Wunder, wie Jener (Geist) nicht kommt und doch da ist, und wie er nirgends ist und es doch nichts gibt, wo er nicht ist!“ (*En.* V, 5, 8, 23-26)

Hier muss man fragen, warum das Erzeugte in einem anderen ist. Ein abhängiges Wesen trägt von Natur aus einen Stempel, von dem es sich nicht befreien kann. „Indem er [der Urgrund] alle Dinge umfaßt, ist er nicht in sie hineinverstreut, er hält sie, ohne von ihnen gehalten zu werden. Indem er sie aber hält, ohne selbst von ihnen gehalten zu werden, so gibt es Nichts, wo er nicht ist; denn wenn er irgendwo nicht ist, kann er es nicht halten“ (*En.* V, 5, 9, 10-12). Das Kontingente bedarf ohne Unterlass einer Stütze, sonst fällt es wieder in das Nichts. Da das Eine allgegenwärtig ist, wie wir schon sahen, ist es zugleich transzendent und immanent. Es ist nicht das Weltall, das Weltall ist im Einen. Daraus folgt, dass es sich bei Plotin nicht um Pantheismus, sondern um Panentheismus handelt. Also ist Plotins System nicht mit Spinozas Philosophie vergleichbar. Eben darum wird heute die Emanation als Erschaffung interpretiert.

4. Wie soll man diese Realität verstehen?

Folgendermaßen: Das Eine behält seine Natur, nimmt nichts von sich, bleibt unveränderlich in seinem Wesen. Das, was durch es erzeugt wird, ist kein zufälliges Produkt, sondern ein Wirken seines Willens

und seiner Vernunft, ohne bereits existierende Materie zu brauchen. Den Gedanken einer Schöpfung aus dem Nichts findet man unbestreitbar in Plotins Texten. Darum ist es erlaubt zu sagen: „Hier treffen wir eine Metaphysik ohne Vergleich in der Entwicklung der griechischen Philosophie – eine Metaphysik der Schöpfung“ (Gerson 1994: S. 210, s. a. 214). Für ‚hervorbringen‘ oder ‚erschaffen‘ gebraucht Plotin das griechische Verb *poieîn*. Folgendes Zitat bestätigt Gersons Meinung: „Plotinische Emanation und christliche Kreation stellen also keine Gegensätze dar. Gemeinsam ist beiden die Front gegen die Platonische Demiurgia und den Evolutionismus. Das Plotinische ‚emanare‘ besagt im Grund und Wesen nichts anderes als das christliche *creare ex nihilo*.“ (Kremer 1972: Sp. 446).

Hier möchte ich eine weitere Auslegung der plotinischen Emanation oder Schöpfung hinzufügen. An sehr vielen Stellen der *Enneaden* trifft man auf Wörter, die auf das Verb *rhéô* hinweisen, um das Wirken des Einen als Ursprung der Vielheit zu zeigen. Es mögen folgende Beispiele dazu genügen: 1) „[...] diese ausgebreitete Vielheit, die aus ihm [d. h. dem Einen] geflossen ist, die wir in Wirklichkeit antreffen, von der wir aber fordern, daß sie auf das Eine zurückgeführt werden muss“ (*En. V, 1, 6, 7-9*). Diese Rückkehr nennt Plotin *epistrophê*. Das Wort *epistrophê* bedeutet Rückwendung (lateinisch *refluxus* oder *reductio*). Was soll das heißen?

„Das Emanat der einmaligen und zugleich erfolgten Schöpfung kehrt nach der Vollendung des kreislaufhaften Geschehens, man kann sagen, am Ende der Historizität der Welt, zu seinem Emanationsprinzip zurück. Hinter dieser Vorstellung steht einmal die christliche Hoffnung, daß alles zu seinem Schöpfer wieder zurückkehrt [...]. In der christlichen Schöpfungslehre taucht der Emanationsbegriff als Interpretationshilfe für den Schöpfungsvorgang wieder auf. Er bedeutet dann meist soviel wie *creatio ex nihilo*“ (de Cusa 1999: S. 209).

2) Ein zweiter Text dazu: „Da Jenes [das Eine] von vollkommener Reife ist (es sucht ja nichts, hat nichts und bedarf nichts), so ist es gleichsam übergeflossen (*hoïon hyperrÿe*) und seine Überfülle hat ein Anderes hervorgebracht“ (*En. V, 2, 1, 7-9*).

Es wäre ein großer Irrtum, wenn man Emanation und Schöpfung entgegensetzen würde. Plotin spricht durch Metaphern, also nicht in Fachsprache, und doch erhellen sie den Sinn der Wörter. Der heilige Thomas von Aquin, in der *Summa Theologica* (q. 45), verwendet auch *emanatio* und *creatio* als Synonyme. Ein Unterschied muss jedoch hervorgehoben werden. Für Thomas geschah die Schöpfung in der Zeit; für Plotin ist sie ewig.

Gemäß der Philosophie ist die absolute Abhängigkeit der durch kausale Wirkung hervorgerufenen Wesen der Kern der Schöpfungs-idee sowohl im Christentum als auch bei Plotin. Lesen wir nochmals Plotin: „Wieso ist denn aber Jenes [das Eine] der Urgrund? Nun, es trägt die Dinge zuvor in sich. [...] Jenes aber ist erst die Möglichkeit (Potenz) aller Dinge“ (*En.* V, 3, 15, 29-33).³ Hier könnte man einen Einwand erheben, nämlich dass nach Plotin die Dinge notwendig hervorgebracht werden, bei Thomas von Aquin aber nicht. Es wurde schon vorhin der Sinn des Wortes Notwendigkeit beim Lykopolitaner erklärt. Was sagt der hl. Thomas? Dass Gott die Geschöpfe nicht durch Notwendigkeit, sondern durch Bewusstsein und Wille hervorgebracht hat.⁴

Das Erkennen des Einen bei Plotin ist nicht diskursiv, wie auch bei Thomas nicht, sondern intuitiv. Wäre es diskursiv, dann gäbe es einen Übergang von Potenz zum Akt, was bei Gott (und Plotins Eines ist Gott) unmöglich ist, denn er ist die Vollkommenheit schlechthin. Hören wir wieder den Autor der *Enneaden*: „Wenn wir Ihm [dem Einen] also Betätigungen zugestehen und diese seine Betätigungen gleichsam seinem Willen zuschreiben (denn ohne zu wollen betätigt es sich nicht), zugleich aber diese Betätigungen gleichsam seine ‚Seinsheit‘ sind, dann müssen sein Wille und seine Seinsheit identisch sein. Und wenn das, dann ist es also so, wie es jeweils wollte“ (*En.* VI, 8, 13, 5-9).

Zur Untersuchung der plotinischen Emanation gehören die zwei Hypostasen: der *Noûs* (Geist) und die Weltseele. Den *Noûs* und die Weltseele darf man sich aber nicht als Vermittler im schöpferischen Prozess vorstellen. Warum? Weil das Eine allein der Ursprung von allem Seienden ist und alles im Sein erhält. Mit anderen Worten: das Eine überträgt seine schöpferische Macht nicht den Hypostasen. Klarer konnte Plotin nicht sein als im folgenden Text: „Auch so ergibt sich, dass das Eine nicht etwas von dem Gesamtsein ist (*oudèn tôn pántôn*), sondern vor dem Gesamtsein. Und was ist es dann? Die Möglichkeit des Gesamtseins (*dýnamis tôn pántôn*); wäre sie nicht, so wäre das Gesamtsein nicht und so wäre auch der Geist nicht das höchste Leben und das Gesamte“ (*En.* III, 8, 9, 55; 10, 1-3).

³ Vgl. auch *En.* II, 4, 5, 25-26; III, 8, 10, 1-2; IV, 8, 6, 1-6).

⁴ „Dicendum quod necesse est dicere voluntatem Dei esse causam rerum et Deum agere per voluntatem, non per necessitatem naturae, ut quidam existimaverunt“ (Thomas von Aquin, *Summa Theologica*, q. 19, a. 4).

5. Das Eine enthält alles

Aus dem Gesagten kann man die Folgerung ziehen, dass das Eine der absolute Urheber und Ursprung ist. Außerdem sagt Plotin: „Es (das Eine) hat die Dinge eben als nicht geschiedene in sich; sie waren erst auf der zweiten Stufe (beim *Noûs*) geschieden, durch die rationale Form nämlich; denn dort treten sie in die Verwirklichungen ein; Jenes aber ist erst die Möglichkeit aller Dinge“ (*En.* V, 3, 15, 31-33). Gott enthält alles *potentialiter*, nicht *formaliter*, sagten schon die Scholastiker. Deshalb findet man hier auch keinen Unterschied zwischen Thomas und Plotin.

An einer anderen Stelle sagt Plotin: „Wir sind also nicht abgetrennt von dem Seienden, sondern wir sind in ihm, noch ist Jenes von uns abgetrennt. Das Eine ist alles Seiende (*tò hèn pánta tà ónta*)“.⁵ Um diese Koinzidenz (Nikolaus von Kues wird später von *coincidentia oppositorum* und *complicatio* sprechen) deutlicher zu verstehen, kann man auf folgende Beispiele hinweisen:

„Die Sonne am Himmel ist ein Stern. Sie ist nicht Gott. Da aber Gott alles ist und die Sonne am Himmel einer göttlichen Idee entspringt und dem Seinkönnen nach in der Aktualität Gottes ihren Ursprung haben muss, ist die Sonne in Gott Gott selbst. Was wir sehen, ist ein Stern am Himmel, aber das Urbild dieser Sonne ist Gott selbst, weil er den schöpferischen Gedanken Sonne in sich selbst vollzieht [...]. Nun können wir aber diesen Gedanken, den wir beispielhaft an der Sonne durchgeführt haben, auch an allen anderen Dingen vollziehen. Der Baum, den wir sehen, ist ein Baum und nicht Gott. Ist es so, dann muss gedacht werden, dass die Sonne, der Baum [...] und alles andere was es sonst noch gibt, in Gott eine Einheit sind.“ (Scherer 2001: S. 58 f.)

Darum, als wirklich Seiendes, „ist das Seiende ein Schimmer des Einen“ (*En.* V, 5, 10, 13). Hier erinnern wir uns an Nikolaus von Kues, der Gott als *complicatio* (Einfaltung) und die Schöpfung Ausfaltung oder Entfaltung (*explicatio*) nennt. Sowohl beim Kusaner als auch bei Plotin ist die Schöpfung ein Hervorbringen eines Seienden als Seiendes. Indem die erschaffende Tätigkeit Gottes (des Einen) etwas von Gott Verschiedenes hervorbringt, indem also kraft der Schöpfung etwas anderes entsteht, ist die Schöpfung nach der Terminologie der Scholastik *virtualiter transiens*. In dem Sinne kann man deshalb von einem Wirken Gottes (des Einen) nach außen reden, obwohl man sich

⁵ *En.* V, 5, 1, 25-26. Armstrong schreibt: „The One, which is a seed holding all things in potency“ (Armstrong 1967: S. 49).

bewusst ist, dass es nichts außerhalb Gottes gibt. Das Eine erschafft nicht nur die Dinge, es erhält sie auch (*En. V, 7, 23, 22*).

Zwischen dem Einen und der Vielheit gibt es einen ontologischen Unterschied. Man darf sich auch nicht das Eine als eine abyssale Leere vorstellen, denn es ist ein wirkliches Seiendes, mit Vernunft und Willen begabt. Zu Ihm wenden wir uns, weil die Schöpfung sein Schimmer, sein Abbild ist. „Somit geht das, was wir über es [das Eine] aussagen, von den Dingen aus, die später sind als es“ (*En. V, 3, 14, 7-8*). Aber wir sagen ja aus, was es nicht ist, darum spricht man von apophatischer Theologie: Es ist unendlich, unaussprechlich usw. Mit Recht sagte dann der hl. Thomas von Aquin: „Über Gott wissen wir nicht, was er ist, sondern nur, was er nicht ist“ (*Summa Theologica I, q. 2a. 2*).

6. Metapher zur Auslegung der Emanation

Um die Herkunft der Dinge durch die Emanation verständlich zu machen, verwendet Plotin sinnvolle Gleichnisse. So finden wir die Metapher des Lichtes, das die Sonne ausstrahlt; die Metapher der Kälte, die vom Eis ausgeht; die Metapher des aus der Quelle sprudelnden Wassers. Wer diese Metaphern *ad litteram* nimmt, kann nur sagen, dass Plotin ein Pantheist ist. Man darf aber nicht vergessen: Das sind nur Bilder, um eine metaphysische Realität zu zeigen; es sind didaktische Mittel zur philosophischen Auslegung. Gleich danach sagt Plotin: „Stelle dir eine Quelle vor, die keinen anderen Ursprung hat, sich aber selber ganz den Strömen dargibt und dabei nicht verbraucht wird durch diese Ströme, sondern selber im Stillesein beharrt“ (*En. III, 8, 10, 6-7*). Nun kann niemand daran zweifeln, dass Plotin in den Gleichnissen, mit denen er das Hervorgehen der Dinge aus dem Einen umschreibt, nicht einen in der Zeit vollziehenden Prozess oder eine Art Entwicklung zeigen will. Er will sicher die totale und radikale Abhängigkeit vom Ur-Einen versinnbildlichen.

Daraus kann man folgern, dass der Urgrund sich nicht auf das Gesamtgebilde zerteilt: Aus der Nicht-Vielheit stammt die Vielheit, was ein schwieriges Problem in der ganzen Geschichte der Philosophie ist.

7. Plotins Religion

In religiöser Hinsicht, im Verhältnis Plotins zu Gott, kann man im Voraus sagen, dass sein Leben und seine Taten immer sich zu Gott wandten, um ihm ähnlich zu sein – *homoíōsis tô Theō* war das Ziel, das Leitmotiv seines Lebens.

Der Weg zu Gott hat zwei Stufen: die Reinigung des Herzens und die innere Betrachtung. Um das Herz von allen Sorgen zu befreien, hatte er als Wegweiser seines Lebens das beinahe kategorische Gebot: Verzichte auf alles! (*áphele pánta!*) immer vor Augen. Dann folgt die Einigung mit Gott in der Ekstase, schon in diesem Leben. Durch Porphyrius wissen wir, aus dessen Biographie Plotins, dass er viermal in diesem Leben ein wirkliches Erlebnis der Ekstase gehabt hat. Es gibt vielleicht keinen anderen Philosophen der Antike, der solch einen tiefen Wunsch hatte, sich mit dem Absoluten zu vereinen.

Das Eine ist ein personaler Gott. Mit dem griechischen Wort *katanóēsis* (das bedeutet: tiefe Erkenntnis) bezeichnet Plotin das Personsein des Einen. Da es Person ist, kann man sich auch im Gebet an es richten. Der Lykopolitaner hat es folgenderweise ausgedrückt:

„So sei denn das Folgende gesagt: zuvor aber Gott selbst angerufen nicht mit dem Schall von Worten, sondern indem wir uns mit der Seele zum Gebet nach ihm strecken, denn auf diese Weise können wir für uns allein zu ihm allein beten [...]“ (*En.* V, 1, 6, 9-12).

Dabei wird klar, dass Plotin keine fertigen Formeln zum beten hatte. Er wandte sich zu Gott im Geist.

Für Plotin ist Gott, wie Rudolf Otto treffend sagte, ein *mysterium fascinans*. Außerdem ist das Eine als Person auch Vorsehung (*prónoia*).

„Alle diese Dinge (der Welt) machen bedenklich, wie sie sich mit dem Bestehen einer Vorsehung vertragen sollen. Denn wenn auch gewiß jeder, der irgend etwas hervorbringen will, den Blick auf das Ganze richten muß, so ist es andererseits doch recht und billig, daß es auch die Teile in gehörige Ordnung bringt, und dies besonders dann, wenn diese Teile beseelt sind und Leben haben und gar vernunftbegabt sind. So muß auch die Vorsehung sich auf alle Dinge heraberstrecken und ihres Amtes muß es sein, kein Ding zu übersehen“ (*En.* III, 2, 6, 18-23).

Und „es wäre nicht fromm und gottesfürchtig gehandelt, einzuräumen, daß die Dinge nicht gut bestellt sind“ (vgl. *En.* III, 2, 7, 41-43).

Der Begriff *prónoia* (*providentia*, Vorsehung) ist auch ein Name für Gott. Hauptsächlich ist er ein Gegenbegriff zu *Tyche* als Macht des

blinden Zufalls, der im Hellenismus eine große Rolle spielte. Im Neuen Testament (vgl. z. B. *Mt* 6, 25-34; 10, 29-31) wird der Gedanke der Vorsehung nachdrücklich betont. Nach der Erschaffung hat Gott die Welt nicht sich selbst überlassen, sondern behält sie in seiner Hand.

In dieser Hinsicht ist Plotin ein Meister des Lebens im tiefsten Sinn. Philosophie und Religion widersprechen sich nicht, im Gegenteil, sie ergänzen sich; jedoch kann man nicht behaupten, die *Enneaden* seien ein Gebetbuch. Alle, die mit Plotin lebten, bezeugen, dass die Lehre des Meisters radikale Änderungen im Leben produzierte. Kurz, durch das Verhältnis des Einen zur Welt hat Plotin verstanden, dass es notwendig sei, sich mit ihm als Ursprung von allem zu verbinden. So ergänzt sich der Lebenslauf: vom Einen zum Einen, was Plotin als „Flucht des Einsamen zum Einsamen“ verstand.

8. Welche Bedeutung hat Plotin für die Gegenwart?

Mit der Antwort auf diese Frage schließen wir diesen anspruchslosen Beitrag. Vielen Menschen fehlt heute ein metaphysischer Pol, der sozusagen den Intellekt und die Herzen magnetisieren könnte. Und außerdem: Wenn, wie Chesterton sagte, der Mensch die Adresse seiner Herkunft verloren hat, so kennt er auch nicht mehr den Weg zum Grunde seines Seins zurück. Hastend läuft er durch das Leben immer voran, ohne Impuls zu einem *excelsior*; die Gottesidee scheint ihm eine leere Abstraktion zu sein.

Angesichts dieses Bildes der Gegenwart müsste man da nicht sagen, dass die Lehre Plotins heute nichts mehr bedeutet? Scheint sie nicht wie eine verlorene Stimme in der Wüste? Gehört seine Lehre nicht zum Bestand schon längst vergangener Zeiten? Nein. Wer Plotins Werk liest, der hört die Stimme des Einen und fühlt sich eingeladen, ihn nachzuahmen. In unserer säkularisierten Zeit bringt Plotin eine Botschaft der Freude am Leben, der Liebe zum Transzendenten. Darum ist und bleibt er immer modern, denn er lehrt Überlegenheit des Geistes über die Materie, die innere Einheit gegen die Zerstreuungen der äußeren Lockungen, die Sehnsucht, das Verlangen nach Gott.

Literatur

- Armstrong, Arthur Hilary (1967): *The Architecture of the intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus*, Amsterdam.
- Beierwaltes, Werner (1993): *Un cammino di liberazione verso l'interiorità, lo Spirito e l'Uno*, 2. Aufl., Mailand.
- Cusa, Nicolaus de (1999): *De docta ignorantia – Die belehrte Unwissenheit*, lateinisch-deutsch, zweite verb. Auflage, hrsg. v. Hans Gerhard Senger, Hamburg.
- Gerson, Lloyd P. (1994): *God and Greek Philosophy*, London/New York.
- Kremer, Klaus (1972): Art. „Emanation“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. v. Joachim Ritter, völlig Neubearb. Ausg., Basel/Stuttgart, Band 2.
- Kremer, Klaus (1995): Plotin, in: *Klassiker der Religionsphilosophie*, hrsg. v. Friedrich Niewöhner, München.
- Plotino (1996): *Enneadi*, quarta edizione, a cura di Giuseppe Faggin, Mailand.
- Santa Cruz, María Isabel (1998): *Plotino – textos fundamentales*, Universidad de Buenos Aires.
- Scherer, Georg (2001): *Die Frage nach Gott*, Darmstadt.
- Thomas von Aquin (1980): *Summa Theologica*, Band I, Porto Alegre
- Trouillard, Jean (1955): *La procession plotinienne*, Paris.

Der Übergang vom Mechanismus zum Organismus bei Kant

Das Problem, mit dem wir uns hier beschäftigen möchten, ist das des Übergangs vom Mechanismus zum Organismus bei Kant. Es entsteht schon in der *Kritik der reinen Vernunft* (KrV) zumindest an zwei Orten. Zunächst wenn Kant nach der Darstellung der Tafel der Kategorien behauptet, dass es dabei um „ursprüngliche und primitive Begriffe“ gehe und so „sich die abgeleiteten und subalternen leicht hinzufügen“ ließen. Und er setzt noch hinzu, dass man diese Aufgabe mithilfe der „ontologischen Lehrbücher“ gut ausführen könne. So sah Kant diese Ergänzung als nicht problematisch an und verschob sie auf die nachherige Vollständigkeit seines Systems (KrV: B 108). Diese Ergänzung betrifft Prädikabilien wie Kraft, Handlung, Leiden, Widerstand, Entstehen, Vergehen usw., die allerdings in späteren Passagen des Kantischen Werkes nicht so einfach in eine deduktive Reihe von dem Transzendentalen zur mechanischen Physik zu setzen sein werden. Dies ist eine unvermeidliche Schwierigkeit, die von Anfang an ins Auge fällt, sofern von Kant einerseits ein System aller Erkenntnis postuliert wird und andererseits bei ihm eine unüberwindliche Trennung sowohl zwischen den Objekten der Erfahrung und denen des reinen und des diskursiven Verstandes selbst als auch zwischen diesen und den Gegenständen der Vernunft, d. h. eine Trennung zwischen dem Spekulativ-Theoretischen und dem Praktisch-Theoretischen (oder noch dem bloß Praktischen) stattfindet. Wir werden sehen, dass dieser Übergang für Kant allein im Rahmen des Mechanismus geschehen soll, und dieser Übergang wird als solcher von Kant später in den *Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft* (MAN; 1786) und im *Opus Postumum* (OP; 1796–1803) thematisiert werden. Aber an einer zweiten Stelle der KrV, und zwar im *Anhang zur transzendentalen Dialektik*, handelt es sich um einen Übergang nicht von dem reinen Transzendental-Notwendigen zur mechanischen Physik, sondern von dieser zum bloß Empirisch-Zufälligen, das im Zusammenhang mit der Idee einer Zweckmäßigkeit der Natur betrachtet werden soll. Im *Anhang* wird deutlich, dass dieses Problem zwar ein besonderes Thema der *Kritik der*

Urteilkraft (KU) ist, jedoch zunächst einmal zur KrV gehört.¹ In diesem *Anhang* spricht Kant von dem Bestimmtheitscharakter der Vernunft, der noch ursprünglicher als derjenige des auf der Ebene des empirischen Gebrauchs seiner Kategorien beschränkten Verstandes sei. Hier bringt Kant zur Sprache, dass ohne die Vernunft keine systematische Ordnung der Mannigfaltigkeit, d. h. der Dinge der Natur, möglich ist. Kant denkt nicht nur an die anorganische Natur, sondern auch an die organischen Körper, die zusammen eine solche Totalität ausmachen, wie sie von der ursprünglich angenommenen architektonischen Vernunft verlangt wird. Es handelt sich also nicht nur darum zu behaupten, dass die Vernunft den Inhalt des diskursiven Verstandes ordnet (KrV: B 671/A 643), d. h. das, was der Verstand urteilt, wird nachher von der Vernunft ins Unendliche, in Richtung des Absoluten und Unbedingten erweitert, sondern auch anzunehmen, dass die Vernunft dem Verstand selbst erst Einheit gibt (KrV: B 671/A 643) und ohne ihre Prinzipien keine Erfahrung möglich ist (KrV: B 682/A 654).

Wir wissen, dass diese Einheit eine Idee der Vernunft ist und damit ist sie nicht von konstitutivem, sondern von regulativem Gebrauch. Wir möchten hier nicht diskutieren, wie diese regulative Idee, die im Grunde nur bloß hypothetisch ist und darüber hinaus als „ein Analogon von einem Schema der Sinnlichkeit“ (KrV: B 693/A 665) angesehen werden soll, letztendlich eine Einheit setzt, die „nicht bloß ein ökonomischer Grundsatz der Vernunft, sondern inneres Gesetz der Natur wird“ (KrV: B 678). Das Wichtigste ist, deutlich zu machen, dass wir ohne dieses (transzendente) Gesetz „gar keine Vernunft, ohne diese aber keinen zusammenhängenden Verstandesgebrauch, und in dessen Ermangelung kein zureichendes Merkmal empirischer Wahrheit haben würden, und wir also in Ansehung des letzteren die systematische Einheit der Natur durchaus als objektiv-gültig und notwendig voraussetzen müssen“ (KrV: B 679/A 651). Es geht hier um den Anspruch der Vernunft, der nicht nur im *Anhang*, sondern im ganzen Werk Kants hervorgehoben wird: dass ein kontinuierlicher Übergang aller Wesen angenommen werden muss, obwohl er in der Mehrheit der Beispiele der Natur allein mithilfe von Analogien, d. h. nur annäherungsweise, auszuführen ist. Im *Anhang* spricht Kant von dem „Prinzip der Gleich-

¹ Vgl. die Untersuchung von Schulze (1994), in welcher der Autor das Problem des Übergangs im *Anhang*, in der KU und im OP im Zusammenhang analysiert. Die Resultate dieser Arbeit werfen viel Licht auf das Verständnis des nachgelassenen Werks von Kant, insbesondere angesichts der methodologischen und transzendentalen Reflexionen.

artigkeit des Mannigfaltigen unter höheren Gattungen“, auch von dem „Grundsatz der Varietät des Gleichartigen unter niederen Arten“ sowie vom „Gesetz der Affinität aller Begriffe“ (KrV: B 685 f./A 657 f.). Diese drei Prinzipien zielen darauf, einen Mangel zu beseitigen, der im Rahmen des Diskursiven stattfindet, nämlich dass die Begriffe sich allein mit mechanischen Objekten beschäftigen und nicht mit denjenigen, die entweder eine dynamische oder organische Betrachtung von sich verlangen, die als eine organische im Zusammenhang mit der Idee einer zweckmäßigen Einheit steht. Mit anderen Worten: Der diskursive Verstand handelt mit seinen fest definierten Urteilsformen von Bestimmungen, die unter rigorosen Schemata der produktiven Einbildungskraft gedacht werden können. Da Schemata von Objekten, welche die Idee einer zweckmäßigen, bloß analogisch gedachten Verknüpfung mit sich bringen, nicht möglich sind (weil dazu die Anwendung der Mathematik verlangt würde), bleibt auf diese Weise nichts anderes übrig als eine solche Ansicht von ihnen zu haben, die ihrerseits zwar willkürlich, gleichwohl aber für die Vernunft notwendig ist, um das Ganze in vollständiger Kontinuität denken zu können.

Kant wiederholt immer wieder, dass keine Leere bzw. kein Hiatus in der Natur vorkommt oder dass diese keinen Sprung macht. Das steht in Einklang mit dem von Kant im *Opus Postumum* unterstrichenen Prinzip, nämlich, dass es nur eine einzige Erfahrung (und Materie) gibt. Daraus ist zu schließen, dass, wenn die Funktionen des Verstandes und damit der produktiven Einbildungskraft die einzigen Bedingungen für die Hervorbringung der eigentlichen Erkenntnis sind, sie zugleich die so genannten Maximen der Vernunft voraussetzen, die trotz der Tatsache, bloß regulativ zu sein, die ursprünglicheren Grundsätze aller, sei es der mechanischen, sei es der organischen Erfahrung sind. Um unsere Fragestellung klar zu machen: Im *Anhang* macht Kant den Versuch, den Übergang des durch die apriorischen Gesetze des diskursiven Verstandes produzierten Gegenstandes zu dem empirischen von der Idee einer die Objekte durchdringenden organischen und zweckmäßigen Affinität her zu denken. Aber eine effektive Erörterung des Übergangs von den apriorischen Gesetzen zu den hergeleiteten Begriffen, die Kant in der Deduktion der Kategorien erwähnt hat, gibt es hier nicht. Es wird daher noch notwendig sein, dass die Frage nach einem solchen Übergang später in der Schrift *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* (MAN), deren Inhalt das Resultat der Anwendung jener Gesetze ist, erneut gestellt wird.

Die KU wird den Inhalt des *Anhangs* vertiefen, aber unserer Meinung nach ohne etwas Neues zur im *Anhang* dargestellte Lösung

beizufügen. Es besteht kein Zweifel, dass das System in der KU von einer Trennung zwischen Mechanismus und Organismus gekennzeichnet bleiben wird. Kants Sorge in der KU ist eine zweifache: zum einen ein System der Erfahrung nach besonderen (empirischen) Naturgesetzen zu gründen und dadurch einen erweiterten Gebrauch des Verstandes, der eine Übereinstimmung der Dinge mit der Idee einer Zweckmäßigkeit in der Natur garantiert, möglich zu machen, und zum anderen eine Art Abkommen zwischen dem Mechanismus der Materie mit dem teleologischen Prinzip bestimmter Formen zu verteidigen, gerade mit dem Anspruch, dass dieses Prinzip einen Vorrang vor dem des mechanischen in der Konstitution der Totalität des Systems hat. Kant ist der Auffassung, dass, ohne die mechanischen Gesetze mit dem teleologischen Prinzip „zu verwechseln und eines an die Stelle des andern zu setzen“ (KU: A 357), „alle Produkte und Ereignisse der Natur, selbst die zweckmäßigsten, so weit mechanisch“ erklärt werden müssen, ohne „aber niemals aus den Augen zu verlieren, dass wir die, welche wir allein unter dem Begriffe vom Zwecke der Vernunft zur Untersuchung selbst auch nur aufstellen können, der wesentlichen Beschaffenheit unserer Vernunft gemäß, jene mechanischen Ursachen ungeachtet, doch zuletzt der Kausalität nach Zwecken unterordnen müssen“ (KU: A 360). Obwohl, wie gesagt, die Vereinigung beider Prinzipien auf keinen Fall theoretisch, sei es im Sinne der Erkenntnistheorie, sei es im Sinne einer traditionellen Ontologie, für Kant akzeptabel ist, muss sie einen übersinnlichen Grund voraussetzen, der auf der Ebene des Praktischen angesiedelt ist. D. h., dass – trotz der von Kant angenommenen Kluft zwischen dem Natur- und dem Freiheitsbegriff und des Prinzips, dass von dem ersten zu dem zweiten kein Übergang zu denken ist – ein Einfluss der Idee der Freiheit auf die Natur angenommen werden soll, da nur dadurch eine Übereinstimmung zwischen der Sinnenwelt und Zwecken gedacht werden kann (KU: A XIX). Es geht um den Primat der Freiheit im ganzen System Kants. Wenn eigentliche Erkenntnis allein durch die Anwendung von notwendigen Gesetzen des Verstandes (das diskursive Allgemeine) auf das Empirische möglich ist, so handelt es sich um einen begrenzten Horizont der Natur. Ein großer Teil der Formen in derselben besteht aus denjenigen Gegenständen, die außerhalb dieses Horizontes liegen. Es sind ausgerechnet diejenigen Körper, die als organisiert angesehen werden können und in denen „die Natur [...] ihre allgemeinen Gesetze nach dem Prinzip der Zweckmäßigkeit“ spezifiziert (KU: B XXXVII/A XXXV). Das kurz nachher Gesagte, dass diese Spezifikation nur

„für unser Erkenntnisvermögen“ und nicht für die Natur selbst gültig ist, ist die Basis der Argumentation Kants, jene Kluft bestehen zu lassen. Hier geht es um die Aufgabe, ein nach Zwecken gedachtes Allgemeines für die konstatierten empirischen Objekte zu finden. Dieses Allgemeine soll so nicht bloß nach der Observation der Objekte selbst gefunden werden, sondern nur, wenn man zugleich jenen übersinnlichen (d. h. praktischen) Grund in Betracht zieht.

In der KU wird noch einmal deutlich gemacht, dass der Mechanismus zu einer vollständigen Betrachtung der Natur unzureichend ist und darüber hinaus, inwiefern praktisch regulative Ideen der Vernunft dafür notwendig sind. Diese erweiterte Konzeption der Natur, die als Gesamtes und als ein System nach der Regel der Zwecke gedacht werden soll (KU: B 300 f.), in das organisierte Wesen nicht nur der innerlich materiellen und objektiven, sondern auch der äußeren und bloß subjektiven Teleologie gemäß mit einbegriffen sind, ist trotzdem noch weit davon entfernt, eine definitive Lösung für das Problem des Übergangs zwischen Natur und Freiheit zu geben.

Das Problem liegt darin, dass Kant trotz seiner dynamischen quasi spekulativen Ansicht im Rahmen des Teleologischen noch einer mechanischen verhaftet bleibt, die für ihn die einzige ist, die eine effektive Erkenntnis hervorbringen kann. Tatsache ist, dass, obwohl das Teleologische von Kant als die Vermittlung von beiden Bereichen gedacht wird, sie aus einer möglichen Erklärung der Materie durchaus ausgeschlossen ist. Materie gehört zur Sphäre des Diskursiven und in dieser Hinsicht gibt es in der Tat keine organisierte Materie. Nur im OP wird Kant ausdrücklich auf den Unterschied zwischen Materie (die immer unorganisch ist) und Körper (der seinerseits organisiert sein kann) achten, im Gegensatz zur KU, wo er, obwohl mehr von organisierten „Wesen“ im Rahmen des Teleologischen die Rede ist, doch zumindest einmal von „organisierte[r] Materie“ (KU: B 300) spricht. Für Kant war allerdings in der KU klar, dass das Organische nur aus einem anderen Organischen erzeugt werden kann. Er behauptet: „Denn ungereimt ist es eben nicht [d. h. die Hypothese der bloß regulativ gedachten Idee einer Evolution der Arten auf der Erde], wie die generatio aequivoca, worunter man die Erzeugung eines organisierten Wesen durch die Mechanik der rohen unorganisierten Materie versteht“ (KU: B 370).² Daher ist Kant ausdrücklich für die Theorie der Epigenesis

² Übrigens zieht Kant diesen Schluss bereits in der vorkritischen Periode, insbesondere in der *Theorie des Himmels*, wo Kant den Ursprung des ganzen Welt-

von Blumenbach, der sich gegen die Erklärung der Bildungen von organisierten Wesen aus der rohen Materie aussprach, obwohl für ihn die Idee eines Bildungstrieb bei der Erzeugung der Körper angenommen werden müsste, jedoch mit dem Vorbehalt, dass der Anteil der Natur bei der Fortpflanzung und der ursprünglichen Hervorbringung der Organismen aus dem Leblosen als unbestimmbar und dadurch unerforschlich angesehen werden sollte.³ Genauer anzugeben, was innerhalb der leblosen Materie bezüglich der Entstehung einer Organisation derselben einmal passiert ist, ist *qualitas occulta*, gehört also zu dem Bereich, den wir allein mit Rekurs auf das Praktische anerkennen können. Mit anderen Worten: Es ist unmöglich, dass sozusagen mit der Mathematisierung des Denkens durch die Einbildungskraft, d. h. mithilfe der Schemata, eine sehr potenzierte und belebte Kraft konstruiert werden kann, die einen rein angeschauten Übergang des Unorganischen zum Organischen schaffen könnte. Da bei der teleologischen Kausalität einerseits das Ganze vor den Teilen und andererseits Zweck und Mittel im wechselseitigen Verhältnis angesehen werden müssen, wird ein bloßes Schema dieses dynamischen (und im Sinne des deutschen Idealismus dialektischen) Prozesses als durchaus unzureichend zu durchschauen sein. Man darf auch nicht vergessen, dass Kant, wenn er sowohl über die äußere als auch über die innere materielle Zweckmäßigkeit spricht, insbesondere in der KU, an die auf der Erde vorkommenden Prozesse denkt.⁴ Er hatte es als vernünftig anzusehen, dass eine nach Zwecken bildende Kraft aus einer gemeinschaftlichen und in einem chaotischen Zustande bestehenden Urmutter von den primitiven Flechten bis zu den komplexeren Bäumen und von den ersten Polypen bis zu den Menschen durch eine einzige und immer komplexer gewordene Entwicklung die Mannigfaltigkeit der Spezies und alle organisierten Wesen hervorgebracht hat.

gebäudes allein mit mechanischen Gesetzen zu erklären versucht und die Erzeugungen von organischen Formen aus unorganischen Variablen völlig zurückweist. Vgl. dazu Engels (1982) und Stentzler (1984).

³ Michael Ewers vertritt die Position, dass Kant „keine völlig eindeutige Stellung“ in Bezug auf eine solche Theorie hatte und gleichwohl nicht als Anhänger derselben angesehen werden soll (Ewers 1986: S. 22). Diese Einschätzung scheint uns daher nicht plausibel.

⁴ Für eine weitere Diskussion über den Unterschied zwischen äußerer und innerer Zweckmäßigkeit vgl. Hansmann (1991: S. 78-110) und Pleines (1991: S. 113-150) in: Pleines 1991.

Daher muss man mit der erweiterten Idee einer Natur im Sinne der Teleologie vorsichtig sein.⁵ Dadurch, dass eine solche Ansicht allein auf den Bereich des Organischen beschränkt wird, eliminiert Kant die Möglichkeit eines Übergangs sowohl innerhalb der Materie (der vom Mechanismus zum Organismus ginge) als auch eines Übergangs, der von der objektiv organischen konzipierten Natur sozusagen bis zur Grenze des Weltsystems sich erstrecken würde. In seiner Kritik an Spinoza, der sich mit einer absoluten, aber nicht absichtlichen Einheit der Welt abfindet, wird klar, dass diese Grenze von der Idee eines verständigen Welturhebers markiert wird, der seinerseits nicht nur als eine „Intelligenz und gesetzgebend für die Natur, sondern auch als gesetzgebendes Oberhaupt in einem moralischen Reiche der Zwecke“ zu denken ist (KU: B 414 f.). Oder anders gesagt: Diese zweite Art von Übergang (der auf der Ebene des Organischen beginnt) wird durch eine praktische Variable (Gott) sozusagen „verdünnt“, d. h. als theoretisch unausgemacht belassen.

Im Folgenden versuchen wir zu zeigen, dass im Rahmen einer ursprünglichen, d. h. metaphysischen Betrachtung der Materie die genannte Trennung zwischen Unorganischem und Organischem (ohne hier diejenige zwischen diesen beiden Ebenen und dem bloß Praktischen zu berühren) von Kant niemals aufgegeben wurde. Wir werden uns zuerst mit den MAN und danach noch kurz mit dem OP befassen.

Der Schwerpunkt der MAN ist die Begründung einer Metaphysik der Natur, welche die Voraussetzung der eigentlichen Naturwissenschaft ist. Diese Erkenntnisart hat im Grunde genommen allein mit der Körperlehre zu tun, die ein Produkt der Anwendung der Tafel der Kategorien, d. h. der Konstruktion der Begriffe durch Schemata ist.⁶ Obwohl eine Naturlehre des inneren Sinnes zur Natur in materieller Bedeutung gehört, macht sie keine eigentliche Seelenwissenschaft aus, weil auf sie Mathematik nicht anwendbar ist. Kants Sorge dabei ist zu erörtern, wie der Begriff des Körpers, der in der KrV als Substanz (Subjekt der Erfahrung) und zugleich als dem Gesetz der mechanischen Kausalität unterworfen gedacht wird, aus den dynamischen und ursprünglichen Kräften der Materie produziert wird. Besser gesagt: Es

⁵ Schmied-Kowarzik (1996) beispielsweise übernimmt optimistisch diese erweiterte Ansicht, weil er eine Annäherung zwischen dem Kant der KU und Schellings ontologischer Konzeption der Natur sehen will.

⁶ Vgl. Schäfer (1996), wo die vier Hauptstücke der MAN in einem engen Zusammenhang mit den vier Gruppen der Kategorien und der vier Grundsätzen des reinen Verstandes sehr gut dargelegt werden.

geht hier um die Konstruktion der Materie selbst im Ausgang von diesen Kräften. Kant geht so einen Schritt nach vorn und verlässt dadurch das Feld der Festsetzung der reinen Gesetze der Erfahrung, die in sich noch keine effektive Erkenntnis ist. Im Zusammenhang mit seiner Ablehnung der mechanischen Erklärungsart der Atomistik und der Leibnizschen Monadologie, die zur Annahme des Dinges an sich in positiver Bedeutung führt, will Kant im Bereich des bloß Mechanischen bleiben, in dem bestimmte Ideen (im Sinne des *Anhangs*) mit Unterstützung der mathematischen Überlegungen irgendwie schematisiert werden können und sich dadurch von irgendeiner Art von Dialektik entfernt aufhalten. Obwohl die von ihm gegebene Erklärung für die zwei ursprünglichen Kräfte der Materie niemals direkt in der Erfahrung aufzuweisen ist, bietet sie die einzige Möglichkeit, ein Fundament für die eigentliche Naturwissenschaft zu liefern.

Was ist Kants Antwort auf die Frage nach der Form der Konstruktion der Materie? Er gibt sie durch die Annahme der schon erwähnten ursprünglichen Arten von Kräften, wobei die eine repulsiv und elastisch ist, wodurch die Materie bis zu einem bestimmten Grad ihren Raum erfüllt, und die andere als anziehend der ersten entgegengesetzt ist. Die expansive Kraft wird auch Flächenkraft genannt, weil sie nur als berührend, d. h. nur unmittelbar auf der Fläche wirkend, und die zweite als durchdringend angenommen wird, da sie über die Fläche der Berührung bzw. in die Entfernung wirkt. Diese im Zusammenhang gedachten Kräfte garantieren so das Dasein der Materie; sie sind, besser gesagt, die Bedingungen ihrer Möglichkeit selbst. Bestünde allein die expansive Kraft, würde sich die Materie ins Unendliche durch die Leere verbreiten, ohne den Raum zu erfüllen und die Körper zu bilden; wenn allein die anziehende Kraft bestünde, würden sich die gleichen Konsequenzen ergeben, da die ganze Materie in einem Punkt zusammengedrückt würde. Diese reine, d. h. nicht in der Erfahrung gegebene, Konstruktion schließt dadurch jedwede Explikation aus, die etwas mit einer belebten Materie zu tun hätte. Kant behauptet beispielsweise, dass der Hylozoismus „der Tod aller Naturphilosophie“ wäre (MAN: A 121) und dadurch Materie nur als leblos, mit anderen Worten, unter dem Gesetz der Trägheit gedacht werden soll, wenn man eine eigentliche Naturwissenschaft begründen will. Diese Lösung vermeidet so die Vermutung sowohl einer absoluten Dichtigkeit (eine vollständige Konzentration der Materie) als auch die Existenz von leeren Zwischenräumen (einen Raum ohne Materie). Was es gibt, ist ein Spiel von expansiven und anziehenden Kräften, die nur relativ

sind, wie im Dynamik- und im Mechanikteil der MAN klar demonstriert wurde. Die Materie ist, wie gesagt, ins Unendliche teilbar, und was es durch Teilung zu finden gäbe, wäre immer Materie (MAN: A 44), die bei allen Veränderungen der körperlichen Natur der Quantität nach unvermehrt und unverändert bleibt (MAN: A 115 f.).

Welche Position hat Kant im OP? Es ist bekannt, dass er hier ausführlich und detailliert über das Problem des Übergangs schreibt. Für uns ist hier das Wichtigste, dass er dieses Problem, ohne im Grunde die vorherige Perspektive über das Verhältnis zwischen Organismus und Mechanismus aufzugeben, gerade im engeren Zusammenhang mit der Materie diskutiert und somit ihre Betrachtung, wie wir sehen werden, in verschiedenen Passagen des ganzen Werks tendenziell zum Nutzen des Organischen erweitern wird. Das entscheidende Thema des OP ist die Annahme der Idee einer ursprünglichen Materie, die in der MAN allein als Hypothese (MAN: A 104) angenommen wird, der so genannte Äther oder Wärmestoff, der als „die Basis der Vereinigung aller in einem Object als Gegenstände und Bedingung der Zusammenstimmung der Materie zur Einheit möglicher Erfahrung überhaupt“ (OP: XXI, S. 241) zu denken ist. Obwohl Kant im OP auch diesen Stoff ein hypothetisches Ding nennt, ist er zunächst eine notwendige Idee der Vernunft, die ein oberstes Fundament aller Phänomene der Welt liefert, auch wenn sie nur indirekt, d. h. im Denken selbst (und nicht in der Erfahrung gegeben), „bewiesen“ werden soll. Es geht um einen gesetzten Begriff, der trotzdem weder als problematisch noch als bloß logisch, sondern vielmehr als kategorisch und real (OP: XXI, S. 586) angesehen werden muss. Wir haben hier keine Möglichkeit, auf das Problem dieses einzigartigen Beweises einzugehen, der bereits von verschiedenen Autoren ausführlich thematisiert wurde. Teile davon führen übrigens zur Schlussfolgerung, dass das OP eine Art Revision der Prinzipien der KrV bedeuten würde.

Der Äther ist nicht ein Minimum von einer schon differenzierten Materie, sondern alle besonderen Materien waren ursprünglich in ihm aufgelöst (OP: XXI, S. 418). Er ist weder flüssig noch elastisch, macht aber alles sowohl flüssig als auch elastisch. Zudem ist er nicht etwas Subsistierendes (etwas wie ein Ding an sich), sondern nur etwas Inhärierendes, das die Materie durchdringt (OP: XXI, S. 282). Weil er eine Idee und kein empirischer Stoff ist, kann er als imponderabel, incoercibel, incohaesibel, inerhaustibel (OP: XXII; S. 196) und zugleich mit einer innigst oszillatorischen Bewegung (OP: XXI, S. 392) versehen angesehen werden. Diese Bewegung wird von denjenigen von

Kant schon erörterten Kräften bewirkt, die im innersten dieses Stoffs vorhanden sind und dank derer alle Zusammenhänge der empirischen Materie ermöglicht werden. D. h. der Äther ermöglicht sowohl eine expansive als auch eine durchdringende Kraft und beide liegen in dieser Hinsicht dem Dasein aller Körper zu Grunde.

Kant bewahrt im OP den Kern der in der MAN verteidigten Ansicht über diese ursprünglichen Kräfte:

„Da alle Materie repulsive Kräfte haben muß weil sie sonst keinen Raum erfüllen, ihr aber doch auch attractive Kraft zugestanden werden muß weil sie sich sonst ins Unendliche des Raumes zerstreuen würde – in welchen beiden Fällen der Raum leer sein würde so lassen sich solche von Anbeginn der Welt her wechselnde Stöße und Gegenstöße und eine zitternde (oszillirende, vibrierende) Bewegung der den ganzen Weltraum erfüllenden und alle Körper in sich zugleich mit begreifenden elastischen zugleich aber auch in sich selbst attractiven Materie denken deren Pulsus eine lebendige Kraft ausmachen“ (OP: XXI, S. 310).⁷

Daraus folgt ein Zusammenhang der Kräfte, in dem die Anziehung – infolge der Abstoßung, d. h. der widerstehenden Berührung – keine beschleunigende Kraft ist, da sonst keine Kohäsion möglich wäre und die Geschwindigkeit in einer kurzen Zeit unendlich werden könnte. Es handelt sich hier um keine Gravitationskraft, weil diese accelerierend ist. Die Gravitationskraft und alle mechanischen Kräfte sind dann nur derivative Kräfte. Im Gegensatz zu den ursprünglichen Kräften, die durch Stoß wirken (*initium contactus*) und lebendig genannt, d. i. niemals in absoluter Ruhe gedacht werden, werden sie allein durch Druck bewirkt und deswegen tot genannt. So wie in der MAN setzen hier die mechanischen Kräfte der Materie die dynamischen voraus, und letztere lassen sich allein denken, wenn ein Analogon der Schemata des diskursiven Verstandes gebraucht wird, und können darüber hinaus nur so die primitiven Kräfte und mit ihnen den Urstoff aller Materie plausibel erklären. Obwohl dynamisch und nicht bloß mechanisch, betrachtet Kant jedoch die so genannten bewegenden Kräfte der Materie mit Rekurs auf mechanische und nicht hinsichtlich teleologischer im

⁷ Tuschling ist der Meinung, dass im OP eine „radikale Korrektur“ der MAN stattgefunden habe (1971: S. 56). Mit Bezug auf den Oktaventwurf zeigt er, wie gerade bei Kant das Konfliktmodell der Kräftepaare nun ein anders ist. Statt allein eine durchdringende Kraft der Attraktion und eine Flächenkraft der Repulsion in ihrem Zusammenhang zu denken, ist Kant im OP der Meinung, dass beide, Anziehung und Abstoßung, sowohl als Flächenkraft als auch als durchdringende Kraft verstanden werden sollen.

Bereich des Organischen angewandter Überlegungen. Kant hebt im OP hervor, dass es keine organische Materie (sondern nur organische Körper) gibt. Er macht den Unterschied zwischen einer „lebendige[n]“, „durch Stöße“ gewirkten, und einer „belebenden“, allein in einem „abgesonderten Weltsystem“ bestehenden Kraft, „dessen Erzeugungen [...] vielleicht die Ursache der Pflanzen und Tiere“ sei (OP: XXII, S. 210). Kräfte der Materie, die als belebend und zugleich organisch anzunehmen sind, gehören zur Physik und nicht zum Übergang der MAN zu dieser Disziplin selbst (OP: XXI, S. 305 u. 357). Kant teilt die Physik in die *physica generalis* (die der mechanischen) und die *physica specialissima* (die der organischen) ein, und auch auf dieser Ebene verwirft er, wie in der KU, eine besondere konstruierte Brücke von der mechanischen, nach Kausalgesetzen zur organischen, nach Zwecken gedachten Natur (OP: XXI, S. 388).

Aber diese Position erweckt, wie gesagt, den Eindruck, dass sie in bestimmten Passagen des OP schwankt. Im Konvolut II behauptet Kant, dass „die Endursachen (causa finalis) [...] gleichfalls zu den bewegenden Kräften der Natur [gehören] deren Begriff a priori vor der Physik voraus gehen muß als ein Leitfaden für die Naturforschung um zu sehen ob und wie auch sie ein System derselben bilden und sich an die Metaph. anreihen lassen“ (OP: XXI, S. 184), und im Konvolut X ist er der gleichen Meinung: „Die Materie die solche Kräfte besitzt und einen Körper d. i. eine sich selbst durch Anziehung und Abstoßung der Figur und Textur nach beschränkende Kraft hat heißt Maschine weil sie ein Mittel zu einer beabsichtigten Bewegung ist“ (OP: XXII, S. 369). Und manchmal ist nicht nur von einer in der Ursprünglichkeit der Materie liegenden causa finalis die Rede, sondern von einem organischen Prinzip derselben: „Die Organisation gehört auch zu den bewegenden Kräften der Materie nicht daß etwa ein immaterielles Wesen ein reiner Verstand dazu erfordert werde“ (OP: XXI, S. 190). Und: „Das Doctrinale in der Naturforschung überhaupt setzt ein organisches Prinzip der bewegenden Kräfte in allgemeinen Prinzipien der Möglichkeit der Erfahrung im Subjekt voraus“ (OP: XXII, S. 373). Diese Zweideutigkeit besteht auch, wenn Kant die Idee eines ersten Bewegers erwähnt:

„Erstlich werden die Bewegung//Kräfte (vires motrices) als bewegend (vires moventes) als agitierend d. i. die Bewegung anhebend und kontinuierlich fortsetzend vorgestellt wobei der Begriff eines ersten Bewegers (primus motor) für die Physik transcendent d. i. eine bloße Idee und Grenzbegriff ist der die Relation des vollen zu dem leeren Raum welcher kein Erfahrungsgegenstand

sein kann in sich enthält und mit einem Postulat der Vernunft endigt“ (OP: XXII, S. 281 f.).

Und weiter: „Der Mechanismus der ersten Bewegung ist also zugleich ein Organismus d. i. ein System der bewegenden Kräfte die einen Zweck als ihr Princip mithin etwas Immaterielles zur Ursache haben“ (OP: XXII, S. 272). Dass gleich nach diesen Aussagen von Kant behauptet wird, eine Lebenskraft (*vis vitalis*) sei nicht identisch mit einer lebendigen Kraft (*vis viva*), oder sogar dass solcher Mechanismus (d. h. Organismus) der Körper „doch als Naturproduct [und nicht als Voraussetzung derselben] der bewegenden Kräfte der Materie beurtheilt werden“ müsse (OP: XXI, S. 187), befreit m. E. Kant nicht von dem oben formulierten Problem eines Schwankens seines Denkens zu Gunsten einer organischen Betrachtung der Materie. Diese zitierten Passagen können dazu führen, jenen Kräften eine organische Qualität der Komposition zuzugestehen oder dass, anders gesagt, hier eine definitive spekulative Vereinigung des Mechanischen und des Organischen stattfinden würde. Aber was letztendlich für Kant als feststeht, ist, dass , wenn die Organisation zu den dynamischen Kräften gehört, diese dann nur „nach“ einem bestimmten Zustand der Konnexion solcher Kräfte vorkommen können. Wenn das allerdings zutrifft (und das ist das Wahrscheinlichste), so ist zugleich anzunehmen, dass im Augenblick des Anfangs des Organischen, der im Grunde eine Fortsetzung der dynamischen Bewegung ist, ein Zusammenhang von dynamischen und organisierten Kräften, d. h. jene spekulative Vereinbarkeit selbst, in Anspruch genommen werden muss.⁸ Von daher kann das Bild eines solchen Anfangs so beschrieben werden: Die im Inneren der Materie bestehenden Kräfte befinden sich sowohl in einem wechselseitigen Verhältnis, in dem Mittel und Zweck eins sind, als auch unter einer primitiven Oszillation, deren Resultat zu einem bestimmten Zustand der Organisation der Materie führen kann. Wie, wann und wofür das passiert, bleibt im Rahmen des Theoretischen unbegreiflich und unerforschlich.

Abschließend muss erneut klar gemacht werden, dass die Trennung von Mechanismus und Organismus von der vorkritischen bis hin zur reiferen Phase Kants Gesamtwerk durchdringt. Wenn Kant behauptet,

⁸ Mathieu hat, ohne dieses Adjektiv zu verwenden, auf diese Schwankung im OP deutlich hingewiesen. Er behauptet beispielweise: „Wie weit die von Kant angeführte Notwendigkeit des Begriffs von Organismus und von Organisation allgemein gültig ist, bleibt vorerst offen.“ (Mathieu 1989 : S. 235 f.)

dass die Zweckmäßigkeit nicht nur die organischen, sondern auch „alle selbst unorganische[n] Körper doch als Glieder einer allbefassenden organischen Welt“ betrifft (OP: XXI, S. 100), oder dass die „Welt ein Thier“ ist (OP: XXI, S. 137), oder noch dass die „organisierten Geschöpfe [...] auf der Erde ein Ganzes nach Zwecken [ausmachen], welches a priori als aus Einem Keim (gleichsam bebrüteten Ei) entsprossen wechselseitig einander bedürftend seine und seiner Geburten Species erhält“ (OP: XXII, S. 241), oder sogar, dass die Weltorganisation auch das Sternsystems mit einbegreift (OP: XXI, S. 570) (d. h. nicht nur auf der Erde stattfinden würde), dann will er nicht nur von evolutionären Prozessen des Pflanzen- und Tierreiches, die in sich objektiv organisiert sind, sondern auch von denjenigen sprechen, die bloß als äußerlich zweckmäßig anzusehen sind, d. h. die nur unter abgesonderten Wesen vorkommen, welche die Idee des Ganzen ausmachen, aber nichts mit dem Übergang vom Mechanismus zum Organismus zu tun haben.⁹ Darüber hinaus gibt es bei Kant keine Lösung in Sinne der inneren materiellen Teleologie, die der Urmaterie zugrunde läge.¹⁰

Aus dem von uns nur ganz kurz dargestellten Problem kann geschlossen werden, dass der Kant des OP sowohl mit dem der KrV als auch mit dem der KU übereinstimmt. Was bei ihm als *Übergang* vom Mechanismus zum Organismus zu denken ist, muss eher als ein *Sprung* von einem zum anderem Bereich bezeichnet werden. Ein organisches Prinzip der Materie spielt de facto keine Rolle bei Kants Versuch, eine eigentliche metaphysische Konstitution derselben zu liefern.¹¹ Ob Fichte und insbesondere Schelling und Hegel dieses Problem ontologisch, d. h. nicht nur regulativ lösen, bleibt als Frage bestehen.

⁹ Vgl. dazu OP: XXI, S. 212 u. 566 f., OP: XXII, S. 506 u. 549.

¹⁰ Deswegen können wir weder Adickes' Position eines Rückfalls Kants im OP in die Ontologie oder den Dogmatismus (Adickes 1920: S. 222) noch der Position von Reinhard Löw im Sinne einer Änderung der Richtung Kants – aufgrund der teleologischen Konzeption des Organismus – zur Position des Aristoteles (Löw 1980: S. 195) zustimmen.

¹¹ Bröckers These trifft ganz zu, wenn er, bezogen auf die Ansicht Kants, kategorisch behauptet: „Eine Metaphysik des Lebens ist unmöglich“ (Bröcker 1970: S. 142).

Literatur

- Adickes, E. (1920): *Kants Opus postumum dargestellt und beurteilt*, Berlin.
- Bröcker, Walter (1970): *Kant über Metaphysik und Erfahrung*, Frankfurt a.M.
- Engels, Eve-Marie (1982): *Die Teleologie des Lebendigen*, Berlin.
- Ewers, Michael (1986): *Philosophie des Organismus in teleologischer und dialektischer Sicht. Ein ideengeschichtlicher Grundriß*, Münster.
- Hansmann, Otto (1991): Unterscheidung und Zusammenhang von äußerer und innerer Zweckmäßigkeit bei Kant, in: J.-E. Pleines (Hrsg.), *Zum teleologischen Argument in der Philosophie. Aristoteles – Kant – Hegel*, Würzburg.
- Kant, Immanuel (1936): *Opus postumum* (= OP), in: *Kants gesammelte Schriften*, Bd. XXI u. XXII, hrsg. v. der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin/Leipzig.
- Kant, Immanuel (1998): *Werke* in 6 Bdn., Darmstadt (KrV = *Kritik der reinen Vernunft*; MAN = *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*; KU = *Kritik der Urteilskraft*).
- Löw, Reinhard (1980): *Philosophie des Lebendigen. Der Begriff des Organischen bei Kant, sein Grund und seine Aktualität*, Frankfurt a.M.
- Mathieu, Vittorio (1989): *Kants Opus postumum*, Frankfurt a.M.
- Pleines, Jürgen-Eckardt (1991): Teleologische Urteile im Übergang von der transzendentalen zur spekulativen Fragestellung, in: ders. (Hrsg.): *Zum teleologischen Argument in der Philosophie. Aristoteles – Kant – Hegel*, Würzburg.
- Schäfer, Lothar (1966): *Kants Metaphysik der Natur*, Berlin.
- Schmied-Kowarzik, Wolfriedrich (1996): „Von der wirklichen, von der seyenden Natur“. *Schellings Ringen um eine Naturphilosophie in Auseinandersetzung mit Kant, Fichte und Hegel*, Stuttgart/Bad Cannstatt.
- Schulze, Stefan (1994): *Kants Verteidigung der Metaphysik. Eine Untersuchung zur Problemgeschichte des Opus postumum*, Marburg.
- Stentzler, F. (1984): *Die Verfassung der Vernunft*, Berlin.
- Tuschling, Burkhard (1971): *Metaphysische und transzendente Dynamik in Kants Opus postumum*, Berlin/New York.

Marek J. Siemek

Wechselbestimmung und Selbstbeschränkung

Zum Begriff der Limitation in der Transzendentalphilosophie Fichtes

Der heute noch immer weitverbreiteten Ansicht nach gilt die Transzendentalphilosophie für eine wesentlich überholte Art und Weise des Philosophierens. Man spricht viel von den „unüberschreitbaren Grenzen“ des transzendentalen Denkens, die mit seinem Standpunkt der bloßen „Bewusstseins-“ oder „Subjektphilosophie“ zusammenhängen und es unfähig machen sollen (so bereits bei Kant, insbesondere aber bei Fichte), aus der Immanenz des „reinen Ich“ hervorzutreten. Laut dieser Kritik vermag die Transzendentalphilosophie weder die objektive Realität der Außenwelt noch um so weniger die notwendige Beziehung des „Ich“ auf *andere Subjekte*, die *Intersubjektivität*, hinreichend zu begreifen und zu erklären. Die Triftigkeit dieser Einwände und der darin enthaltenen Beurteilung der Transzendentalphilosophie könnte wohl in Bezug auf Kant bestritten werden. Im Folgenden beschränken wir uns aber nur auf Fichte, denn in seinem Fall kommt hier eine besonders dichte Anhäufung von Missverständnissen zu Tage. Die neuere Forschung hat es ziemlich eindeutig aufgezeigt, wie wenig jene herkömmliche Ansicht mit der wirklichen Philosophie Fichtes übereinstimmt. Bei Fichte sieht man nämlich schon ganz deutlich, dass es gerade der *transzendente* Denkhorizont ist, der die Schranken des traditionellen (vorkantischen) „Idealismus des Bewusstseins“ durchbricht, und zwar dadurch, dass er einen neuen *Begriff der Subjektivität* aufstellt, in dem nicht nur die notwendige Beziehung des Subjekts auf die *äußeren Objekte*, sondern auch, und vor allem, die kommunikative *Wechselwirkung vieler Subjekte*, d. i. die unaufhebbare *Intersubjektivität* des vernünftigen Denkens und Handelns, mitgedacht wird.

Die beiden Momente kommen schon von Anfang an im Fichteschen Begriff der „Ichheit“ als Grundlage des Systems der Transzendentalphilosophie vor. Die Rekonstruktion des eigentlichen Inhalts dieses Begriffs muss mindestens drei wichtige Punkte in Betracht ziehen:

1. Es ist der Begriff einer Einheit, die nur in Entzweiung mit sich selbst, einer Identität, die nur durch Differenzierung lebt und wirkt.

Sein Inhalt wird in der ersten *Wissenschaftslehre* Fichtes aus dem Jahre 1794 (GWL) nicht durch den „ersten Grundsatz“ allein, der vom absoluten Sich-Selbst-Setzen des Ich spricht, sondern durch die unteilbare Einheit von *allen drei* „Grundsätzen“ vertreten und ausgedrückt. Der zweite Grundsatz, der des absoluten Gegensatzes, wonach dem sich-selbst-setzenden Ich ein Nicht-Ich schlechthin entgegengesetzt werden muss, weist auf den unhintergehbaren Zwiespalt im Ich selbst hin: Das Ich kann nämlich zu seiner *Selbstbeziehung* erst vermittelt seiner *Beziehung auf ein Anderes* kommen.

2. Die dynamische Vereinigung beider Glieder, und zwar durch ihre *Wechselwirkung*, kommt erst im dritten Grundsatz zustande, mit der ihm schon innewohnenden *Dualität*, die einerseits das Prinzip der Teilung des Systems in den theoretischen und den praktischen Teil ausmacht, andererseits den transzendentalen Zusammenhang beider Teile begründet. Dieser Zusammenhang besteht ebenso in der *Wechselwirkung* beider: Zum einen lässt sich der ursprüngliche „Anstoß“ zur Selbstbeschränkung der absoluten Tätigkeit des Ich nur aus seinem „Streben“ zur *freien Wirksamkeit* als notwendiger Handlungsweise der *vernünftigen Subjektivität* erklären. So wird auch der Kantische „Primat der praktischen Vernunft“ transzendental fundiert und entwickelt: Das Ich muss sich zuerst *praktisch*, d. i. als Subjekt der freien Wirksamkeit *setzen*. Dies kann es aber, zum anderen, nur insofern es sich als solches *findet* – also nur vermittelt des „theoretischen Ich“ und seiner Abhängigkeit vom Nicht-Ich, nur in der Sinnenwelt, unter den äußeren, die freie Tätigkeit des Subjekts bestimmenden und begrenzenden *Objekten*. *Finden* kann es sich also eben *nicht* als *frei*, sondern immer als „leidend“, d. i. gehemmt und beschränkt.

3. Jenes im dritten Grundsatz zum Zentralbegriff des ganzen Systems erhobene Konzept der *Wechselwirkung* oder *Wechselbestimmung* verweist aber auf Kant und seine Vernunftkritik auch in Anbetracht seiner begriffsgeschichtlichen Herkunft. Als „Wechselwirkung“, und zwar „zwischen dem Handelnden und Leidenden“, bezeichnet Kant in seiner „Tafel“ die dritte Kategorie der Relation, die „Gemeinschaft“. Die entsprechende dritte Kategorie der Qualität heißt „Limitation“ und bedeutet eine besondere Vereinigung von „Realität“ und „Negation“, nämlich im beiderseitigen Sich-Begrenzen, genauso wie die „Gemeinschaft“ in der Vereinigung von „Substantialität“ und „Causalität“ durch ihr wechselseitiges Sich-Bestimmen besteht. Fichtes erste *Wissenschaftslehre* ist nun ein Versuch, jene beiden ursprünglich Kanti-

schen Begriffe, die Limitation oder Begrenzung und die Wechselwirkung oder Gemeinschaft, zum Fundament eines konsequenten und vollständigen Systems der Transzendentalphilosophie zu machen.

Beide Teile des Systems zielen darauf hin, aufzuzeigen, wie das Ich sein Anderes, das Nicht-Ich, als seine eigene Grenze schon im voraus *in sich selbst* hat. Die ursprüngliche Limitation gehört notwendigerweise zum Wesen des Fichteschen Ich, das ja nicht nur als absolut spontane unbegrenzte *Tätigkeit*, sondern auch als *Selbstbewusstsein* gedacht werden muß. Das Selbstbewusstsein ist nämlich kein Zustand, sondern immer ein Akt, durch den das Ich als Subjekt sich erst findet, und zwar infolge seiner Rückkehr zu sich selbst aus seinem Anderen, dem „Nicht-Ich“ als Objekt. Das Sich-Selbst-Setzen des Ich besteht also offenbar nicht in einer undifferenzierten Tätigkeit schlechthin, sondern in einer solchen, die in sich verdoppelt ist. In der *Grundlage* von 1794 spricht Fichte oft von zwei entgegengesetzten „Richtungen“ der Tätigkeit des Ich, deren eine „ins Unendliche hinausgeht“ und als „zentrifugal“ bezeichnet wird; es ist die absolut spontane Tätigkeit seines ursprünglichen Sich-Setzens, des reinen Tuns und Produzierens. Soll aber das Ich im Selbstbewusstsein wirklich zum Ich werden, so muss es aus dieser Unendlichkeit zu sich selbst zurückkommen, um auch in seinem Sich-Wissen dasjenige zu erfassen, was es in seinem Sich-Setzen schon getan hat. Dies geschieht kraft der „entgegengesetzten Richtung“ seiner Tätigkeit, die insofern als „zentrifugal“ betrachtet werden kann: Die ursprüngliche, „zentrifugale“ Tätigkeit wird hier „in sich selbst zurückgetrieben“ (GWL: GA I, 2, 405) oder *reflektiert*. Nur infolge dieser Reflexion kann die Tätigkeit des Ich „in sich selbst zurückgehen“, was seinerseits unentbehrlich ist, damit das Ich sich *als* Ich, d. h. für sich selbst oder im Selbstbewusstsein, setzen kann. Da die beiden Richtungen einerseits sich gegenseitig ausschließen und doch andererseits zum Behuf der Möglichkeit des Selbstbewusstseins unzertrennlich miteinander bestehen müssen, so ergibt sich daraus notwendigerweise eine innere Entzweiung im Ich selbst.

Auf die Struktur und Form dieser unhintergehbaren Entzweiung im Sich-Setzen des Ich, die später, in der *Wissenschaftslehre nova methodo*, als „ursprüngliche Duplizität“ (NOM: GA IV, 2, 186 f.) des menschlichen Geistes bezeichnet wird, geht Fichte tiefer im *Grundriß* von 1795 ein. Hier stellt es sich klar heraus, warum die Reflexion, in der sich das Ich *als* Ich, d. h. für sich selbst, erst setzt, durch die Hemmung und Begrenzung seiner ursprünglichen („zentrifugalen“)

Tätigkeit wesentlich bedingt ist. Denn: „Das Ich kann sich für sich überhaupt nicht setzen, ohne sich zu begrenzen, und dem zu Folge aus sich herauszugehen“ (GEW: GA I, 3, 166). Die Selbstbegrenzung gehört also zum Wesen des Ich; sie bedeutet zugleich sein „Aus-Sich-Herausgehen“, insofern das Ich sowohl diese Begrenzung seiner selbst als auch den Grund derselben in ein Begrenzendes außer sich (in ein Nicht-Ich) setzt und „nach den Gesetzen seines Wesens“ setzen muss. Jenes Begrenzende ist demnach ein eigenes Produkt vom Ich, eben weil es nur infolge seiner eigenen Selbstbegrenzung entsteht. Jedoch ist diese Sachlage nur „für uns“, für den „möglichen Zuschauer“ sichtbar, nicht aber für das Ich selbst. „Für sich selbst ist das Ich noch gar nicht als reflektierend, nicht einmal als thätig gesetzt, sondern es ist lediglich leidend, laut dem obigen. Es wird demnach seines Handelns sich gar nicht bewußt, noch kann es sich desselben bewußt werden, sondern das Produkt desselben, wenn es ihm erscheinen könnte, würde ihm erscheinen, als ohne alles sein Zuthun vorhanden“ (GEW: GA I, 3, 169).

Erst dadurch wird das Ich zum eigentlichen Subjekt. Was ihm nunmehr als „ohne alles sein Zuthun vorhanden“ erscheint, ist seine eigene gehemmte und zurückgetriebene Tätigkeit, die dem Ich selbst in Gestalt ihres fertigen Resultats, des Objekts, gegenübersteht. Zwischen dem subjektiven Reflexionsbewusstsein und der spontanen (noch unbewussten) Handlung des Reflektierens selbst, wodurch das Objekt entsteht, zeichnet sich wiederum die Differenz und Distanz der „entgegengesetzten Richtungen“ der Tätigkeit ab. „Inwiefern das Ich reflektirt, reflektirt es nicht über dieses Reflektiren selbst; es kann nicht zugleich auf das Objekt handeln, und auf dieses sein Handeln handeln; es wird demnach der aufgezeigten Thätigkeit sich nicht bewußt, sondern vergißt sich selbst gänzlich und verliert sich im Objekte derselben“ (GEW: GA I, 3, 171). So muss das Ich, um sich als Ich überhaupt zu setzen, d. h. um sich seines freien Tuns auch bewusst zu werden, schon immer im voraus eben in diesem Sinne „aus sich selbst herausgegangen“ sein. Denn es setzt sich selbst für sich erst dadurch, dass es aus seinem Entgegengesetzten, dem Nicht-Ich als Objekt, in sich zurückgeht.

Der Grund dafür liegt tief im Wesen des freien Handelns als eigentlichen Seinsweise des Ich. Das Handeln als solches ist nämlich dem Bewusstsein und seinem immer reflexiven Wissen schon von vornherein unzugänglich. „Die Thätigkeit kann nicht reflektirt werden, als Thätigkeit (seines Handelns unmittelbar wird das Ich sich nie

bewußt, wie auch ohne dies bekannt ist), sondern als Substrat, mithin als Produkt einer absoluten Thätigkeit des Ich. – Es ist sogleich einleuchtend, daß das dieses Produkt setzende Ich im Setzen desselben sich selbst vergißt“ (GEW: GA I, 3, 175). Nun muss dieses „Produkt“, das anfänglich als das eines Nicht-Ich erscheint, wiederum für das Ich, mithin als sein eigenes Produkt, gesetzt werden. Und dieses Setzen wird wiederum durch das Ich zustandegebracht. Das Ich behauptet nämlich seine Freiheit dadurch, dass es sich sein Objekt „zueignet“ und damit über seine eigene Begrenzung hinausgeht.

Diese unhintergehbare Mittelbarkeit des Sich-Setzens gilt vorerst für den Bereich des „theoretischen Vermögens“, der Erkenntnis, wo das Ich als „Intelligenz“ oder vorstellendes Bewusstsein auftritt. Die transzendente Erklärung muss hier auf den inneren Widerspruch von „Tätigkeit und Leiden“ im Ich selbst verweisen. Das gleiche betrifft aber auch den Bereich des „praktischen Vermögens“. Auch hier muss die Transzendentalphilosophie „über alles Bewußtsein hinausgehen“. Hier wird zwar das „Leiden“ der Subjektivität als ihr unendliches „Streben“ bestimmt, die Unabhängigkeit und Äußerlichkeit des Nicht-Ich aufzuheben. Jedoch muss dieses unendliche Streben zugleich endlich sein, sofern es auf ein Objekt überhaupt geht und ihm die Grenzen setzt. Das praktische Ich birgt also in sich genauso wie das theoretische denselben Widerspruch zwischen der Unendlichkeit seiner Freiheit und der Objektivität der von ihm reflektierten (es begrenzenden) Wirklichkeit. Der Widerspruch steckt demnach im Wesen des Ich, und zwar als „Gepräge unserer Bestimmung für die Ewigkeit“ (GWL: GA I, 2, 404).

Es gilt demnach sowohl im praktischen als auch im theoretischen Bereich, den „Grund der Möglichkeit eines Einflusses des Nicht-Ich auf das Ich im Ich selbst“ aufzufinden. Dieser Grund liegt nun im Wesen des Ich selbst: Diese „Öffnung der Einwirkung von außen“ ist aber mit einer inneren Spaltung im Ich selbst gleichbedeutend: „Das Ich soll etwas heterogenes, fremdartiges, von ihm selbst zu unterscheidendes in sich antreffen“ (GWL: GA I, 2, 405). Das theoretische Bewusstsein, die vorstellende „Intelligenz“, genauso wie das praktische „Streben“, entspringt also aus derselben inneren Entzweiung im Ich, das sich als Subjekt setzt. „Die Bestimmung des Ich, seine Reflexion über sich selbst, als ein bestimmtes, ist nur unter der Bedingung möglich, dass es sich selbst durch ein entgegengesetztes begrenze“ (GWL: GA I, 2, 361).

Es ist eben diese Selbstbegrenzung „durch ein entgegengesetztes“, und zwar zum Behuf der Möglichkeit seiner selbst, die im Fichteschen

Begriff des Ich als transzendentaler Subjektivität vorerst gedacht wird. Gerade darin besteht die „ursprüngliche Duplizität“ im menschlichen Geist: Das Ich steht zwar in der Wechselwirkung immer nur „mit sich selbst“, aber *zu sich selbst* kann es nur vermittelt der Limitation durch ein Anderes kommen. Dass die Aporie dieses ewigen „Widerstreits des Ich mit sich selbst“ nur dann gelöst werden kann, wenn man jenes „Anderes“ nicht nur als ein dem Ich „Fremdes“ und „Heterogenes“, sondern auch, und vor allem, als *den Anderen*, ein anderes Ich oder sozusagen ein Mit-Subjekt erkennt, war für Fichte ebenfalls von Anfang an klar. Die „ursprüngliche Duplizität“ versucht er nämlich durch die noch „ursprünglichere“ *Multiplicität*, durch Vielheit und reziproke Wechselbestimmung vieler sich gegenseitig begrenzender Einzelsubjekte als Personen transzendental zu erklären.

Die systematische Rekonstruktion und Begründung der *Intersubjektivität* als transzendentalen Erklärungsgrundes dieser Spannung, die im Ich zwischen seinem Sich-Selbst-Setzen und seinem Sich-Selbst-Finden oder zwischen seinem selbstbestimmten freien Handeln und seinem passiven Bestimmtsein durch ein Anderes stets vorkommt, wird freilich von Fichte nicht in der *Grundlage der gesamten W. L.* 1794, sondern erst in der zwei Jahre später erschienenen *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der W. L.* durchgeführt. Erst dort wird es schon im Ausgangspunkt versucht, aus dem „Zirkel des Bewußtseyns“ hinauszugehen, der es unmöglich macht, „das Selbstbewußtseyn zu erklären, ohne es immer als schon vorhanden vorauszusetzen“, und der darin besteht, „daß um seine Wirksamkeit setzen zu können, das Subject des Selbstbewußtseyns schon vorher ein Object, bloß als solches, gesetzt haben muß“ (GNR: GA I, 3, 341 f.). Als einziger Ausweg daraus bleibt nun, dass – so Fichte – „angenommen werde, die *Wirksamkeit des Subjects sey* mit dem *Objecte* in einem und ebendenselben Momente synthetisch vereinigt; die Wirksamkeit des Subjects sey selbst das wahrgenommene und begriffene Object, das Object sey kein anderes, als diese Wirksamkeit des Subjects, und so seyen beide dasselbe“ (GNR: GA I, 3, 342).

Wie ist das überhaupt möglich? Wie kann die freie Tätigkeit des sich selbst bestimmenden Subjekts mit seinem Bestimmtsein durch ein äußeres Objekt „vereinigt“ werden? Fichtes Antwort: „Beide sind vollkommen vereinigt, wenn wir uns denken *ein Bestimmtseyn des Subjects zur Selbstbestimmung*, eine Aufforderung an dasselbe, sich zu einer Wirksamkeit zu entschließen“ (GNR: GA I, 3, 342). Anders gesagt: das Ich kann sich *als* Subjekt erst dann setzen, wenn es in

seinem „Anderen“, seinem *äußeren Objekte*, zunächst ebenfalls *ein Ich*, ein *anderes Subjekt* findet, welches allein imstande ist, es zur freien Selbstbestimmung (zur *Subjektivität*) zu bestimmen, d. h. *aufzufordern*. Was für das Ich als sein erstes „Nicht-Ich“ auftritt, ist nichts anderes denn das andere Ich.

So erweist sich die *Pluralität wirklicher Subjekte* als transzendente Möglichkeitsbedingung des „Selbstbewußtseyns“ oder der *Subjektivität* schlechthin. Die oben skizzierte „Deduktion“ dieser Bedingung gehört in der *Grundlage des Naturrechts* zum Beweis des „zweiten Lehrsatzes“, dessen Wortlaut zugleich eine kurze und bündige Formulierung dieses Tatbestandes angibt: „Das endliche Vernunftwesen kann eine freie Wirksamkeit in der Sinnenwelt sich selbst nicht zuschreiben, ohne sie auch anderen zuzuschreiben, mithin auch andere endliche Vernunftwesen außer sich anzunehmen“ (GNR: GA I, 3, 340). Erst die objektivierte Anwesenheit anderer Subjekte, und nur sie, erfüllt jene notwendige Bedingung des „Selbstbewußtseyns“, die in der Vereinigung der „Wirksamkeit des Subjects“ mit dem „Objecte“ besteht; denn nur hier, nur in der „Aufforderung“ eines *anderen Ich*, wird dem Ich die objektive *Einwirkung von außen* zugleich und unmittelbar zum Grund für seine *freie Wirksamkeit*, oder sein Bestimmsein wird zum Grund für seine Selbstbestimmung. Das Ich kann sich als frei *setzen* nur indem es sich dazu aufgefordert *findet*, und zwar durch eine *Äußerung der Freiheit* in der objektiven Sinnenwelt, welche ihrerseits nur von einem anderen *freien Subjekt* herkommen kann. Die Vielheit der Subjekte gehört also notwendig zum transzendentalen Begriff der Subjektivität.

Es ist jedoch nicht bloß die numerische Vielheit der Subjekte, sondern erst die Eigenart ihrer *Beziehungen aufeinander als* Subjekte, die hier im Mittelpunkt steht. Die das Wesen der Subjektivität ausmachende „freie Wirksamkeit“, gerade weil sie durch eine „freie Wirksamkeit“ eines *anderen* Subjekts immer bedingt ist, setzt den Begriff einer „freien *Wechselwirksamkeit*“ (GNR: GA I, 3, 344) voraus, oder den des „Verhältnisses freier Wesen zu einander“ (GNR: GA I, 3, 351). Die bereits in der *Grundlage der gesamten W.L.* 1794 zentrale Kategorie der „Wechselwirkung“ wird hier näher bestimmt und dazu gebraucht, die *Intersubjektivität* als notwendige Form und Seinsweise der transzendentalen „Ichheit“ zu begründen. Das Verhältnis der Wechselwirkung, in dem die einzelnen Subjekte zueinander stehen, beruht aber nicht mehr auf dem einfachen „Wechsel von Tätigkeit und Leiden“, der die epistemische Beziehung eines einsamen, abstrakt

isolierten „Subjekts“ der Erkenntnis auf sein ebenso abstraktes „Objekt“ charakterisiert, sondern auf der Reziprozität ihres Anspruchs, *als* freie Subjekte zu handeln und behandelt zu werden. Sie können sich gegenseitig zur Freiheit *auffordern* nur insofern sie sich gegenseitig als frei *anerkennen*. Die Aufforderung muss ja *als* solche *verstanden* werden; andererseits setzt sie die Erwartung eben dieses Verständnisses voraus. Mit anderen Worten: der Beziehung freier Subjekte aufeinander liegt ihre beiderseitige Anerkennung und entsprechende Behandlung des Anderen zugrunde. Das ganze Verhältnis hat also eine durchaus *kommunikative* Struktur: „Nur freie Wechselwirkung durch Begriffe, und nach Begriffen, nur Geben und Empfangen von Erkenntnissen, ist der eigenthümliche Charakter der Menschheit, durch welche allein jede Person sich als Menschen unwidersprechlich erhärtet.“ (GNR: GA I, 3, 348)

Aus diesem reziproken Verhältnis entsteht nun „*eine Gemeinschaft zwischen freien Wesen als solchen*“ (GNR: GA I, 3, 320), die den Gegenstand des *Rechtsverhältnisses* (GNR: GA I, 3, 349) ausmacht. Durch die Fichtesche „Deduktion des Recht“ aus dem 1. Hauptstück der *Grundlage des Naturrechts*, die den ersten konsequenten Versuch bildet, die Struktur der Intersubjektivität transzendentalphilosophisch zu erfassen, werden die früheren „Deduktionen“ – die der „Vorstellung“ und die des „Triebs“ – aus den beiden Teilen der *Grundlage der gesamten W.L.* 1794 wesentlich ergänzt und erweitert. Erst hier wird nämlich der tiefste *Einheitspunkt* von Ich und Nicht-Ich, sowie von „theoretischem“ und „praktischem“ Ich gefunden: Sowohl die Differenz der erkennenden und der handelnden Subjektivität wie auch die gesamte Subjekt-Objekt-Beziehung erweisen sich als ursprünglich in der notwendigen *Subjekt-Subjekt-Beziehung* verwurzelt, die Fichte als das *Rechtsverhältnis* transzendental „deduziert“. Es ist nämlich das notwendige „Verhältnis freier Wesen zueinander“ (GNR: GA I, 3, 351), welches darin besteht, dass jedes dieser Wesen die anderen als solche anerkennt und behandelt, d. h. seine eigene Freiheit durch den *Begriff der Möglichkeit der Freiheit anderer* beschränkt.

Erst mit dieser Selbstbeschränkung seiner eigenen Freiheit durch den Begriff der möglichen Freiheit anderer setzt sich jedes Ich wirklich *als* Ich – d. i. als freies *individuelles Subjekt*. Seine Individualität besteht ja eben im Setzen der ausschließenden „Sphäre“ *seiner* Handlungen in der Sinnenwelt, die von den Handlungssphären anderer Individuen unterschieden und abgegrenzt werden muss. Deshalb hat aber jeder *seine* Sphäre nur unter der Bedingung, dass *alle* die Sphären

anderer gegenseitig respektieren. Kein Ich ohne Wir; keine Individualität ohne Gemeinschaft; keine subjektive Freiheit ohne Reziprozität des intersubjektiven „Rechtsverhältnisses“ *zwischen* den Subjekten. Die Subjekte können sich selbst nur *mit* den anderen Subjekten, d. i. nur als *Glieder dieses Verhältnisses* überhaupt setzen: „keines kann das andere anerkennen, wenn nicht beide sich gegenseitig anerkennen; und keines kann das andere behandeln als ein freies Wesen, wenn nicht beide sich gegenseitig so behandeln“ (GNR: GA I, 3, 351). Die Individualität ist nur auf Grundlage eines solchen „gemeingültigen Anerkennens“ möglich, wodurch die Individuen zugleich „aneinander *gebunden* und einander *verbunden*“ (GNR: GA I, 3, 354) sind. Mehr noch. Im „Corrolarium“ zum Dritten Lehrsatz schreibt Fichte ausdrücklich: „Der Begriff der Individualität ist aufgezeigtmaßen ein *Wechselbegriff*, d. h. ein solcher, der nur in Beziehung auf ein anderes Denken gedacht werden kann, und durch dasselbe, und zwar durch das *gleiche* Denken, der Form nach, bedingt ist. Er ist in jedem Vernunftwesen nur insofern möglich, inwiefern er als durch ein anderes *vollendet*, gesetzt wird. Er ist demnach nie *mein*; sondern meinem eigenen Geständnis, und dem Geständnis des Anderen nach, *mein und sein*; *sein und mein*; ein gemeinschaftlicher Begriff, in welchem zwei Bewußtseyn vereinigt werden in Eines“ (GNR: GA I, 3, 354).

„*Mein und sein, sein und mein*“ heißt aber auch: *unser*. Kants kategorialer Begriff der Gemeinschaft als „Wechselwirkung des Handelnden und Leidenden“ wird im Fichteschen „Rechtsverhältnis“ zur durchaus kommunikativen Grundstruktur der zwischenmenschlichen Gemeinschaft in der Gesellschaft und Kultur. „Hieraus entsteht, daß ich in die Kantische Terminologie eingreife, eine *Wechselwirkung nach Begriffen*; eine zweckmäßige Gemeinschaft; und diese ist es, die ich Gesellschaft nenne.“ (VBG: GA I, 3, 37) Auch der Kantische Begriff der Limitation erhält damit einen neuen Inhalt. Die „Wechselwirkung nach Begriffen“, wenn sie vorerst die Wechselbestimmung menschlicher Subjekte durch gegenseitige Aufforderung zur Freiheit bedeutet, bringt mit sich für jedes einzelne Subjekt die Notwendigkeit, seine eigene Freiheit mit dem Begriff der möglichen Freiheit aller anderen zu begrenzen. Insofern gehört die Selbstbeschränkung zu den transzendentalen Vorbedingungen sowohl der individuellen Freiheit, als auch der intersubjektiven Gemeinschaft.

Aus diesen Gründen ist Fichtes *Wissenschaftslehre* als die erste philosophische Theorie der *Intersubjektivität* zu verstehen. Mehr noch, man kann sie auch als den ersten Versuch einer *transzendentalen*

Sozialphilosophie betrachten. Gegen die heute so modisch gewordenen „postmodernen“ Vorstellungen von Fichte als Klassiker einer abstrakten „Bewusstseins- und Subjektphilosophie“ muss immer wieder daran erinnert werden, wie sehr das Fichtesche Konzept der transzendentalen Subjektivität schon von Anfang an den Rahmen des traditionell philosophischen Subjektbegriffs zersprengt. Weit davon entfernt, die einfache und durchsichtige Struktur der „Selbstbeziehung“ zum einzigen Prinzip des menschlichen Denkens und Handelns zu hypostasieren, öffnet gerade Fichtes Wissenschaftslehre den Zugang zu jenen durchaus intersubjektiven Dimensionen der modernen Vernünftigkeit, die erst viel später – im 20. Jahrhundert – ins Blickfeld der philosophischen Forschung wirklich einrücken werden. Darin besteht die Bedeutung Fichtes nicht nur für die vergangene Ideengeschichte des deutschen Idealismus, sondern auch für das philosophische Denken unserer Gegenwart.

Literatur

Johann Gottlieb Fichte, *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, hrsg. v. R. Lauth u. a., Stuttgart-Bad Cannstatt 1964 ff. (= GA)

Siglen:

GWL = *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794), in: GA I, 2.

NOM = *Wissenschaftslehre nova methodo* (1797/98), in: GA IV, 2.

GEW = *Grundriß des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre in Rücksicht auf das theoretische Vermögen* (1795), in: GA I, 3.

GNR = *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre* (1796/97), in: GA, I, 3.

VBG = *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten* (1794), in: GA I, 3.

Eduardo Ferreira Chagas

Metaphysik und Kritik

Feuerbachs Kritik des „Anfangs“ der Philosophie Hegels
in der *Logik* und in der *Phänomenologie des Geistes*

Als eine bestimmte Zeiterscheinung beginnt jede Philosophie schon mit einer Voraussetzung; aber was ist die Voraussetzung am Beginn der Philosophie: Ich oder Nicht-Ich, Denken oder Sein, Geist oder Natur? Während Feuerbach mit dem wirklichen, konkreten, sinnlichen Sein beginnt, geht Hegel vom leeren Sein aus und steigt von da zum Begriff des absoluten Geistes auf. Wie bekannt, beginnt Hegel, namentlich in seiner *Logik*, mit keinem partikulären Anfang, sondern mit dem reinen Unbestimmten, Unmittelbaren, Allgemeinen, d. h. mit dem reinen Sein oder dem Anfang selbst. Von diesem Standpunkt aus könnte man nun die Frage aufwerfen, ob dieser Anfang nicht doch schon eine Voraussetzung impliziert, gerade weil er ja absolut voraussetzungslos sein muss? Oder auch: Ist es nicht bereits eine Voraussetzung, dass die Philosophie Hegels überhaupt einen Anfang machen muss? Der Anfang, womit die Philosophie beginnen soll, hat nach Feuerbach eine besondere Bedeutung, die Bedeutung des an sich Ersten. Der Begriff des Anfangs ist deswegen für ihn schon ein Objekt der Kritik, nicht unmittelbar wahr und allgemein gültig.

Hegel beginnt also mit dem reinen Sein oder, anders gesagt, mit dem Begriff des Seins bzw. dem abstrakten, leeren Sein selbst, durch das er den ersten Grundsatz der Philosophie, das wissenschaftlich Erste, festlegen will. Im Gegensatz zu Hegel fragt Feuerbach in seiner Schrift *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie*: Soll das Prinzip des Philosophierens, wie Hegel es konzipiert, der abstrakte Begriff des Seins sein? „Warum soll ich nicht mit dem Sein selbst, d. h. dem wirklichen Sein, beginnen können? Oder warum nicht mit der Vernunft, da das Sein, inwiefern es gedacht wird, wie es Gegenstand in der ‚Logik‘ ist, mich unmittelbar auf die Vernunft zurückwirft?“ (KHPH: S. 23 f.) Oder auch: Wenn Hegel mit dem absoluten Geist (mit der Vernunft, dem absoluten Wissen) beginnt, fängt er dann nicht schon mit einer Voraussetzung an? Bevor ich die Grundlagen der Kritik Feuerbachs an der Hegelschen Philosophie weiter analysiere, soll eine Darstellung des Anfangs der *Logik* Hegels, die als Basis und Vermittlung dienen

wird, den Kontext und den Ausgangspunkt der Argumentation Feuerbachs im Kontrast zu Hegel bestimmen. Hegel beginnt seine *Wissenschaft der Logik* mit der Kategorie der Qualität, deren erstes Moment nicht die Bestimmtheit, sondern ihre Abstraktion, d. h. das reine, unbestimmte und unbeschränkte Sein ist. Die *Logik* fängt also mit dem an, was die Natur des Anfangs konstituiert, d. h. mit dem Einfachen, Unbestimmten. Indem jedes Ding in seinem Anfang einfach ist und da der Gegenstand der *Logik* für Hegel das Wirkliche ist, ist damit das Sein in seiner Einfachheit der Anfang seiner *Logik*. Dieses erste Sein, abstrahiert von allem Inhalt („die reine Unbestimmtheit und Leere“), geht nicht aus einer Trennung, Bestimmtheit oder Beschaffenheit hervor, denn jede Bestimmtheit setzt eine Unterscheidung, eine Reihe von Vermittlungen voraus. Das unbestimmte Sein ist eine *Abstraktion*, „sich selbst gleich“, ohne „Verschiedenheit innerhalb seiner“ selbst. Damit drückt es keinen bestimmten Zustand aus, obwohl es doch die Möglichkeit aller Zustände ist. Insofern das unmittelbare Sein die Verneinung einer Beschränkung, Eigenschaft oder Bestimmtheit darstellt, kann man es auch das Positive nennen, d. h. reine *Position*, reine Bejahung, reine Identität mit sich selbst oder nur in Beziehung auf sich selbst gesetzt. Dieses Sein als Positives ist nicht begrenzt, daher enthält es in seiner Form alles, d. h. auch die Einheit der unterschiedlichen Bestimmtheiten, aller Dinge, aller Wesen.

Das erste Sein der *Logik*, gedacht als Möglichkeit oder Einheit aller Bestimmtheit, ist ein Affirmatives, Positives, aber als Auflösung und Negation aller Bestimmung ist es zugleich ein Negatives, gleichsam ein Nichts, das Nichts selbst. Das Sein ist Bejahung, aber als eine Bejahung, die in sich die Verneinung aller Bestimmtheit enthält, gründet es auf einer reinen Negation, auf dem Nichts. Der Gegensatz zum Sein ist das Nichtsein, das Nichts, anders gesagt, den Gegensatz zum Positiven bildet das Nichts. Aber in seiner *Abstraktion* oder Unbestimmtheit ist das Sein vom Nichts nicht zu differenzieren, denn wenn es noch nicht Etwas ist, wie z. B. ein Ding, eine Bestimmtheit oder Beschaffenheit, dann ist es in sich selbst Nichts. „Das Seyn, das unbestimmte Unmittelbare ist in der That Nichts, und nicht mehr noch weniger als Nichts“ (WL: S. 69). Das Nichts existiert als Nichts, als die absolute Nichtigkeit, und nicht als Etwas, weil es die „vollkommene Leerheit [...] und Inhaltslosigkeit“ (WL: S. 69) ist, d. h. das Nichts, das an sich keine Bestimmtheit oder keinen Unterschied hat. Im Sein findet man schon den Übergang zum Nichts, weil in seinem Begriff das Nichts enthalten ist, und umgekehrt. Das Sein besteht

nicht im Gegensatz zum Nichts, nicht von ihm getrennt und für sich selbständig, sondern beide bilden eine Einheit. Wenn im Sein nicht das Nichts enthalten wäre, wie könnte Etwas vergehen und entstehen? „Das reine Seyn und das reine Nichts ist also dasselbe. Was die Wahrheit ist, ist weder das Seyn, noch das Nichts, sondern daß das Seyn in Nichts, und das Nichts in Seyn, – nicht übergeht, – sondern übergegangen ist.“ (WL: S. 69) Es geht hier nicht um die Zeit, sondern schlechthin um die Natur des Seins selbst (die innere, logische Zeit), die die unbestimmte Unmittelbarkeit des Seins zerstört. Die Zeit ist nur die Erscheinung hiervon, d. h. von der Zerstörung der Dinge oder, mit andern Worten, sie ist die Offenbarungsform, in der die Einheit von Sein und Nichts als Dasein sich äußert. Das reine Sein – d. h. das von allem Inhalt abgesonderte Sein, das Verneinung der Bestimmtheit und Qualität ist, welche wiederum Verneinungen sind – als die Verneinung der Verneinung ist das Positive, d. h. die absolute Affirmation, in der das Moment der absoluten Negation (das Nichts) inbegriffen ist. Das reine (oder das abstrakte) Sein als die Negation aller Negation (= Bestimmtheit, Qualität) ist die Quelle aller Verneinung, die sogar es selbst negiert. Auf diese Weise sind das reine Sein und das Nichts nicht vom Werden unterschieden, denn nach Hegel „ist also diese Bewegung des unmittelbaren Verschwindens des einen in dem andern; das Werden, eine Bewegung, worin beyde unterschieden sind, aber durch einen Unterschied, der sich eben so unmittelbar aufgelöst hat.“ (WL: S. 69 f.) Das Werden ist daher die Einheit von Sein und Nichts, oder, besser gesagt, sowohl das Vergehen als auch das Entstehen in Einem. Hegel weist auf diese Einheit (= das Werden) hin, weil sie eine „bestimmte Einheit“ ausmacht, in der „sowohl Seyn als Nichts ist“ (WL: S. 92). D. h. das Werden ist die Einheit einer doppelten Einheit, bei der „die eine das Seyn als unmittelbar und als Beziehung auf das Nichts; die andere das Nichts als unmittelbar und als Beziehung auf das Seyn“ darstellt (WL: S. 93). Eine derartige Einheit konstituiert sich wie folgt: Sie ist einerseits „anfangend vom Nichts, das sich auf das Seyn bezieht, das heißt, in dasselbe übergeht, andererseits ist das Seyn als unmittelbar gesetzt, d. i. sie ist anfangend vom Seyn, das in das Nichts übergeht, – Entstehen und Vergehen.“ (WL: S. 93) Das Sein geht demnach in das Nichts über (= *Vergehen*), und das Nichts, betrachtet als das Gegenteil des Seins, geht in Sein über (= *Entstehen*).

Folgte man dieser *Argumentation*, so ließen sich nun die folgenden Fragen an Hegel formulieren: Wenn tatsächlich zwischen Sein und Nichts die von ihm postulierte Identität besteht, wie kann dann aus

dieser Einheit etwas hervorgehen? Ist das Resultat aus dieser Bewegung nicht eigentlich gleich Null (*res nullus*)? Die Antwort Hegels lautet:

„Diß Resultat ist das Verschwundenseyn, aber nicht als Nichts; so wäre es nur ein Rückfall in die eine der schon aufgehobenen Bestimmungen, nicht Resultat des Nichts und des Seyns. Es ist die zur ruhigen Einfachheit gewordene Einheit des Seyns und Nichts. Die ruhige Einfachheit aber ist Seyn, jedoch ebenso, nicht mehr für sich, sondern als Bestimmung des Ganzen.“ (WL: S. 94)

Aus dieser inneren Bewegung des Seins und des Nichts resultiert die Einheit bzw. das Werden, denn das Sein sowie das Nichts hat kein Bestehen, keine Bestimmtheit, kein Dasein, sondern nur das Widersprechende bzw. nur das Werden. „Das Gleichgewicht, worein sich Entstehen und Vergehen setzen, ist zunächst das Werden selbst. Aber dieses geht eben so in ruhige Einheit zusammen. Seyn und Nichts sind in ihm nur als verschwindende“ (WL: S. 93). So erscheint hier ein neuer Begriff, nämlich das Werden, das sich als das Ganze bzw. als die Einheit des Seins und des Nichts zeigt. Vom Werden aus betrachtet (= dem Ganzen des Ganzen) sind Sein und Nichts also nur Momente eines sich permanent wiederholenden Prozessgeschehens. Das Werden bedeutet weder das Sein noch das Nichts, sondern es schließt beide zugleich als Bewegung, als Übergang, in sich ein. Das Werden ist „eine haltungslose Unruhe, die in ein ruhiges Resultat zusammensinkt“ (WL: S. 93). „Es widerspricht sich“, sagt Hegel, „also in sich selbst, weil es solches in sich vereint, das sich entgegengesetzt ist; eine solche Vereinung aber zerstört sich.“ (WL: S. 93 f.) Also ist das Werden zunächst nicht Bestimmtheit, aber insofern es „das Verschwinden von Seyn in Nichts, und von Nichts in Seyn“ (WL: S. 93) ist, ist es zugleich das Verschwinden von sich selbst, und damit wird es Dasein. Das Dasein ist dem gemäß also weder erstes, reines, unmittelbares, abstraktes Sein, noch reines Nichts, sondern die Aufhebung der Unbestimmtheit von beidem, daher ist es das bestimmte, vermittelte, gesetzte Sein.

Es lässt sich nun fragen, ob der Anfang als Voraussetzung, wie er in der *Wissenschaft der Logik* aufgefasst wird, tatsächlich einen allgemeinen, absolut notwendigen Anfang markiert? Oder anders gefragt: Ob es nicht doch wieder nur ein bestimmter Anfang ist? Diese Fragestellung hängt einer Bemerkung Feuerbachs zufolge mit der Frage nach einem ersten Grundsatz der Philosophie, d. h. mit der Frage nach den Prämissen zusammen, weil das Interesse der ersten Philosophen, die zugleich Naturforscher waren, im Wesentlichen kein formales,

sondern ein materielles war. Für solche Philosophen begann die Philosophie nicht mit einem Ende, das später Realität geworden ist, sondern schon mit der Realität selbst. Hegel schließt mit dem Anfang gleichzeitig das Ende ein, denn seine Philosophie als vollendeter Ausdruck der Freiheit des Geistes ist streng genommen ein System, das sich nicht auf die sinnliche Anschauung, sondern auf das sich selbst denkende Denken stützt; darum ist das, was zunächst ist, zuletzt auch dasselbe für sich selbst, und so geht das Ende in den Anfang zurück. Für Hegel entwickelt sich das Spätere (das Ende) aus dem Früheren (dem Anfang), denn in diesem sind bereits an sich all die innerlichen Bestimmungen enthalten, die das Spätere ausmachen. Das Geheimnis der *Logik* Hegels besteht also darin, dass das Spätere, das aus dem Früheren entwickelt und verwirklicht wird, schon im Früheren enthalten ist. „Schon das als Erste gesetzte Sein“, wie Rawidowicz schreibt, „heißt realiter absolute Idee, formaliter Sein, – ‚der Anfang das Ende, das Ende der Anfang‘“ (Rawidowicz 1964: S. 77). Hegels System läuft nicht linear bis ins Unendliche fort, sondern kommt am Ende auf seinen Anfang zurück. Dieser Rückgang vom Ende auf den Anfang darf, wie gesagt, nicht zeitlich, sondern muss vielmehr logisch verstanden werden. Hegels *Logik* ist vom Anfang bis zum Ende konsequent, denn indem ihr Anfang das Unbestimmte ist, hat der Fortgang die Bedeutung der Bestimmung. Der Fortgang ist jedoch ein Rückgang, weil man wieder auf das zurückkommen kann, wovon man ausgegangen ist. Ich möchte an dieser Stelle darauf hinweisen, dass das Sein, auf das man zurückkommt, jetzt nicht mehr das anfängliche, unbestimmte Sein, sondern ein vermitteltes Sein ist, folglich nicht mehr dasselbe abstrakte, reine Sein. Am Schluss führt daher die Hegelsche *Logik* das vermittelte, bestimmte Sein als dargestelltes Wissen auf das unmittelbare Wissen zurück. „Wer“, wie Braun sagt, „die *Logik* Hegels liest“, der „kehrt am Ende der Lektüre zum Anfang zurück.“ (Braun 1971: S. 72) Die *Logik* Hegels setzt also die Vermittlung und den Prozess als etwas ihr Immanentes, in ihr selbst Enthaltene voraus, das sich in der Entfaltung des absoluten Geistes als Einheit von Anfang (dem Früheren) und Ende (dem Späteren), d. h. als Eines und Alles, zeigt. Es geht hier für Hegel nicht um eine logische Schöpfung aus dem Nichts, sondern nur um eine Entwicklung, eine gleichsam noch unbestimmte, aber zu aller Bestimmung fähige.

Der Anfang der Philosophie Hegels ist das Erste, d. h. der Anfang nur für ihre Darstellung, aber nicht für den absoluten Geist, da dieser, sei es in der *Wissenschaft der Logik*, sei es in der *Phänomenologie des*

Geistes, vor der Darstellung vorausgesetzt werden muss. Aber demzufolge ist der Anfang der Hegelschen Philosophie nicht voraussetzungslos, weil sich hier schon eine Voraussetzung der *Demonstration* offenbart, nämlich diejenige, dass der absolute Geist früher als seine eigene Darstellung angenommen wird. Dadurch, dass der absolute Geist, der sich durch den Vermittlungsprozess bestimmt, das Erste oder das Unmittelbare ist, in dem alles aufgegangen sein muss, macht die Darstellung der Hegelschen Philosophie auch ein Gesetztes, ein Abhängiges, ein Vermitteltes aus. Zum Beispiel geht Hegel nicht von der Natur, vom wirklichen, sinnlichen Sein, sondern vom allgemeinen Begriff des Seins, vom abstrakten Sein aus; denn das Sein, mit dem er die *Logik* beginnt, ist leer in sich selbst und enthält für sich keinen konkreten Anhaltspunkt in der Realität. „Das Sein“, von dem Hegel ausgeht, ist zunächst „das Unmittelbare, das Unbestimmte, das sich selbst Gleiche, das mit sich Identische, das Unterschiedslose.“ (KHPH: S. 35) Man könnte jedoch fragen, wie die *Logik* Hegels ein Unmittelbares, ein mit sich selbst Identisches besitzen kann, wenn die Begriffe der Unmittelbarkeit, Unbestimmtheit, Identität hier schon vorausgesetzt werden? Kann das Sein eine andere Bedeutung als die des wirklichen, konkreten Seins, des Seienden enthalten? Was ist das Sein eigentlich, getrennt von seinem Dasein oder seiner Wirklichkeit? Die Antwort Hegels lautet: Das Nichts, das mit der Abstraktion des Seins identisch ist. „Das Sein geht über in nichts: Es verschwindet unmittelbar in sein Gegenteil, ihre Wahrheit ist diese Bewegung des unmittelbaren Verschwindens.“ (KHPH: S. 35) Ist aber diese Unterscheidung (d. h. die Absonderung des abstrakten Seins vom Nichts) etwas? Diese ersten Bemerkungen zur *Logik* Hegels zeigen, dass hier schon Vorstellungen vorausgesetzt werden, denn „das Verschwinden“ des Seins im Nichts (Vergehen) und des Nichts im Sein (Entstehen) sind selbst ja sinnliche Vorstellungen. Wenn Hegel behauptet: „Das Werden ist Unruhe, die unruhige Einheit von Sein und Nichts; das Dasein die zur Ruhe gekommene‘ [Einheit]“ (KHPH: S. 35), so wird in diesem Moment zumindest die Vorstellung von der Ruhe vorausgesetzt. Vorstellungen wie die der Begriffe: Unmittelbarkeit, Unbestimmtheit, Gleichheit, Identität, Ruhe, Bewegung usw. sind zweifellos die notwendigen Mittel, durch die das reine Sein als das Erste erkannt wurde.

Es geht hier also primär darum festzustellen, ob das reine Sein in Wahrheit ein Unmittelbares ist. Das Sein, mit dem die *Wissenschaft der Logik* Hegels beginnt, setzt die absolute Idee voraus, d. h. es hat, wie wir noch zeigen werden, die *Phänomenologie des Geistes* zur

Voraussetzung. Hierzu bemerkt Feuerbach Folgendes: „Wer einmal sich in das Sein der ‚Logik‘ am Anfang findet, der findet sich nun auch in die Idee; wem dieses Sein sich beweist, dem hat sich *per se* [eben damit] auch schon die Idee bewiesen.“ (KHPH: S. 36) Der Vorwurf Feuerbachs gegen Hegel besteht nun prinzipiell darin, dass Hegel von der absoluten Identität des Denkens in sich und mit sich selbst, mit dem Gedanken, d. h. von dieser Einseitigkeit des Denkens als Einheit und Identität von Denken und Sein, von Idealem und Realem ausgeht, dass das Sein bei ihm nur eine Abstraktion ist, der gar nichts Reales entspräche, weshalb es nichts weiter als das unbestimmte, leere, reine Sein ist. Im Gegensatz zur *Logik* Hegels, in der im Prinzip ein unüberbrückbarer Widerspruch zwischen abstraktem und wirklichem Sein, zwischen dem Logischen und dem Sinnlichen liegt, will Feuerbach den Zwiespalt zwischen dem Denken und dem Sein auflösen; darum interpretiert er schon hier das Wesen des Seins als Wesen des Seienden, der Natur. Hierzu erklärt er: „Ich habe den Begriff des Seins vom Sein selbst; aber alles Sein ist bestimmtes Sein, – daher setze ich auch, im Vorbeigehen gesagt, das Nichts, welches bedeutet: nicht etwas, dem Sein entgegen, weil ich stets und unzertrennlich mit dem Sein das Etwas verbinde“ (KHPH: S. 36 f.). Diese Erklärungen reichen aus, um zu erkennen, dass der Begriff des Seins, den Hegel in der *Logik* als eine reine Abstraktion setzt, aus dem jede Bestimmtheit und damit auch jeder Inhalt ausgeschlossen wird, nicht mehr haltbar und darum aus Feuerbachs Sicht nicht mehr der Begriff des Seins ist. Feuerbach negiert hier in seiner Kritik an Hegel diese logische Identität von Sein und Denken, denn nur das konkrete, wirkliche, sinnliche Sein ist für ihn Sein, weil in seinem Seinsbegriff schon der Begriff der Existenz, Bestimmtheit, Wirklichkeit oder Objektivität impliziert ist. Der Anspruch der Hegelschen Philosophie besteht auch darin, das Absolute als eine Einheit von Denken (Geist) und Sein (Natur) zu begreifen; aber diese Einheit bleibt noch formal, weil Hegel das „Sekundäre“ (den Geist) zum Primären macht. Der Philosophie Hegels gehört eigentlich nichts weiter als die Form an, denn die Einheit zwischen Subjektivem und Objektivem, auf der sie basiert, erscheint unfruchtbar, weil alle Differenz zwischen Subjekt und Objekt in dieser Einheit aufgehoben wurde.

Am Anfang der *Logik* sieht man diesen Mangel schon deutlich daran, dass Hegel mit dem Begriff des Nichts beginnt, ohne ihn zu differenzieren. Warum fängt er aber mit dem Nichts an? Was bedeutet für ihn das Nichts? Hat es irgendeinen Inhalt? Ermöglicht es, wie er meint,

den Übergang des Seins zum Dasein? „Das Nichts“, wie Hegel es begreift, „ist einfache Gleichheit mit sich selbst.“ (KHPH: S. 55) Dagegen wendet Feuerbach ein, dass die Einfachheit, die Gleichheit mit sich selbst bereits reale Bestimmungen sind, sodass das Nichts mit diesen Setzungen faktisch negiert wird. Aber Hegel behauptet weiter: „Das Nichts ist vollkommene Leerheit, Bestimmungs- und Inhaltslosigkeit, Ununterschiedenheit *in ihm selbst*.“ (KHPH: S. 55) Feuerbach lehnt auch diese Auffassung des Nichts ab, weil die Leerheit bereits etwas ausdrückt, das in sich eine bestimmte „*Capacität*“ oder Möglichkeit enthält. Ebenso kann das Nichts als das Inhalts- und Bestimmungslose nicht begriffen werden, weil es vom Bestimmungslosen keinen Begriff gibt. Feuerbach meint, wie Aristoteles, dass das Nichts dasjenige ist, dem kein Begriff entspricht. In der *Zweiten Analytik* erklärt Aristoteles, dass das „Nicht-Seiende“ (das Nichts) keine Prädikate hat, darum kann es prinzipiell von ihm keine Erkenntnis geben. Feuerbach erkennt den Gegensatz zwischen Sein und Nichts, d. h. den Anfang der *Logik* Hegels nicht an, denn wenn das Nichts gedacht würde, würde es bestimmt, aber damit wäre es nicht mehr Nichts. „Wer nichts denkt“, schreibt Feuerbach, „denkt eben nicht.“ (KHPH: S. 55) Aber sobald man denkt, wird schon Etwas gedacht, deshalb bedeutet Denken bereits das Gegenteil von Nichts. Feuerbach führt hierzu weiter aus: „Das Denken kann nicht über das Seiende hinaus, weil es nicht über sich selbst hinaus kann, weil nur Sein zu setzen Vernunft ist, weil nur dieses oder jenes Sein, aber nicht das Sein selbst als geworden gedacht werden kann.“ (KHPH: S. 54 f.) Das Denken des Nichts ist *de facto* ein sich selbst widerlegendes Denken, weil das Nichts die Negation des Denkens ist. Wenn das Nichts nicht ein Etwas ist, das schon eine Bestimmung des Denkens ist, sondern nur die „absolute Willkür“ und „Gedankenlosigkeit“ ausdrückt, ist das Denken, wie Feuerbach argumentiert, eine schlechthin determinierte, d. h. affirmative Tätigkeit, weil Denken, was auch Hegel anerkennt, Bestimmen ist. So wird klar, dass die Behauptung des Nichts als Gegensatz zum Sein eine Grenze, einen Mangel voraussetzt, und deshalb gilt Feuerbach nur das empirische Sein (der Inhalt, die Bestimmung, die Natur usw.) als das Positive und das Erste, worauf das Denken sich stützt und gegründet sein soll. Demnach konstituiert das Etwas, aber nicht das Nichts, wie in Hegels *Logik*, einen tatsächlichen Gegensatz zwischen wirklichem und spekulativem, bloß gedacht konstitutivem Sein. Sein, so betont Feuerbach, ist nicht zu isolieren von Etwas, denn es ist stets bestimmtes Sein, d. h. etwas an sich und für sich selbst.

Man könnte in diesem Kontext, um Hegels Position zu stützen, noch argumentieren, dass das Nichts bei Hegel doch einen Unterschied, einen Inhalt einschließt, insofern es „angeschaut oder gedacht wird. Nichts anschauen oder denken hat also eine Bedeutung; nichts ist in unserm Anschauen oder Denken, oder vielmehr es ist das leere Denken und Anschauen selbst.“ (KHPH: S. 56 f.) Aber das leere Denken ist nach Feuerbach kein wirkliches Denken, darum ist es in der Tat kein Denken. „Nichts“ denken hat die Bedeutung, dass es kein Denken ist, und daraus folgt, dass eine objektive Bedeutung des Nichts hier ausgeschlossen wird. Ebenso könnte „nichts wissen“ auch „Wissen“ bedeuten, insofern man von einem Unwissen sprechen kann. Feuerbach illustriert dies folgendermaßen: „wenn ich [...] sage: Er weiß *nichts*, [könnte man] entgegnen: Also schreibst du ihm doch Wissen zu; er *weiß* nichts, er ist also nicht unwissend.“ (KHPH: S. 57) So betrachtet ist das Nichts nur ein Ausdruck für nichts Bestimmtes, weil es sich durch sich selbst widerspricht oder widerlegt. Aber man könnte, wie Hegel, wieder einwenden, dass das Nichts doch im Denken, Vorstellen usw. sein Sein hat, darum existiert es notwendig. Ironisch fragt Feuerbach hier zurück: „Zugegeben, daß es in unserm Vorstellen, Einbilden vorkommt: gehört es deswegen in die Logik? Auch das Gespenst kommt in unserm Vorstellen vor, gehört es aber deswegen als ein wirkliches *ens* [Wesen] etwa in die Psychologie?“ (KHPH: S. 57) Das Nichts ist ein Wesen, das kein Gedanke, kein Wesen ist, d. h. es gilt, wie Hegel selbst erkennt, als die reine „Abwesenheit“ des Seins, das „*nihil privatus*“, so wie „die Finsternis“ die Abwesenheit des „Lichts“ ist. So enthält das Nichts als Gegensatz des Seins, in der Form, in der es am Anfang der *Logik* erscheint, keine Kraft, keine *Substantialität*, weil der *actus* (der Akt) einer Möglichkeit, einer *potentia*, um die Realität zu begründen, nicht im Nichts, sondern im sinnlichen Sein, in der Natur liegt. Der Gegensatz, der zwischen dem Sein und dem Nichts existiert, kann somit folgendermaßen beschrieben werden: Das Sein ist wohl in der Wirklichkeit vorhanden, weil es selbst das Wirkliche, das Selbstständige ist; aber das Nichts, das Nichtsein gibt es nur in der *Abstraktion* oder *Reflexion*. So verstanden widerspricht dem logischen Sein eigentlich nicht das Nichts, was Hegel hier konstatiert, sondern das konkrete Sein, denn das sinnliche Sein leugnet zweifellos das reine, abstrakte Sein, d. h. jenes widerspricht diesem und dieses jenem. Hegel hätte diesen Widerspruch auflösen müssen, um die Realität des logischen Seins zu beweisen, d. h. den Beweis führen müssen, dass es „keine [irreale] Abstraktion“ ist. Statt-

dessen beginnt die Hegelsche Philosophie mit einem bloßen Formalismus, mit einem abstrakten Kriterium, das dem Absoluten nicht widerspricht, nicht mit seinem Gegensatz, d. h. nicht mit dem realen und objektiven Sein.

Hegel setzt das Absolute als Wahrheit voraus, und der Vermittlungsprozess hat bei ihm die Bedeutung der Entwicklung des Absoluten bzw. des Geistes selbst. Damit wird die Natur, die Wirklichkeit (das Objekt) lediglich zu einem Resultat des vermittelnden Geistes degradiert. Was Hegel als Vermittlungsstufen, wie z. B. den Anfang des Seins und seine Konkretionen, das Wesen, die Existenz usw., ansetzt, hat er schon aus dem Absoluten (der absoluten Idee) abgeleitet und bestimmt; und darum ist das konkrete Sein bei ihm nicht der wahre Anfang, das faktisch Erste; das Sein als die erste, einfache Bestimmung ist vielmehr der Anfang, der schon von der Idee vorausgesetzt wird. „Das Sein, das Wesen ist die Idee, aber sie gesteht es noch nicht ein, daß sie es ist; sie bewahrt das Geheimnis noch für sich.“ (KHPH: S. 41) Das Sein ist schon die Gewissheit der absoluten Idee, d. h. es ist nichts anderes als die unentwickelte Idee oder die Idee in der Form ihrer Unmittelbarkeit. Da das eigentliche Sein bei Hegel das ausgedachte Sein, d. h. die Idee ist, ist sein Beweis damit auch der Beweis der Idee, des Absoluten, welches sich nur auf sich selbst stützt und deshalb von sich lediglich einen subjektiven Beweis hat. Die absolute Idee beweist sich nicht durch ein wirkliches, empirisches Sein, weil sie sich aus einem logisch-formalen Gegensatz, einer scheinbaren Antithese erzeugt. Feuerbach wendet dagegen Folgendes ein: Ein Beweis auf dem Gebiet der Philosophie ist dadurch charakterisiert, dass ein Gedanke wahr, real, objektiv ist, insofern er durch die sinnliche Anschauung bestimmt wird und sich nicht nur auf sich selbst, sondern auch auf sein Gegenteil, sein Anderes bezieht, das die Natur, das konkrete Sein ist. Denn nur die sinnliche Anschauung verweist auf ein Anderes, d. h. auf die Objektivität eines Fürsichseins. Wie Reitemeyer hervorhebt, bewährt sich „der Gedanke durch die Sinnlichkeit“, das heißt: „er stellt seine Wahrheit, seinen bestimmten Inhalt sinnlich unter Beweis. Die sinnliche Anschauung ist Kriterium seiner Wahrheit, oder die Wahrheit des Gedankens ist die Wahrheit der Sinnlichkeit.“ (Reitemeyer 1988: S. 76) Ausgehend von diesen Betrachtungen kann daher behauptet werden, dass die Hegelsche Philosophie denselben Irrtum begeht, dem die alte und neuzeitliche Philosophie verfallen ist, nämlich den der Sinn- und Wirklichkeitsfeindlichkeit; sie macht, anders gesagt, den Fehler eines unvermittelten Bruches mit der konkreten, sinnlichen

Anschauung, mit der Sinnlichkeit (der „Nichtphilosophie“), die die notwendige Voraussetzung ausmacht, um eine Verbindung zur Natur herzustellen.

Der *Wissenschaft der Logik* liegt, wie erwähnt wurde, die *Phänomenologie des Geistes* zu Grunde, darum ist ihr Anfang ein neuer Anfang, der vorher schon begonnen wurde. Es soll nun darum gehen, ob jener fundamentale Fehler, nämlich der Bruch mit der Sinnlichkeit oder der sinnlichen Anschauung, der sich in der *Logik* gezeigt hat, auch in der *Phänomenologie* aufgewiesen werden kann. Steht das Sein der *Phänomenologie*, so wie das Sein der *Logik*, im direkten Widerspruch mit dem realen Sein? Mit anderen Worten: Hat Hegel in der *Phänomenologie* die Idee (den Gedanken) aus dem Anderssein des Denkens (dem sinnlichen Sein) oder aus der Idee selbst erzeugt? Hegel geht, wie gezeigt, nicht vom Sein, von der Natur als einer konkreten, selbstständigen Andersheit aus, sondern nur vom Gedanken des Andersseins des Denkens, d. h. vom Gegensatz von Geist und Natur. Die Natur „ist für sich“, schreibt Hegel, „das Andere des Geistes, und der Geist ist als Natur selbst unendlich“. Die Totalität der Natur ist für ihn „der als Andre seiner selbst sich darstellende Geist.“ (Hegel 1982: S. 196) Feuerbach interpretiert hier das Anderssein des Denkens bzw. die Natur nicht als eine Konkretion des Geistes, nicht spekulativ, d. h. nicht in dem Sinne, dass das Denken sich selbst als Anderssein entfaltet. Er fasst vielmehr das Anderssein des Denkens nicht bloß als ein gedachtes Anderes, sondern als ein Anderes (i. e. Natur), das mittels der Sinnlichkeit wahrgenommen werden kann. Damit will Feuerbach nicht nur den spekulativen Naturbegriff, sondern auch die Dialektik der sinnlichen Gewissheit bei Hegel widerlegen. Seiner Ansicht nach hat Hegel die Sinnlichkeit nicht richtig interpretiert, denn seine *Phänomenologie*, deren erstes Kapitel die sinnliche Gewissheit zum Inhalt hat, zeigt nur die Entfaltungsstufen des Bewusstseins, in denen dem Absoluten das sinnliche Sein (das Andere) hier und jetzt nicht als das wahre, reale Sein gilt, weil es sich ihm als ein vorübergehendes, unmittelbares Sein erweist. Hegel beginnt seine Argumentation folgendermaßen: Das Hier ist z. B. ein Baum, aber es kann auch ein Haus, ein Stein usw. sein. Gleiches gilt für das Jetzt: Das Jetzt ist z. B. Nacht, aber es dauert nicht lange, und es wird Tag. Damit ist die Wahrheit sowohl des Hier als auch des Jetzt bzw. die des sinnlichen Bewusstseins verschwunden, denn das Hier ist der Position Hegels zufolge „bleibend im Verschwinden des Hauses, Baumes und so fort, und gleichgültig Haus, Baum zu seyn“ (PhG: S. 65), und das Jetzt zeigt sich also

als ein allgemeines Jetzt, als ein einfaches (negatives) Vieles. Das unmittelbare „Dieses“ (das einfache Sein) zeigt sich nach Hegel als ein Allgemeines, welches sich in der Sinnlichkeit (der sinnlichen Gewissheit) findet, aber es kann hier gar nicht ausgesprochen werden. Hegel drückt dies so aus: Da „das Allgemeine das Wahre der sinnlichen Gewißheit ist, und die Sprache nur dieses Wahre ausdrückt, so ist es gar nicht möglich, daß wir ein sinnliches Seyn, das wir meynen, je sagen können.“ (PhG: S. 65) An dieser Stelle könnte man nun fragen: Bedeutet diese Hegelsche Argumentation tatsächlich eine dialektische Widerlegung der Realität der sinnlichen Gewissheit? Oder anders gefragt: Gilt der Umstand, dass das Sein, das Einzelne, sich nicht aussprechen lässt, Hegel als ein Beweis der „Irrealität“ und Nichtigkeit des Seienden und Einzelnen und der Realität des Allgemeinen? Aber hat er das Allgemeine dadurch schon als das Reale bewiesen? Demgemäß polemisiert Feuerbach gegen Hegel: „Mein Bruder heißt Johann Adolf; aber außer ihm sind und heißen noch unzählige andere auch Johann Adolf. Aber folgt daraus, daß mein Johann keine Realität ist, folgt daraus, daß die Johannheit eine Wahrheit ist?“ (KHPH: S. 43) Wie Feuerbach darlegt, beweist dies vielmehr nur den Mangel der Sprache an Namen für jedes Einzelne, nicht aber die Irrealität, die Nichtigkeit des Einzelnen und die Unwahrheit des Sinnlichen. Hegel spricht über ein allgemeines Hier, ein allgemeines Jetzt, aber warum nicht, fragt Feuerbach, über ein „Hierseiendes“ oder ein „Jetztseiendes“? Man könnte, so Feuerbach, im Gegensatz zu Hegel sagen: Heute ist Jetzt, aber Morgen wird wieder Jetzt sein, und es ist ganz dasselbe Jetzt, wie das Gestrige. Ebenso kann man auch behaupten: Hier ist ein Baum, ein Haus usw., aber das Hier bleibt auch wieder als Hier. Das sinnliche Sein, das „Dieses“ vergeht, aber es kommt an seiner Stelle wieder ein anderes Sein, das gleichfalls ein „Dieses“ ist. Die Natur negiert beständig das sinnliche, einzelne Sein, aber zugleich widerlegt sie diese Negation, indem sie ein anderes Seiendes oder Einzelnes an seiner Stelle erschafft. So ist dem sinnlichen Bewusstsein, entgegen Hegel, das sinnliche Sein als unwandelbar, bleibend garantiert.

Diese Überlegungen erlauben nun die Bemerkung, dass derselbe Zwiespalt, der sich am Anfang der *Logik* findet, auch sehr deutlich in der *Phänomenologie* erscheint. Dies betrifft insbesondere den Widerspruch zwischen dem Sein, wie es hier Gegenstand des Denkens ist, und dem Sein, wie es Gegenstand der sinnlichen Gewissheit ist. Das reale Hier, auf dem Feuerbach insistiert, erweist sich, wie das phäno-

menologische Hier (bei Hegel), als ein Allgemeines, weil es *de facto* seinem Wesen nach schon ein Allgemeines ist. Aber dieses reale Hier unterscheidet sich von dem abstrakten, weil es ein begrenztes Hier ist. Hegel sagt hingegen: „Das Hier ist zum Beispiel der Baum. Ich wende mich um, so ist diese Wahrheit verschwunden, und hat sich in die entgegengesetzte verkehrt: Das Hier ist nicht ein Baum, sondern vielmehr ein Haus.“ (PhG: S. 65) Feuerbach zeigt, dass diese Dialektik Hegels im wirklichen Leben nicht gilt; sie besteht nur in seiner *Phänomenologie*, denn in der Realität erweist sich das Hier dem Menschen auch „hinter seinem Rücken“ noch als eine reale Existenz. Der erwähnte Baum existiert in Wahrheit „hinter seinen Rücken“ bzw. er begrenzt den Platz, den er bereits einnimmt. „Dieser bestimmte Baum da jetzt und hier“, so schreibt Braun, „hat für Feuerbach Realität. Er meint das der sinnlichen Gewißheit gegebene Einzelne, aber nicht das, was an demselben in Gedanken festgestellt und in Worten, mit Namen belegt werden kann als Allgemeines: Der Baum, das Haus.“ (Braun 1971: S. 79 f.) Hegel widerlegt nicht das reale Hier, wie es Gegenstand der sinnlichen Gewissheit ist, sondern vielmehr lediglich das logische Hier, das logische Jetzt, wie es Gegenstand des reinen Denkens ist. Er denkt also nicht an die sinnliche Gewissheit, da diese für ihn nur einen Gegenstand des Selbstbewusstseins, des Gedankens ausmacht. So beginnt die *Phänomenologie*, genauso wie die *Logik*, nicht mit dem Anderssein des Denkens (d. h. der Natur, dem sinnlichen Sein), sondern mit einer unmittelbaren Voraussetzung ihrer selbst (i. e. dem Gedanken); folglich mit einem Widerspruch zu ihrem eigenen Anfang bzw. zur sinnlichen Gewissheit. Von diesem Gesichtspunkt aus ist die *Phänomenologie*, kurz gesagt, nichts anderes als die „phänomenologische“ Logik. Abgesehen von den verschiedenen Aspekten der *Phänomenologie* und der *Logik* hat Hegel seine Philosophie mit der Voraussetzung der Idee des Absoluten (oder des absoluten Geistes) begonnen, die ihm überhaupt nicht nur als eine, sondern als die absolute Wahrheit selbst gilt.

Literatur

- Braun, Hans-Jürg (1971): *Ludwig Feuerbachs Lehre vom Menschen*, Stuttgart-Bad Cannstatt.
- Feuerbach, Ludwig: (1970): *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie* (= KHPH), in: *Gesammelte Werke*, Bd. 9, Berlin.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1999): *Phänomenologie des Geistes* (= PhG), Hamburg.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1999): *Wissenschaft der Logik* (= WL) Hamburg.

Rawidowicz, Simon (1964): *Ludwig Feuerbachs Philosophie – Ursprung und Schicksal*, Berlin.

Reitemeyer, Ursula (1988): *Philosophie der Leiblichkeit. Ludwig Feuerbachs Entwurf einer Philosophie der Zukunft*, Frankfurt a.M.

Eduardo Luft

Holismus und deflationäre Ontologie

I. Relationale Ontologie und Holismus

Ausgangspunkt der platonischen Philosophie und ihrer Erben ist die radikale Behauptung, dass jede Bestimmung im Denken oder Sein eine Beziehung voraussetzt. Kein Wesen im Weltall kann in völliger Isolierung von anderen Wesen bestimmt werden, so wie es auch kein Weltall geben kann, das nur aus einem Wesen und weiter nichts besteht. Jeder abstrahierende Akt des Intellekts stößt also auf eine unüberwindliche Grenze: Die Handlung der Trennung eines jeden Wesens von dem Komplex, in den es eingefügt ist (selbst wenn sie nur auf der Ebene des Begriffs erfolgt), ja jeder Versuch, dieses aus seinem Umfeld herauszulösen, stößt am Ende auf die Unmöglichkeit seiner reinen Thematisierung in sich. Es gibt kein *Ansichsein* ohne die Mitgegenwart des *Fürandereseins* – dies ist das Hauptaxiom einer relationalen Ontologie. Wer das Gegenteil behauptet, vergisst, dass die mutmaßliche Behauptung einer Wesenheit in Isolierung einen ganzen Sinnkomplex voraussetzt, der implizit, wenn auch nicht thematisiert, als semantische Stütze der Behauptung dieser Wesenheit selbst und ihrer Eigenschaften vorhanden ist. Nehmen wir einmal an, dass jemand an einem bestimmten Morgen zur Tafel geht und das Zeichen ‚p‘ kritzelt. Was ist das? Was wurde auf die Tafel gekritzelt? Der Buchstabe *p*, wird ein Anderer sagen und dabei das grammatikalische Zeichen so exakt verstehen, wie er es als Teil der ursprünglichen, die Buchstaben des Alphabets und die Regeln seiner vernünftigen Produktion enthaltenden Ganzheit auszulegen vermocht hat. Ein Dritter wird sagen: nein, ‚p‘ ist das logische Symbol, das eine Variable in einer formalisierten Sprache vertritt (Aussagenkalkül). Was behauptet wird, verstehen diejenigen, welche die formalisierungseigentümlichen Techniken und ihre spezifischen Regeln beherrschen und damit fähig sind, das Zeichen in die Ganzheit einzufügen, die sein Ursprung ist und ihm Sinn verleiht. Ein Vierter wird schließlich noch darauf bestehen, dass das, was wir auf der Tafel sehen, eine Agglomeration chemischer Elemente ist, und wieder wird der auf der Tafel enthaltene Sinn entsprechend der Fähigkeit der Hörer aufkeimen, ihn in seinem ursprünglichen Umfeld zu

thematisieren, als einige unter anderen Elementen eines chemischen Systems mit seiner spezifischen Organisationsweise. Hervorzuheben ist jedoch, dass wir es hier nicht nur mit einer Behauptung über die Organisationsweise der Sprache und folglich über die Form, in der wir die Welt auslegen, zu tun haben (unter Voraussetzung unseres Konsenses bezüglich der Tatsache, dass es kein Denken ohne Sprache gibt oder, stärker formuliert, dass Denken Sprache *ist*): Es handelt sich vielmehr um den Organisationsmodus von allem Seienden. So ist die Sprache, so ist das Sein, so ist, um Schopenhauer zu zitieren, das Wesen der Welt.

Dem Gesagten lässt sich entnehmen, dass die Verteidigung einer relationalen Ontologie die eine oder andere Form des Holismus voraussetzt. Es könnte auch nicht anders sein: Wenn es kein *Ansichsein* ohne die Mitgegenwart eines *Fürandereseins* gibt, kann es diese Zweiheit auch nicht ohne die Voraussetzung eines sich selbst bestimmenden Beziehungsgeflechts (eines *Fürsichseins*) geben. Das Gegenteil zu denken würde bedeuten, das Unvorstellbare zu denken: Denn wenn die Bestimmung eines jeden Ereignisses in der Welt die Beziehung zwischen diesem Ereignis und einem anderem voraussetzt und diese Beziehungsreihe sich im Unendlichen verliert, ist in der Tat keine Bestimmung möglich. Eine lineare Kette von Bestimmungen vermag nicht zu erklären, was in der Welt aus der Sicht einer relationalen Ontologie erfolgt. *Ansichsein*, *Füranderesein* und *Fürsichsein*: dies ist die unumgehbare Trias im Zentrum der dialektischen Philosophie von Platon bis Hegel und über diesen hinaus.

Wir müssen uns die platonische Formenlehre vergegenwärtigen. Sie ist Platons Antwort auf das Rätsel der gegenwärtigen Ordnung in einer Welt, die, sich selbst überlassen, die Tendenz aufweist, sich in einer chaotischen Vielfalt zu verlieren und sich bis zum Unbestimmten hin aufzulösen. Die Formen sind der den vielfältigen Phänomenen zugrundeliegende gemeinsame Standard, das Modell, das diese zerstreute Pluralität wieder vereinigen und dem Chaos in eben dem Maß, in dem die Phänomene am Wesen der Welt teilhaben, eine Ordnung aufzwingen kann. Gerade hier stellt sich folgendes Problem: Wenn die Formen so wie die Phänomene sich ebenfalls in einer unendlichen Pluralität von Beziehungen verlieren würden – ohne welche, wie wir gesehen haben, keine Bestimmung möglich ist –, wäre der intelligible Bereich in Wahrheit der Spiegel der Sinnenwelt in all dem, was diese an Unordnung und Chaos an sich hat, und könnte seine ursprüngliche Funktion nicht erfüllen, die darin bestünde, die den sinnenweltlichen Er-

scheinungen innewohnende Tendenz zur Zerstreuung zu überwinden. Dies impliziert die Idee, dass die Theorie der Formen die Abwehr der Präsenz jeglicher Unendlichkeit im Bereich des Intelligiblen, zumindest der aktuellen Unendlichkeit, voraussetzt. Die platonische Antwort auf dieses mutmaßliche Rätsel der Präsenz der Vielfalt im intelligiblen Bereich kann nur der Holismus sein.

Die jeder Form eigene Bestimmung entspringt der Beziehung, die diese Form zu(r) anderen Form(en) unterhält. Es ist nicht sinnvoll, sie isoliert zu thematisieren, ebensowenig, sie als Instanz eines sich ins Unendliche ausdehnenden Beziehungsgeflechts vorzustellen, in dem jede Form von einer neuen abhängt usf. Vielmehr muss jede Form in einer selbstbestimmten Ganzheit ruhen, die wie ein gegebener Formenkomplex vorgestellt wird. So wie es keine Bestimmung ohne Beziehung gibt, gibt es auch keine Beziehung ohne die Mitgegenwart eines selbstbestimmten Beziehungsgeflechts: Es gibt keine Teile ohne Beziehungen und es gibt keine Beziehungen ohne das Ganze. Es gibt eigentlich keine Formen neben anderen Formen, sondern Formen, die Instanz einer Formenverflechtung sind, eines Bestimmungskomplexes, der insgesamt selbst als neue Form verstanden wird. Wenn diese neue Form sich in einer Abhängigkeitsbeziehung gegenüber anderen, ihr äußerlichen Formen befindet, müssen beide durch einen neuen Komplex vermittelt werden, bis am Ende alle Formen als Instanzen eines einzigen selbstbestimmten Komplexes, der Welt der Formen, organisiert sind. So vermeiden wir ein lineares Verständnis des Bestimmungsprozesses, dessen Ergebnis das vorher genannte Dilemma wäre. Der Holismus bringt die Vorstellung mit sich, dass das Wesen der Welt durch zirkuläre Strukturen, durch Selbstbestimmung zu konstituieren ist.

II. Die inflationäre Natur der Ontologie platonischen Typs: von den Ursprüngen zum deutschen Idealismus

Selbst wenn die Anzahl der Formen, welche den Bereich des Intelligiblen ausfüllen, nicht unendlich ist, welches ist dann ihre genaue Anzahl? Platon gibt uns keine präzise Antwort auf diese Frage, was Zweifel daran aufkommen lässt, ob er wirklich fähig war, das Problem des *regressus in infinitum* in seiner Ontologie zu umgehen. Es gibt keine klare Bildungsregel, die zu erklären erlaubt, warum die intelligible Welt sich aus diesem oder jenem Gesamtformenkomplex zusammensetzt.

So bleibt also der Zweifel: Die *raison d'être* der Einführung der Vorstellung von ‚Form‘ ist gerade, wie wir gesehen haben, die Einführung der Grenze und somit des Maßes und der Ordnung in einer Welt, die andernfalls eine innere Tendenz zum Unbegrenzten aufweisen würde; aber was wir jetzt sehen, angesichts des Fehlens dieser Bildungsregel, ist gerade das Risiko einer unstatthaften und möglicherweise endlosen Ausdehnung der dem intelligiblen Bereich eigentümlichen inneren Bestimmungen. Wenn es keine klare Bildungsregel gibt, welche die Struktur der intelligiblen Welt erklären kann, bleiben wir weiterhin abhängig von regressiven Verfahren (Methoden, die vom Bedingten zum Bedingenden reichen, von den zu erklärenden Erscheinungen zur mutmaßlichen Form, die ihr als Fundament zugrundeliegt): Bei jeder neuen Gruppe von in der Sinnenwelt entdeckten und mit einem gemeinsamen Organisationsstandard versehenen Ereignissen oder Wesenheiten müssen wir das Vorliegen einer neuen Form postulieren, welche diese der Vielfalt der Erscheinungen zugrundeliegende Einheit zu erklären vermag. Platon selbst war sich dieser Schwierigkeit vollkommen bewusst, da er den Gegenstand explizit im *Parmenides* thematisiert (130 b-d). Parmenides fragt Sokrates ironisch, ob es eine Form gebe, die jeder Gruppe von Erscheinungen in der Sinnenwelt entspricht: Gibt es eine Form für unbedeutende Erscheinungen, gibt es beispielsweise eine Form des Schlammes, so wie es eine Form des Menschen oder des Pferdes geben muss? Wenn jeder neuen Gruppe von Erscheinungen mit derselben zugrundeliegenden Organisation eine noch nicht offenbarte Form entsprechen muss, und unter der Voraussetzung, dass das Verfahren der Aufzählung neuer zu erklärender Erscheinungen ein Unterfangen ohne absehbares Ende ist, gewährleistet nichts, dass es tatsächlich eine begrenzte Anzahl von Formen gibt. Die Tendenz zum Unbegrenzten wird von der sinnlichen zur intelligiblen Welt transponiert und macht letztere zu einer bloßen Widerspiegelung der chaotischen Vielfalt, die sie gerade überwinden sollte. In der Übernahme dieser Argumentation scheint die platonische Theorie in eine maßlose Inflation des intelligiblen Bereichs zu münden.

Die inflationäre Tendenz der Formenlehre wird ebenfalls in einem anderen berühmten, später von Aristoteles wieder aufgegriffenen Einwand im *Parmenides* diagnostiziert. Die Theorie der *Methexis* fordert, dass die Erscheinungen der sinnlichen Welt etwas mit den Formen gemeinsam haben. So wie jedoch der Rekurs auf die Form in der Lage sein muss, die der Vielfalt der Erscheinungen in der Sinnenwelt zugrundeliegende Einheit zu erklären, wäre auch nur der Appell an eine

neue Form in der Lage, die Einheit zu erklären, die dem Gegensatz zwischen einer gegebenen Form und der an ihr teilhabenden Wesenheit der Sinnenwelt zugrunde liegt, was einen neuen Gegensatz und die Notwendigkeit der Postulierung einer neuen Form und so weiter *ad infinitum* erzeugen würde (*Parmenides*: 132e-133a). Die Wurzel dieser Schwierigkeit ist nicht das Fehlen einer klaren Bildungsregel, die den *regressus in infinitum* im Bereich des Intelligiblen vermeiden kann. Das Problem scheint jetzt genau umgekehrt zu liegen: Wenn diese Vermeidung möglich ist, so bleibt noch die Frage nach der Beziehung zwischen dem Intelligiblen und dem Sinnlichen. Der in der Formenlehre implizite Dualismus steht jetzt auf dem Spiel. Hier ist nicht zu untersuchen, ob die Einwände tatsächlich das platonische Projekt treffen. Man muss sich nur vor Augen halten, dass die mögliche inflationäre Tendenz seiner Ontologie schon von Platon selbst als relevantes Problem erkannt worden war.

Es ist also ersichtlich, dass der Rekurs auf eine Bildungsregel, die erklären kann, warum der intelligible Bereich diese und nicht eine andere Struktur hat, nicht notwendig in die inflationäre Natur der Ontologie platonischen Typs eingreift. Dies hängt davon ab, wie wir uns die Bildungsregel denken – wie im Ausgang des Übergangs von Kant zu Fichte deutlich wird. Kant hatte vom Platonismus nicht nur die Postulierung eines Schemas von für die Ordnung des sinnlichen Bereichs verantwortlichen Strukturen *a priori* (reine Formen der Anschauung, Kategorien und Ideen) geerbt, sondern auch das Fehlen eines Prinzips, das das Vorliegen dieser Strukturen, die Einschränkung ihrer Anzahl usf. erklären könnte. Vor allem Reinhold hatte das Fehlen eines klaren Fundaments für die Transzendentalphilosophie diagnostiziert, das sie von nicht geklärten Voraussetzungen befreien könnte. Das Fehlen eines Prinzips, das ein streng progressives Verfahren, d. h. die Bildung *a priori* des Systems der reinen Vernunft verankern könnte, und der Gebrauch der regressiven und indirekten Form der transzendentalen Argumentation in Schlüsselkontexten der *Kritik der reinen Vernunft*¹ scheinen die Philosophie zur Abhängigkeit von unhinter-

¹ Obwohl Kant auf dem Gegenteil besteht, nämlich auf der These, dass er in der *Kritik der reinen Vernunft*, anders als in den *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik*, nach der synthetisch-progressiven Methode und nicht nach der analytisch-regressiven Methode verfahren sei (vgl. *Prol.*, Vorrede: S. 11). Vgl. beispielsweise die zu Beginn der transzendentalen Erörterung des Raumbegriffs entfaltete Argumentation. Versucht wird der Beweis des Raums als reine Form der Anschauung unter der vorgängigen Voraussetzung, dass die Geometrie

fragten Voraussetzungen einzelner Wissenschaften zu verurteilen. Hier zeigt sich ein Problem, das dem in der Formenlehre schon festgestellten analog ist: Der intelligible oder, in diesem Fall, transzendentale Bereich erweist sich von ihm äußerlichen Elementen abhängig. Die Antwort von Reinhold, die von Fichte aufgenommen wurde, besteht in der Forderung einer strikt apriorischen Ableitung der der Subjektivität innewohnenden transzendentalen Elemente, ausgehend von einem vorausgesetzten Ordnungsprinzip. Im Falle Fichtes werden die „von dem Gefühle der Notwendigkeit begleiteten Vorstellungen“ (FW, Bd. 1: S. 423) vom Prinzip des Selbstbewusstseins abgeleitet.² Die transzendentalen Strukturen werden notwendig im Prozess der Selbstbestimmung des Ichs in der Richtung des vollen Selbstbewusstseins als eines freien Subjekts erzeugt.

Der nachkantische Platonismus gewinnt ein eigenes Profil mit drei starken Innovationen: (1) ausgegangen wird von der Unterstellung eines Ordnungsprinzips, das in der Lage ist, den *regressus in infinitum* im intelligiblen oder transzendentalen Bereich zu vermeiden; (2) der transzendentale Bereich ist dynamischer, prozesshafter Natur;³ (3) der Prozess der Erzeugung transzendentaler Strukturen wird mit stark teleo-

synthetische Sätze a priori enthält. Nach Kant ist die Geometrie eine Wissenschaft, „welche die Eigenschaften des Raumes synthetisch und doch a priori bestimmt“ (KrV: B 40); es fragt sich dann, „was die Vorstellung des Raumes denn sein [muss], damit eine solche Erkenntnis von ihm möglich sei“ (B 40). Der Schluss lautet: Der Raum „muß ursprünglich Anschauung sein; [...]. Aber diese Anschauung muss a priori, d. i. vor aller Wahrnehmung eines Gegenstandes, in uns angetroffen werden“ (B 40-41). Das Argument ist notorisch regressiv: Ausgegangen wird von einem gegebenen Wissen und fortgeschritten wird in Richtung seiner Möglichkeitsbedingungen (das progressive Verfahren würden den umgekehrten Weg einschlagen und vom Bedingenden zum Bedingten fortschreiten).

² Fichte spricht von einer „genetischen Ableitung“ der Elemente des Bewusstseins (FW, Bd. 1: S. 32).

³ Man muss jedoch darauf hinweisen, dass selbst unter Hervorhebung der prozesshaften Natur der Ontologie die deutschen Idealisten nicht so weit von Platon entfernt sind, wie man annehmen könnte. Der griechische Philosoph erkannte in der Bewegung, die fähig sei, sich selbst zu bewegen, das Prinzip (*arche*) jeglicher Bewegung im (sinnlichen) Weltall (vgl. *Nomoi* 895b). Gadamer zufolge sieht Platon „das Wesen der Physis in der Psyche, d. h. in dem Prinzip der Selbstbewegung, das das Lebendige auszeichnet“ (GW, Bd.7: S. 423). Die Innovation der deutschen Idealisten besteht darin, die prozesshafte Natur auf den Bereich des Intelligiblen bzw. Transzendentalen selbst zu übertragen.

logischen Merkmalen ausgestattet. Schelling und Hegel transformieren Fichtes subjektiven Idealismus in einen objektiven Idealismus: Der Prozess der Selbstbestimmung der Subjektivität in Richtung des vollen Selbstbewusstseins wandelt sich im Prozess der Selbstbestimmung der absoluten Vernunft zu seiner vollen Selbsterkenntnis. Die Forderung selbst, dass das Viele auf das Eine reduziert wird, d. h. die Forderung, dass eine mutmaßlich unterbestimmte Vielfalt der Erscheinungen im Licht eines vorausgesetzten Ordnungsprinzips – der absoluten Identität bei Schelling, des Begriffs bei Hegel – als bestimmte Vielfalt neu interpretiert werde, bringt jedoch eine notorische Inflation des transzendentalen Bereichs mit sich, wie bei einem flüchtigen Vergleich zwischen der *Kritik der reinen Vernunft* mit der *Wissenschaft der Logik*, der mageren Kategorientafel Kants und der ausgreifenden Komplexität der Kategorien in Hegels Werk in die Augen springt.

Thema der Hegelschen *Logik* ist das Wesen der Welt: Die Prüfung des Begriffs in seinem Selbstbestimmungsprozess a priori muss die Aufklärung der unzähligen Vielfalt der Erscheinungen der ‚empirischen Welt‘ ermöglichen, d. h. die Aufklärung des Bereichs der Realphilosophie, verstanden als Manifestation des Begriffs. Das Viele muss das Eine widerspiegeln. Je mehr Deutlichkeit von dieser Widerspiegelung verlangt wird, desto mehr wird der transzendente Bereich inflationär. Am Ende gelangen wir zu einer unvermeidlichen Schlussfolgerung: Es wird immer ein Rest bleiben. Das Viele wird unzählbar bleiben. Der Versuch, unsere Kenntnis der Welt *a priori* zu erschöpfen, endet nicht nur als Geisel einer weitreichenden Inflation des intelligiblen oder transzendentalen Bereichs; vielmehr und ironischerweise ist gerade dort, wo der *regressus in infinitum* aufgehalten werden soll, der Rekurs auf eine dualistische Position unvermeidlich – im Fall Hegels der Appell an zwei Anfänge im System der Philosophie,⁴ der so gut von Schelling kritisiert worden ist (SW, Bd. 5: S. 562) und den Gegensatz von *Logik* und Realphilosophie einleitet. Und wir stehen paradoxerweise wieder vor den Rätseln eines jeden Dualismus, die bereits in Platons *Parmenides* benannt worden waren, und leiten eine neue inflationäre Bewegung ein: Denn welche logisch-ontologische Struktur erklärt die Dualität von Logik und Realphilosophie?

⁴ Zur Erklärung des strukturellen Defizits des Hegelschen Systems, das sich gerade aus diesem Dilemma ergibt, vgl. E. Luft 2001: S. 196 ff.

III. Über die Deflation der Ontologie

Der Platonismus hat in der langen Tradition der abendländischen Philosophie seine Karriere gemacht, indem er alle Karten auf die Reduktion des Vielen auf das Eine gesetzt hat. Wir gehen sogar so weit, die Denkhandlung in folgender einfachen Formel zu definieren: „Denken [...] ist: Vorstellungen in einem Bewusstsein vereinigen“ (Kant, *Prolog*: § 22). Wir können nun die unverzichtbaren Elemente zur Vorbereitung eines neuen möglichen Wegs oder, zumindest, eine ungefähre Vorstellung der möglichen Alternativen zu einer relationalen Ontologie im Zentrum der platonischen Philosophie selbst finden. Wir gehen dabei von Platons *Philebos* aus. In diesem Dialog nimmt nicht das isolierte Eine die Position des Prinzips des philosophischen Systems ein, sondern die Dialektik des Einen und des Vielen: „[...] aus Einem und Vielem sei alles, wovon jedesmal gesagt wird, daß es ist, und habe die Grenze und das Unbegrenzte [*peras de kai apeirian*] in sich verbunden“ (*Philebos*: 16c).⁶ Das Wesen der Welt beruht nicht in einer Logik der Reduktion alles Vielfältigen auf die Instanz eines vorausgesetzten Ordnungsprinzips: Es ist die im Innersten des Seins existierende Spannung zwischen zwei widerstreitenden Bewegungen – einerseits dem begrenzenden Prozess, welcher der Welt Maß und Ordnung aufzwingt, andererseits dem Überschreiten der Grenzen, welches das Maß auflöst und Unordnung erzeugt. Es ist schwierig zu verstehen, wie sich diese so grundlegende – und vor allem in der so genannten ungeschriebenen Lehre, deren Mittelpunkt der Gegensatz des Einen (*hen*) und der unbegrenzten Dyade (*aoristos dyas*) ist, so entscheidende – Behauptung in Schlüsselkontexten des platonischen Spätwerks mit der klassischen Interpretation des platonischen Denkens, vor allem der Formenlehre, versöhnen lässt. Konrad Gaiser diagnostiziert sogar das Vorliegen eines unüberwindlichen Prinzipidualismus oder eines ‚Widerspruchs‘ (1998: S. 10), der jeden Versuch einer strikten Systematisierung der platonischen Philosophie untergräbt.

⁶ Ich folge der Übersetzung von Fr. Schleiermacher, mit einer kleinen Änderung: *peras* und *apeiron* werden jeweils mit *Grenze* bzw. *Unbegrenzte* übersetzt, nicht durch *Bestimmtheit* bzw. *Unbestimmtheit*. Die ersten Begriffe drücken m. E. die dynamische Weise, auf welche Platon die Beziehung zwischen dem Einen und dem Vielen behandelt, besser aus. Dies hindert mich nicht daran anzuerkennen, dass der Wahl des Terminus *Unbestimmtheit* bei der Übersetzung von *apeiron* ein wichtiger Anlass zugrundliegt, wie ich nachfolgend aufzeigen werde.

Ich möchte hier jedoch nicht eine alternative Interpretation von Platons Werk vortragen. Lassen wir dem Denken freien Lauf⁷ und erkunden wir die impliziten Möglichkeiten in den zentralen Voraussetzungen des Platonismus, wobei wir uns von der These leiten lassen, dass die *Natur der Wirklichkeit* von der Dialektik des Einen und Vielen beherrscht wird, nicht von irgendeinem Versuch, diesen *Gegensatz* (der nicht ein *Widerspruch* ist) zu bremsen und den Schwerpunkt nur auf ersten Terminus zu legen. Spannung ist Dynamik, und eine gute Weise des Beginns der Untersuchung besteht darin, die zentrale Voraussetzung des von den deutschen Idealisten eingeleiteten neuen Platonismus anzunehmen: Die Wirklichkeit besteht nicht aus festen, voneinander abgehobenen Wesenheiten, sondern aus Prozessen. *Das Sein ist Ereignis*. Aber warum sollten wir das andere Postulat der deutschen Idealisten annehmen, d. h. die Teleologie des Unbedingten, die Theorie, dass die Prozesshaftigkeit des Wirklichen eine Vorstellung von Geschichte erzeugt, deren *telos* die in der Zeit einholbare (Hegel) oder ewig aufgeschobene (Fichte) Verwirklichung des Unbedingten ist? Wäre die Setzung dieses *telos* gerade nicht das Schlüsselement bei der Konstruktion dieser Philosophie, die auf die These der Reduktion des Vielen auf das Eine gegründet ist? Sehnen wir uns nicht danach, eben diese Voraussetzung aufzugeben? Liegt der Ursprung der inflationären Natur dieser Metaphysiken nicht in ihr? Schreien die vielfältigen Stimmen des gegenwärtigen Bewusstseins nicht nach ihrer Ablehnung?

Hervorzuheben ist hier, dass die Teleologie des Unbedingten auf keine Weise in der relationalen Ontologie oder in dem für das dialektische Denken charakteristischen Holismus impliziert ist. Wesen sind Ereignisse, und Ereignisse sind keine isolierten einzelnen Wesenheiten, sondern Beziehungen und deren Instanzen. Da die Beziehungen sich nicht in unendlich expandierenden Ketten verlieren können, müssen Ereignisse entweder selbstbestimmende Ganzheiten, also *Systeme* sein, oder Systeminstanzen. Ereignisse sind die dynamische Einheit einer Vielfalt; Systeme sind selbstbestimmende Ereignisse. Die Einheit

⁷ Der freie Lauf des Denkens, allein an der Forderung der Kohärenz mit sich selbst ausgerichtet, ist Spekulation, die Bedingung einer jeden rationalen kritischen Tätigkeit. Man sieht nun, wie mangelhaft, da einseitig, die vorher zitierte kantische Definition ist. Das Denken eint nicht nur gegebene Vorstellungen, sondern erforscht, ausgerichtet am Kohärenzprinzip, neue Möglichkeiten, konstituiert ungewohnte Weisen des Weltverständnisses, indem es sich immer von jeder bloßen Voraussetzung distanziert.

einer Vielfalt bezeichne ich als *Kohärenz*. In ihrem Selbstbestimmungsprozess geben die Systeme einer Vielfalt Einheit, d. h. sie erzeugen Kohärenz. Bei Platon zwingt der *Nous* dem Unbegrenzten eine Grenze auf und stattet die Welt mit Maß und Ordnung aus, indem er das Eine und das Viele versöhnt. *Nous* ist das *Kohärenzprinzip*, das als Organisationsmodus aller Systeme in ihrer Eigenschaft als Systeme vorliegt.

Bisher wurde jedoch noch nichts über den Modus gesagt, in welchem die Dialektik des Einen und Vielen im Innersten der Ereignisse arbeitet. Die dynamische Einheit der Vielfalt kann zwischen diesen beiden Extremen zustandekommen: der maximalen Vorherrschaft der Einheit über die Vielfalt oder der maximalen Vorherrschaft der Vielfalt über die Einheit. Der dialektische Prozess ereignet sich also als Bewegung in Richtung auf die Vorherrschaft des Einen über das Viele bzw. umgekehrt. Im ersten Fall haben wir einen Prozess, den ich *Vereinheitlichung* nenne; im zweiten die *Diversifizierung*. Da Einheit Bestimmung bedeutet, zeigt sich der maximale Bestimmungsgrad in der extremen Version des Vereinheitlichungsprozesses; im umgekehrten Fall erfolgt das Minimum an Bestimmung in einem System. Wir können somit Schleiermachers Absicht verstehen, das platonische *apeiron* mit *Unbestimmtheit* wiederzugeben. Die dem *apeiron* (dem Vielen) eigentümliche Tendenz zum Unbegrenzten, die unkontrollierte Bewegung in Richtung einer stärkeren Diversifizierung führt zur Maßlosigkeit und erzeugt Unordnung, Verlust an Bestimmung.⁸

Jetzt verfügen wir über das Begriffsraster, das uns die Konturen einer möglichen deflationären relationalen Ontologie zu erkennen erlaubt.

⁸ Nachfolgend werde ich nicht den Terminus ‚Unbestimmtheit‘, sondern den Terminus ‚Unterbestimmtheit‘ verwenden, um den extremen Fall der Vorherrschaft des Vielen über das Eine in einem System anzugeben. Ich unterscheide strikt zwischen Unterbestimmtheit und Unbestimmtheit: Während Unterbestimmtheit die Eigenschaft eines begrenzten Möglichkeitsfelds (oder einer seiner Instanzen) ist, ist Unbestimmtheit die Eigenschaft eines unbegrenzten Möglichkeitsfelds (oder einer seiner Instanzen). Im Ausgang von dieser Begriffs-differenzierung können wir präzise zwischen Kontingenz und Zufall unterscheiden: Erstere ist die Eigenschaft eines durch eine gegebene Manifestation des Kohärenzprinzips unterbestimmten Ereignisses, Letztere die Eigenschaft eines rein und schlicht unbestimmten Ereignisses. Aber ein unbegrenztes Möglichkeitsfeld ist kein Feld, und alle dem Universum innewohnenden Möglichkeiten setzen ein System voraus, das sie setzt, *wobei es im Weltall weder Unbestimmtheit noch Zufall gibt, sondern Unterbestimmtheit und Kontingenz*. Aus diesem Grund werde ich mich nicht an die Schleiermachersche Terminologie halten und den Gebrauch des Begriffs ‚Unbestimmtheit‘ vermeiden.

Ich beabsichtige, sie in diesen letzten Abschnitten in ihren minimalen Merkmalen zu skizzieren,⁹ und bin mir durchaus bewusst, dass die skizzenhafte Natur nicht nur die kontingente Folge des in dieser Publikation verfügbaren Raums, sondern notwendige Folge der spekulativen und problematischen Natur ist, die jede auf ihre Extreme zielende Denkform annimmt. Ich nenne die Ganzheit aller aktuellen und möglichen Ereignisse *Universum*. Wenn es nun kein Ereignis gibt, es sei denn als System oder Instanz eines Systems, gibt es keinen Fall, in dem die Ganzheit der Ereignisse ihre Bedingung als System verliert: daher auch ihr Name – *Universum* (das dem Einen zugewandte). Es gibt jedoch *vielfältige mögliche Formen der Verwirklichung der Kohärenz des Universums mit sich selbst* oder, was auf dasselbe hinausläuft, vielfältige Gestalten des Universums,¹⁰ die mit ihrer Erhaltung als System kompatibel sind. In seinem Selbstbestimmungsprozess bewegt sich das Universum ewig auf dem Feld aller möglichen Verwirklichungen der Dialektik des Einen und des Vielen.

Nichts in der sicherlich in den ursprünglichsten Voraussetzungen der relationalen Ontologie impliziten Forderung nach Kohärenz des Ganzen mit sich selbst erzwingt die These des Vorliegens einer Teleologie des Unbedingten im Universum. Im Gegenteil, so wie das Kohärenzprinzip nicht diese oder jene Form der Verwirklichung der Kohärenz des Ganzen mit sich selbst im Voraus bestimmt, müssen wir sagen, dass das Universum selbstbedingt, nicht unbedingt ist.¹¹ Die im

⁹ Eine erweiterte Fassung dieser Skizze ist in E. Luft (2003) zu finden.

¹⁰ Der Terminus ‚Gestalt des Universums‘ findet auf alle systemhaften Formen Anwendung, die das Universum jenseits der bloßen Form des Universums als System (die, wie wir gesehen haben, nicht geändert werden kann) übernommen hat.

¹¹ Da es sich niemals als System auflösen kann, ist das Universum absolut. Die Tradition pflegt den Terminus ‚absolut‘ als Synonym von ‚unbedingt‘ zu sehen. Der Terminus ‚unbedingt‘ wird seinerseits mit Begriffen wie ‚absolute Identität‘ (Schelling), zu Lasten der Diversität, oder der ‚absoluten Notwendigkeit‘ (Hegel), zu Lasten der Kontingenz, assoziiert. In der deflationären Ontologie sind dagegen das Eine und das Viele mitursprünglich, und dies bedeutet, dass Unterbestimmtheit und Kontingenz objektive und konstitutive Eigenschaften des Modus sind, durch den sich das Kohärenzprinzip verwirklicht. Es handelt sich um ursprüngliche Bedingungen des Prozesses der Selbstbestimmung des Universums, jedoch um Bedingungen, die durch ihre eigene absolute Tätigkeit, durch die allgemeine Geltung des Kohärenzprinzips erzeugt worden sind. In eben diesem Maße ist das Universum absolut, da es selbstbedingt, nicht unbedingt ist.

Innern des *Nous*, der objektiven Vernunft in Hegelscher Sprache, waltende Unzulänglichkeit macht die Unterbestimmtheit zu einer objektiven Eigenschaft des Universums. Da die vielfachen möglichen Gestaltungen des Universums nicht durch die Forderung nach Kohärenz des Ganzen im Voraus bestimmt sind, wird die Ontologie radikal deflationiert und es öffnet sich der Raum zu einer tatsächlichen Naturgeschichte. Gerade diese ursprüngliche Bedingung des Universums ermöglicht die Entstehung von regionalen Inkohärenzen. Im allgemeinen Werden der Welt sind diejenigen Gestalten des Universums dauerhafter, die mit dem hochgradig dynamischen, durch den Prozess der Selbstbestimmung des Universums als System geförderten Umfeld kohärent sind. Die Erhaltung der im geschichtlichen Werden kohärenten Formen und die Überwindung der inkohärenten Formen wird *natürliche Auswahl*¹² genannt. Das geschichtliche Werden des Universums ist in seiner zum Kohärentesten *relativen* Tendenz die *Evolution*. Die Naturgeschichte lässt sich also als immer neu begonnener Versuch begreifen, diese oder jene Gestalt des Universums als mit sich selbst kohärent in verschiedenen Zeitmomenten zu bestimmen, jenseits der ewigen Erhaltung des Universums als eines Systems. Die inkohärenten Gestaltungen zerfallen, die kohärenten ruhen in sich und können interne Komplexität und möglicherweise eine eigene Geschichte erzeugen. In Anlehnung an die charakteristischen Einschränkungen der natürlichen Auswahl entwickelt sich das Universum fort.

Hervorzuheben ist jedoch, dass diese Evolution nicht eine Bewegung in Richtung des Kohärentesten in irgendeinem absoluten Sinn des Begriffs ist. Vom Standpunkt des Universums als System aus kommen nämlich keine Hierarchien im Sinne von ‚mehr‘ oder ‚höherer‘ Kohärenz zustande – das Universum als System wird immer ko-

¹² Wenn die dem Universum innewohnende allgemeinste Gesetzmäßigkeit nur das Kohärenzprinzip ist, müssen wir die Tatsache akzeptieren, dass ein guter Teil der so genannten ‚Naturgesetze‘ auch Ergebnis der Naturgeschichte und nicht ihr Prinzip ist. Dies ist eine unmittelbare Folge der Deflation der Ontologie. Wir haben schon eine deutliche deflationäre Bewegung bei der Anwendung des Darwinismus auf die Biologie gesehen. Die inflationäre Ontologie, die im typologischen Denken vorliegt, das im Grunde noch in der Formenlehre verankert ist und im klassischen Werk von Linné (*Systema naturae*, 1735) befestigt ist, wurde durch den dynamischen Zugriff der Evolutionstheorie deflationiert. Und gegenwärtig stellen wir einen noch revolutionäreren Wandel im Werk des Physikers Lee Smolin fest. Smolin hat die Evolutionstheorie auf die Kosmologie angewandt und zeigt die historische Genese der Naturgesetze auf (Smolin 1997: S. 189).

härenz bleiben –, und vom Standpunkt der Gestaltungen des Universums und der weiteren Subsysteme aus wird die ‚größte‘ Kohärenz immer relativ zu einer bestimmten historischen Situation festgelegt, und die ‚Maßeinheit‘ von Kohärenz in diesem oder jenem System, d. h. das Umfeld, in dem ein bestimmtes System sich anpassen muss (intern oder extern), bleibt provisorisch und ist Änderungen unterworfen, die ein gewisses, bis zu diesem Zeitpunkt verwirklichtes Kohärenzniveau in Frage stellen können. Wir wissen beispielsweise, dass aufgrund der Dynamik des Universums die durch das Gleichgewicht zwischen der einem System innewohnenden Bestimmung und Unterbestimmtheit, durch das Gleichgewicht zwischen dem Einigen und dem Vielfältigen erworbene Flexibilität ein Vorteil ist, aber wir wissen nur aufgrund der Untersuchung einer spezifischen geschichtlichen Situation, in welchem Grad und wie diese Flexibilität erfolgen muss, um die Erhaltung eines gewissen Systems zu fördern. Auf diese Weise entfernen wir uns sehr von der vom deutschen Idealismus entwickelten Geschichtsvorstellung, vor allem von Hegel, bei dem das *telos* a priori feststeht. Im Kontext der deflationären relationalen Ontologie wird die Vorstellung des (internen, nicht externen) *telos* bewahrt, da die natürliche Evolution zu einer stärkeren Kohärenz tendiert, zur Bewahrung von Systemen, die ein besseres Gleichgewicht zwischen Vereinheitlichung und Diversifizierung erlauben. Aber dies ist nur eine Tendenz des allgemeinen Werdens, nicht ein notwendiger Prozess. Der hier angestrebte Begriff der Geschichte steht also dem darwinistischen Prozess viel näher. Wenn und solange wir eine bestimmte Umwelt berücksichtigen, wird die Wirkung der natürlichen Auswahl dazu neigen, diejenigen Individuen zu begünstigen, die *in diesem Milieu* überlebensfähiger sind: Besser überleben werden diejenigen, die dieser Umwelt gegenüber am kohärentesten sind. Eine Veränderung der Umweltbedingungen kann jedoch den vorherigen Kurs der Evolution ändern und wird möglicherweise dazu neigen, Individuen zu begünstigen, die vielleicht in geringerem Maße der vorherigen Situation angepasst sind. Das *telos* ist in Bewegung, und das Ende ist unabsehbar.

Übersetzung von Peter Naumann

Literatur

- Fichte, Johann Gottlieb: *Über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie*, in: *Fichtes Werke* (= FW), Bd. 1, Berlin 1971, S. 27-81.
- Fichte, Johann Gottlieb: *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre*, in: *Fichtes Werke*, Bd. 1, Berlin 1971, S. 417-449.
- Gadamer, Hans-Georg (1999): *Natur und Welt*, in: *Gesammelte Werke* (= GW), Bd. 7, Tübingen, S. 418-442.
- Gaiser, Konrad (1998): *Platons ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der Platonischen Schule*, 3. Aufl., Stuttgart.
- Kant, Immanuel: *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können* (= Prol), 7. Aufl., Hamburg 1993.
- Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft* (= KrV), 3. Aufl., Hamburg 1990.
- Luft, Eduardo (2001): *As sementes da dúvida. Investigação crítica dos fundamentos da filosofia hegeliana*, São Paulo.
- Luft, Eduardo (2003): *Natureza e coerência*, in: Cirne-Lima, C./Rohden, L. (Hrsg.): *Dialética e auto-organização*, São Leopoldo, S. 197-229.
- Platon: *Sämtliche Werke*, Frankfurt a. M. 1991 (*Parmenides*: Bd. 2; *Philebos*: Bd. 8; *Nomoi*: Bd. 9).
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: *Zur Geschichte der neueren Philosophie*, in: *Schellings Werke* (= SW). 3. Aufl., Bd. 5, München 1979, S. 71-270.
- Smolin, Lee (1997): *The life of the cosmos*, New York.

José Maria Arruda

Kant, Hegel und die logische Möglichkeit der Metaphysik*

Im vorliegenden Aufsatz versuche ich zu zeigen, dass Hegels System eine Antwort auf Kants Metaphysikkritik ist. Nach Hegel ist Kants Metaphysikkritik keineswegs schlüssig und vermag auch keineswegs, die Philosophie als theoretisches Unternehmen von der Suche nach unbedingten Wahrheiten abzuhalten, obwohl sie „die Grundlage und de[r] Ausgangspunkt der neueren deutschen Philosophie“ sei (HW 5: S. 59). In der Auseinandersetzung mit Kant beansprucht Hegels System nicht nur als die höchste Form von Transzendentalphilosophie aufzutreten, sondern auch als die letzte Steigerung derjenigen Art von Begriffsrealismus, der das Projekt des neuzeitlichen Rationalismus ausmachte. Wie die Rationalisten versucht Hegel, aus der Struktur des Denkens eine apriorische begriffliche Theorie der Wirklichkeit herzuleiten und sie rein immanent darzulegen. Er versucht, im Begriff des Denkens das Sein zu erkennen. Hegels spekulative Philosophie will die wahre Metaphysik sein. Was daraus resultiert, ist das Projekt des objektiven Idealismus, d. h. das Projekt einer *Synthese* von Ontologie und Transzendentalphilosophie in einer *transzendental begründeten Metaphysik*.

I. Die kategoriale Verwirrung der vorkantischen Metaphysik nach Hegel

Hegel stimmt mit Kant in der logischen Kritik überein, d. h. er denkt ebenfalls, dass die metaphysischen Denkbestimmungen mangels reflexiver Begründung inadäquat sind, um das absolut Wahre zu erfassen.

* Ein Teil dieses Aufsatzes wurde verfasst mit finanzieller Unterstützung eines DAAD-Stipendiums für einen zweimonatigen Forschungsaufenthalt am Philosophischen Institut der RWTH Aachen. Prof. Dr. Dieter Wandschneider danke ich nicht nur für die Gastfreundschaft, sondern auch für die anregenden Diskussionen.

sen. Er sieht aber dabei keinen Grund für die Reduktion der theoretischen Vernunft auf Erfahrungswissen oder für die Herabsetzung der Vernunftidee auf den Status einer bloßen Postulierung der praktischen Vernunft (HW 5: S. 13 f.). Ihm zufolge besteht der Widerspruch des Kantischen Ansatzes gerade darin, dass Kant einerseits die Vernunft als vollständig autonom bezeichnet, zumal sie das Unbedingte zum Gegenstand hat, sie andererseits aber von einem Bedingten, nämlich der Anschauung, abhängig macht. Kants Philosophie ist nach Hegels Auffassung deswegen nicht reflexiv genug und einfach widersprüchlich. Wenn die Philosophie sich selbst kritisiert, muss sie Hegel zufolge nur sich selbst zum Maßstab nehmen und nicht irgendeine unterlegene Wissensform, sei es die Mathematik oder die Naturwissenschaften, deren Begriffe, Axiome und Grundsätze erst durch die philosophische Reflexion legitimiert werden können. Hier gerät Kants Argumentation bekanntermaßen in einen Zirkel, denn Kant setzt voraus, was erst durch die transzendente Deduktion begründet werden sollte, nämlich die Möglichkeit von synthetischen Urteilen a priori. Es ist dann ein Mangel nicht nur der *Kritik der reinen Vernunft*, sondern auch der anderen Kritiken Kants, dass sie von der Gültigkeit eines Faktums (der Mathematik, der Wissenschaft, des Sittengesetzes, der ästhetischen Urteile) ausgehen und nachher versuchen, die Bedingungen der Möglichkeit ihrer Gültigkeit zu begründen. Die Grundthese der *Kritik der reinen Vernunft*, nämlich dass alle gültigen Erkenntnisse aus Begriffen und aus durch die Sinne gegebenen Anschauungen bestehen müssen, ist um so problematischer, als sie selbst das angegebene Kriterium nicht erfüllt. Von daher war Hegel der Meinung, dass das Resultat der Metaphysikkritik nicht ein bloß negatives, destruktives, nämlich die Selbstbegrenzung der Vernunft sein kann. Denn als *vernünftige* Kritik setzt sie immer einen normativen, positiven Begriff von Vernunft voraus, der als solcher rein immanent begründet werden muss. Andernfalls verliert die kritische Prozedur jede Konsistenz und Gültigkeit.

Hegel teilt Kants Auffassung, dass die Metaphysik *logische* Fehler bei der Darlegung des Absoluten begangen hat, weil sie das Absolute hauptsächlich mithilfe von Kategorien erfasst hat, die grundsätzlich dem Bereich des *Endlichen* angehören, d. h. mit Kategorien, die nicht adäquat sind, um das *Unendliche* auszudrücken. Hegel führt die ‚kategoriale Verwirrung‘ der Philosophie vor ihm im Wesentlichen auf zwei Hauptquellen zurück (HW 8: S. 91 f.). Zunächst auf den Gedanken, dass die Kategorien bloß subjektive Formen sind, d. h. dass sie

die ‚Daseinsformen des Wirklichen‘ nicht aussprechen. Dieser Fehler ist hauptsächlich derjenige Kants und des transzendentalen Idealismus und hat letztlich die Annahme der Lehre des Dings an sich und der zwei Welten zur Folge.¹ Wie schon gesagt, geht Hegels objektiver Idealismus im Gegensatz zu Kant davon aus, dass die Denkkategorien *ontologische Valenz* haben, d. h. „dass die Gedanken nicht bloß unsere Gedanken, sondern zugleich das *Ansich* der Dinge und des Gegenständlichen überhaupt sind“ (HW 8: S. 116). Dies ist nach Hegel die wahre *Objektivität* des Denkens.

Die zweite Quelle der Fehler ist das, was wir oben als *logischen* Fehler bezeichnet haben und das zum ersten Mal von Kant gegen die Metaphysik herausgearbeitet wurde, nämlich die Anwendung von unangemessenen, endlichen, bedingten Bestimmungen, um das Absolute, das Unbedingte, das Unendliche zu bestimmen. Obwohl Hegel nicht mit den epistemologischen und ontologischen Konsequenzen des subjektiven Idealismus Kants, nämlich mit der Subjektivierung der Kategorien und mit dem Postulat einer unerkennbaren Wirklichkeit, einverstanden ist, hat die kritische Philosophie ihm zufolge immerhin eine grundlegende Aufgabe erfüllt, indem sie auf die Unangemessenheit der Kategorien und des Prozesses der Prädikation in der traditionellen Metaphysik aufmerksam gemacht hat. Im Sinne von Kant ist auch Hegel der Ansicht, dass die Unzulänglichkeit der vormaligen Metaphysik auf einem nicht zulässigen Gebrauch der Denkkategorien beruht. Die von der vorkantischen Metaphysik verwendeten Prädikate sind nicht adäquat, um das absolute Subjekt, nämlich den *Begriff* auszudrücken. In ihr bleibt deswegen immer eine Diskrepanz bzw. eine Differenz zwischen Subjekt und Prädikat bestehen. Das wird nach Hegel vor allem in den Aporien sichtbar, in die das ‚unkritische Denken‘ gerät, wenn sie die ‚absolute Wahrheit‘ in der Form des *Urteils* und nicht in der Form des *Begriffs* konzipiert. Anders als Kant verbindet Hegel die Einsicht in die Mängel der rationalistischen Metaphysik nicht mit der Konsequenz, dass gar kein rationaler Diskurs über ihre ‚Gegenstände‘ möglich sei. Selbst wenn die Form, in der die vorkantische Metaphysik die Bestimmungen der absoluten Idee (Gott), der Natur (Welt) und des Geistes (Seele) aufgefasst hat, mangelhaft ist, bedeutet dies für Hegel keine Unmöglichkeit der Meta-

¹ Zu Hegels Kritik an Kants transzendentalem Idealismus und besonders an der Lehre vom Ding an sich vgl. HW 8: S. 120; 254 f.; HW 5: S. 26, 41, 60, 129 f., HW 6: S. 135 f., 307, 449f; dazu auch Puntel 1983.

physik an sich selbst, sondern in Wahrheit nur, dass die Metaphysik eben falsche Kategorien gebraucht hat (HW 5: S. 40 f.). Nach Hegel beruhen die Fehler der traditionellen Metaphysik nicht auf dem Umstand, dass sie den Bereich der möglichen Erfahrung verlässt und hierdurch die vermeintlichen ‚Grenzen‘ der menschlichen Erkenntnis überschreitet: Der Inhalt der Logik und der Metaphysik, nämlich Denkkategorien, Begriffe, die Definitionen Gottes, die Grundbestimmungen des Seins, diese allgemeinen Formen sind nach Hegel keine empirischen Gegebenheiten, denn bei diesen Inhalten ist es unangemessen, von ‚Dasein‘ als (raum-zeitlich) begrenzter Existenz zu sprechen, obwohl sie wirklich sind. Es hat somit keinen Sinn, den Inhalt der Logik und der Metaphysik mangels unmittelbar anschaulicher, empirischer Entsprechungen zu kritisieren. Dass die metaphysischen Kategorien inadäquat sind, um die absolute Wirklichkeit darzustellen, liegt nicht daran, dass die absolute Wirklichkeit durch Denkkategorien nicht erfasst werden kann, sondern an dem Inhalt dieser Kategorien selber, d. h. an ihrer Unangemessenheit (HW 8: S. 146).

Hegel kommt es deswegen darauf an, die richtigen Kategorien zu finden, um das Absolute in einer geeigneten Weise darzustellen. Das Problem der Metaphysik ist, dass sie bei ihrer Charakterisierung des Absoluten unbekümmert von endlichen Kategorien Gebrauch macht, d. h. von Kategorien, die sich als inadäquat bzw. widersprüchlich erweisen, sobald sie auf die Sphäre des Unendlichen bzw. des Absoluten angewendet werden. Aus der Unangemessenheit des kategorialen Systems folgt laut Hegel eine endliche, einseitige Auffassung des Absoluten. Diese Unangemessenheit lässt sich bereits an der Urteilsstruktur des traditionellen Prädikationsprozesses klar sehen (HW 8: S. 94). Hegel ist der Auffassung, dass das unkritische Denken gewohnt ist, mit Rücksicht auf das Prinzip des Widerspruchs und des ausgeschlossenen Dritten dem Subjekt des Satzes eine Bestimmung (Prädikat) zuzusprechen und zugleich das Gegenteil der betreffenden Bestimmung von ihm auszuschließen. Wenn aber das Absolute als Subjekt des Satzes genommen wird, dann ergeben sich aus diesem Prozess absonderliche Konsequenzen. Dem Absoluten wird eine Bestimmung (ein Prädikat) *beigelegt* unter Ausschluss der konträren Bestimmung (des konträren Prädikats), z. B.: „Das Absolute = B“; „Das Absolute \neq \neg B“. Wenn B eine endliche Bestimmung ist, bedeutet das, dass B eine ‚Grenze‘ hat und diese Grenze wird durch ‚ \neg B‘ ausgedrückt. In diesem Fall wäre das Absolute ein Etwas in Opposition zu einem ‚Anderen‘, es würde dann Grenzen haben oder, was dasselbe ist, es würde

etwas geben, das dem Absoluten völlig fremd wäre. Es widerspricht letztlich der Idee des Absoluten, dass etwas Fremdes ihm gegenüber existiert. Jene Form der Prädikation, in der von zwei gegensätzlichen Prädikaten eins von dem Absoluten bejaht und das andere negiert wird, hält Hegel für unangemessen, denn das Absolute umfasst alle Bestimmungen, es ist das Fundament sowohl der positiven als auch der negativen Bestimmungen. Wenn nur eine von ihm ausgesagt wird, dann findet hiermit eine *Verendlichung* des Absoluten statt. Ein einfaches Beispiel zur Verdeutlichung: Zu sagen, dass Gott gut ist, bedeutet zu sagen, dass er keineswegs die Ursache des Bösen sein könnte; aber daraus folgt, dass das Böse aus einem anderen Prinzip hervorgeht; also ist Gott bzw. das Absolute nicht der Grund von allem. Wenn Gott aber das Absolute ist, dann muss man zugleich erkennen, dass auch negative Bestimmungen – in unserem Beispiel das Böse – in einer noch zu präzisierenden Weise in ihm enthalten sind, sonst kann er nicht als Prinzip von allem angesehen werden. Auch die Schlussformen der Metaphysik leiden an der kategorialen Verwirrung: Die ‚traditionelle‘ Fassung des ontologischen Arguments wird z. B. manchmal so dargestellt, als ob es beweisen soll, dass Gott ‚Dasein‘ hat. ‚Dasein‘ ist nach Hegel eine inadäquate Kategorie, denn sie drückt vor allem ein begrenztes Wesen aus, das ein anderes sich gegenüber hat. Dasselbe geschieht mit der traditionellen Rede von Gott als dem Inbegriff aller Realität und Positivität, von dem alle Negativität ausgeschlossen ist. Gott als bloßes Sein ist in der Tat nach Hegel eine Unterbestimmung des Gottesbegriffs, denn Gott ist in Wahrheit *Begriff, absolute Idee*. Was Gott ist, kann nur ausgedrückt werden, wenn man die ganze begriffliche Struktur der Logik durchläuft. In dieser Struktur aber ist die Kategorie des ‚Seins‘ die erste und ärmste Kategorie.

Hegels bekanntestes Argument in dieser Hinsicht ist die Reflexion über die Bedeutung der Kategorien ‚Endlichkeit‘ und ‚Unendlichkeit‘. Die Metaphysik behauptet, Gott sei unendlich, aber sie stellt sich die Unendlichkeit in Opposition zur Endlichkeit vor. Sofern die Prädikate ‚Unendlichkeit‘ und ‚Endlichkeit‘ als Gegensätze behandelt werden, wird das Unendliche zu etwas, das etwas anderes gegen sich hat; das Unendliche, welches gerade unbegrenzt sein soll, wird durch das Endliche begrenzt. Es hört also auf, gerade ‚dort‘ zu sein, wo das Endliche ‚ist‘. Das Unendliche wird zum Endlichen, und in diesem Fall ist es das Endliche, das letztendlich in einer verkehrten Weise verabsolutiert wird: Das Endliche wird verdoppelt. Hegel erklärt:

„Das Endliche bezieht sich auf das Unendliche, *beide schließen sich gegeneinander aus*; näher betrachtet soll das Endliche das *Begrenzte* und die *Grenze desselben das Unendliche* sein. Bei der ersten Form begrenzte ein Besonderes ein anderes; hier hat das Endliche am Unendlichen selbst eine Grenze. Wenn nun das Endliche begrenzt wird vom Unendlichen und auf einer Seite steht, so ist das Unendliche selbst auch ein Begrenztes; es hat am Endlichen eine Grenze, es ist das, was das Endliche nicht ist, hat ein Drüben und ist so ein Endliches, Begrenztes. Wir haben so statt des Höchsten ein *Endliches*. Wir haben nicht das, was wir wollen, wir haben nur ein Endliches an diesem Unendlichen. Oder sagt man auf der anderen Seite, dass das Unendliche nicht begrenzt wird, so wird das Endliche auch nicht begrenzt; wird es nicht begrenzt, so ist es nicht vom Unendlichen verschieden, sondern fließt mit ihm zusammen, ist identisch mit ihm in der Unendlichkeit wie vorher in der Endlichkeit. Dies ist die abstrakte Natur dieses Gegensatzes. Wir müssen dies im Bewußtsein behalten; dies festzuhalten ist von durchgängiger Wichtigkeit in Rücksicht aller Formen des reflektierenden Bewußtseins und der Philosophie. Eben in der *absoluten Entgegensetzung* verschwindet der Gegensatz selbst; beide Seiten des Verhältnisses verschwinden zu leeren Momenten, und das, was ist und bleibt, ist die *Einheit* beider, worin sie aufgehoben sind“ (HW 16: S. 179; vgl. HW 5: S. 157 f.).

Diese Einheit charakterisiert Hegel als die ‚wahre Unendlichkeit‘, in der das Unendliche das Endliche nicht gegen sich als seine Negation hat, sondern bereits in sich als ein *Moment* seiner selbst. Das „wahrhaft Unendliche“ ist die Synthese von Endlichkeit und Unendlichkeit, nur sie kann die konstitutive Präsenz des Unendlichen im Endlichen beschreiben. Nach demselben Muster sollen alle anderen endlichen Kategorien und ihre Entgegensetzungen dadurch aufgehoben werden, dass man zu einer synthetischen Kategorie kommt, und deswegen ist die Philosophie „nichts anderes als das Studium der Bestimmungen der Einheit“ (HW 16: S. 100). Die Natur des spekulativen Denkens, sagt Hegel, „besteht allein in dem Auffassen der entgegengesetzten Momente in ihrer Einheit“ (HW 5: S. 168). „Der *Begriff* ist das Ganze der Bestimmungen, zusammengefaßt in ihre einfache Einheit.“ (HW 4: S. 22).

Nach Hegel können nur *synthetische Kategorien* das Absolute in einer angemessenen Weise ausdrücken, deswegen ist es die Hauptaufgabe der *Logik*, die Kategorien der vorkantischen Metaphysik von ihrer festen Opposition zu befreien, indem Kategorien bzw. Prädikate gefunden werden, die eine Einheit und Synthese der gegensätzlichen Bestimmungen ausdrücken. Da sie eine Vermittlung zwischen gegensätzlichen Bestimmungen aussprechen, können nur *synthetische Kategorien* als wahre Prädikate des Absoluten bzw. als dem Begriff angemessen betrachtet werden. Nur sie sind imstande, den Absolut-

heitsanspruch, den jede Kategorie erhebt, in einer konsistenten Weise auf einer bestimmten Stufe der kategorialen Entwicklung einzulösen, zumal sie ihr Anderes in sich schließen (Wieland 1978: S. 203). Die Auflösung der Einseitigkeit der Denkbestimmungen und das Auftreten von *synthetischen Kategorien* bzw. die Entwicklung einer *synthetischen Vermittlung* zwischen den gegensätzlichen Bestimmungen ist das, was Hegel *dialektische Bewegung* des Begriffs nennt. Diese dialektische Bewegung koinzidiert zudem mit der logischen Entstehung des *Begriffs* selber.

Wir können noch weitere kategoriale Fehler der vorkantischen Metaphysik nennen, denn Hegel meint, Kant habe die Antinomik der Vernunft zwar entdeckt, aber sie keineswegs erschöpft. In der Tat kann der erste Teil der *Wissenschaft der Logik*, welcher die ‚Logik des Seins‘ und die ‚Logik des Wesens‘ umfasst, in gewisser Hinsicht als eine geordnete Auflistung aller kategorialen Fehler der traditionellen Ontologie und Metaphysik betrachtet werden (HW 8: S. 27 f.). Die so genannte ‚objektive Logik‘ führt somit nach Hegels Auffassung die wahrhafte Kritik der Metaphysik aus (HW 5: S. 62), und ihre Aufgabe ist nun, aus der Kritik zur *spekulativ* adäquaten Auffassung des Absoluten dialektisch hinzuführen. Die *Logik* ist daher zugleich Kritik und Darstellung der wahren Metaphysik (so Theunissen 1980). Im revisionären und normativen Charakter der *Logik* zeigt sich am klarsten das Projekt der Hegelschen Philosophie als *Revision* und *Emendation* der vorkantischen Metaphysik (HW 8: S. 53).

II. Hegels Metaphysik als selbstbegründeter Begriffsrealismus

Die logisch-kategorialen Fehler der vorkantischen Metaphysik zeigen nach Hegel in erster Linie, dass sie deswegen nicht das notwendige begriffslogische Niveau erreicht hat, weil sie über keine richtige *Methode* der Überprüfung ihrer Kategorien verfügte. Die ‚traditionelle‘ Metaphysik hat nach Hegel Denkbestimmungen aufgenommen, so wie sie sie unmittelbar, vereinzelt vorfand, ohne nach ihren Zusammenhängen zu fragen und ohne ihre Widersprüchlichkeit und Unangemessenheit aufzudecken. Die Idee einer Selbstbegründung der Kategorien aus der reflexiven Struktur des reinen Denkens war ihr wegen ihrer objektivistischen Einstellung so fremd wie die Ausarbeitung von *tran-*

szendentalen Argumenten. Deswegen vermisst man jede Spur eines Versuchs, ihre Grundbegriffe und Kategorien aus *einem strukturellen Prinzip* methodisch zu entwickeln. Daraus resultiert in der Sicht Hegels unausweichlich eine *kategoriale Konfusion*, eine *Begriffsverwirrung* und vor allem eine beschränkte und dogmatische Auffassung des Absoluten, die Hegel als charakteristisch für das „endliche, verständige Denken“ bezeichnet. Hegel kommt es demgegenüber darauf an, das Absolute in einer adäquaten Weise auszulegen, was nur geschehen kann, wenn über den *Absolutheitsanspruch* der unterschiedlichen Denkkategorien und der philosophischen Begriffe *methodisch* reflektiert wird. Die *Logik* bezieht sich auf die philosophische Tradition, aber nur in dem Maße, in dem diese Kategorien zu Momenten der logischen Genese des *Begriffs* gemacht werden können. Somit vollzieht Hegel also seine Vernunftkritik anhand der Entwicklung der reinen Denkbestimmungen aus sich selbst.

Hegels *Logik* beansprucht nicht nur, die *gewöhnliche* Bedeutung der Kategorien, wie sie unbefangen verwendet wurden, aufzunehmen, sondern darüber hinaus die angemessene Bedeutung dieser Kategorien aus dem Zusammenhang mit dem ganzen kategorialen System herzuleiten. Deswegen kann die dialektische Logik als ein Verfahren zur Generierung *normierter* Bedeutung charakterisiert werden, denn Hegel nimmt nicht nur die *faktische* Bedeutung der Denkkategorien in ihrem gewöhnlichen Gebrauch, er zeigt auch ihre Unstimmigkeit mit dem *Begriff* (Wandschneider 1995: S. 24 f.). Die Übereinstimmung mit dem *Begriff* bzw. mit der absoluten Idee ist hier Wahrheitskriterium und Aufbauprinzip des kategorialen Systems. Solange eine Kategorie einseitig ist, kann sie nicht als dem Begriff des Absoluten angemessen betrachtet werden. Die spekulative Bedeutung einer Kategorie ist ihre Bedeutung innerhalb einer synthetischen Struktur, in der die antithetische Form des Kategorialverhältnisses aufgehoben ist, sodass die unterschiedlichen Kategorien und ihre negative Beziehung zueinander nunmehr als Momente eines Prozesses interner Differenzierung genommen werden, der als positive Entwicklung zu begreifen ist. Auf diese Weise versucht Hegel eine systematische Rekonstruktion bzw. Normierung der Bedeutung der logisch-ontologischen Grundbestimmungen, des kategorialen ‚framework‘ der Philosophie.

Nach Hegels Auffassung ist eine Kategorie dialektisch widersprüchlich, wenn sich ihre Bedeutung auf der Inhaltsebene mit ihrer Bedeutung auf der Formebene nicht deckt und dieser entgegensteht, sodass hier ein negativer Selbstbezug und eine Bedeutungsambivalenz

hervortreten, sofern die Kategorie auf verschiedenen Ebenen ihr konträres Gegenteil zugleich ein- und ausschließt. Da normalerweise zwischen diesen Ebenen nicht unterschieden wird, ergeben sich Paradoxien, Antinomien und dialektische Widersprüche. Bei den philosophischen Kategorien ist die Sache dadurch noch komplizierter, dass sie Anspruch auf Verallgemeinerung erheben, d. h. dass sie Grundbestimmungen von allem zu sein beanspruchen. Da die Bedeutung der Kategorien auf der *semantischen* Ebene und auf der *pragmatischen* (*Eigenschaften-*) Ebene ständig oszilliert, ergibt sich die Notwendigkeit, über das Verhältnis zwischen diesen beiden Ebenen zu reflektieren, um eine übergreifende Bedeutung zu generieren. Auf Grund dessen spielt in der Dialektik die Dynamik von Implizitem und Explizitem, Voraussetzung und Einholung der Voraussetzungen, d. h. die ständige Bewegung zwischen semantischer und pragmatischer Ebene eine entscheidende Rolle. Es ist wichtig zu sehen, dass das dialektische Verfahren nicht mit der Entdeckung der negativen Selbstbezüglichkeit der Kategorien endet, sondern der Widerspruch muss aufgelöst werden, indem die unterschiedlichen Ebenen differenziert werden, die Voraussetzungsbeziehung der Denkkategorien reflektiert wird und ihre pragmatisch-logisch-semantische Einheit verarbeitet wird. Das geschieht in der dialektisch-kategorialen Entwicklung mit der Einführung einer neuen synthetischen Kategorie, welche die unterschiedlichen Bedeutungsebenen übergreifend vereinigt und hiermit die korrekte Anwendung der Kategorie regelt. Diese *Stabilisierung* der Bedeutung der gegensätzlichen Kategorien durch die spekulative Betrachtung ihrer intimen Zugehörigkeit zu einer Einheit ist in etwa das, was man im Allgemeinen unter dialektischer Synthese verstehen soll.

Die Hegelsche Dialektik ist von daher eine reflexive Methode für die Entwicklung *synthetischer Begriffe*, denn nur synthetische Kategorien können das absolut Wahre in einer adäquaten Weise darstellen, solange sie eine reflektierte Einheit von gegensätzlichen Bestimmungen sind. Aber sogar eine synthetische Kategorie kann noch als unzureichend betrachtet werden, und zwar weil sie nur die Synthese der vorigen, untergeordneten Kategorien ist; sie enthält selbstverständlich noch nicht die übergeordneten Kategorien. Deswegen kann sie noch nicht als das Absolute schlechthin gelten. Die höchste Stufe einer Sphäre bildet zugleich den Anfang einer höheren. Jede Synthese wird dann zu einer einseitigen Kategorie auf der nächsthöheren Stufe der kategorialen Entwicklung, in der sie sich in einen komplexeren Widerspruch verwickelt als den Widerspruch der vorigen Stufe. Auf jeder Stufe

beginnt daher ein neuer dialektischer Zyklus, der mit einer Synthese endet und zur nächsten Stufe führt, sodass hier die Notwendigkeit des immanenten Fortgangs der Begriffsbestimmungen gewährleistet ist. Der Prozess geht weiter, bis man zu derjenigen Synthese kommt, die die Synthese des ganzen Prozesses ist, da sie aller Einseitigkeit und Widersprüchlichkeit enthoben ist, nämlich zur absoluten Idee.

Ziel der logischen kategorialen Entwicklung ist die Darstellung der absoluten Wahrheit. ‚Wahrheit‘ definiert Hegel im Sinne der *Kohärenztheorie* als Übereinstimmung eines Inhalts mit sich selbst. Es ist Wahrheit in einem selbstreferentiellen und absoluten Sinne und nicht als Vergleich mit etwas Äußerlichem. Hegels Wahrheitsbegriff ist zudem prozessual, denn er impliziert, dass die Wahrheit eine Entwicklung hat, d. h. dass sie sich in verschiedenen Momenten manifestiert. Die unterschiedlichen Kategorien sind dann mehr oder weniger defiziente Vorformen des absoluten Wahren, das aber nur als Aufhebung der Einseitigkeit dieser Vorformen hervortreten kann. In dieser Hinsicht sind die partiellen Kategorien nicht falsch, sondern Momente der Entwicklung des Wahren. Für die *Logik* bedeutet Hegels kohärenztheoretisches Wahrheitskriterium, dass nur diejenigen Kategorien, die eine Übereinstimmung von dem, was sie *bedeuten*, mit dem, was sie *sind*, besitzen, Formen des Wahren sein können. Verständlicherweise kann nur die letzte Kategorie dieses Kriterium vollständig erfüllen, denn wäre sie noch dialektisch widersprüchlich, dann müsste der kategoriale Prozess fortgehen bis zu der Kategorie, die keinen Widerspruch mehr aufweist, also zu der Kategorie, die durchaus *ist*, was sie *bedeutet*.

Man könnte hier versucht sein einzuwenden, dass es wahrscheinlich genau so viele unterschiedliche kategoriale Systeme gibt, wie es unterschiedliche Sprachen, Logiken, Rechtssysteme, Religionen, Theologien usw. gibt, sodass es nicht sinnvoll ist, von einem kategorialen System als *dem* kategorialen System schlechthin zu sprechen. Dieses nach dem Auftreten des Historismus geläufig gewordene Argument gegen den traditionellen Vernunftbegriff und gegen den Anspruch der Metaphysik, eine objektiv gültige Auslegung der wesentlichen Strukturen der Realität zu vermitteln, geht selber von Voraussetzungen aus, die selbstverständlich keine absolute Gültigkeit beanspruchen können, nämlich dass Sprachen, Logiken, Rechtssysteme und kategoriale Systeme nichts mehr als bloße Konstrukte oder soziale Konventionen sind. Ohne auf diese Diskussion hier einzugehen, möchte ich nur diesbezüglich betonen, wie weit Hegel von dieser Position entfernt ist. Ihm geht es darum, dasjenige kategoriale System zu finden, das immer

schon den natürlichen Sprachen, den instinktiven Denkakten, den unterschiedlichen logischen Schemata zugrunde liegt, auch wenn in einer unreflektierten Form (Wieland 1978: S. 207). In der Auffassung, dass die *Logik* sprachlich bedingte Denkformen einer Analyse und Kritik unterziehen muss, antizipiert Hegel in gewisser Weise das Hauptanliegen der späteren Sprachphilosophie, auch wenn die Durchführungen dieser Analyse durch Hegel und durch die heutige sprachanalytische Philosophie unter verschiedenen Voraussetzungen steht.

Das Projekt der *Logik* ist es, alle in der Tradition aufgestellten kategorialen Systeme kritisch zu untersuchen und in ihrer theoretischen Bedeutsamkeit zu bewerten (Pynkard 1985: S. 90 f.). Von daher beansprucht Hegels *Logik*, zugleich eine Entwicklungslogik aufzudecken, welche die Aufeinanderfolge der verschiedenen kategorialen Systeme zu erklären vermag. Hegels Versuch, eine Deduktion der Kategorien zu vollziehen und gleichzeitig eine Kritik der herkömmlichen philosophischen Systeme vorzulegen, gründet in dem unhaltbaren Gedanken einer Korrespondenz von logischen Kategorien und philosophischen Positionen. Das hat zur Folge, dass Hegel oft auf eine konfuse Weise die aus der logischen Entwicklung hergeleitete Bedeutung der Kategorien mit ihrer historischen Bedeutung vermischt.

Hegel vertritt die Auffassung, dass es Kategorien oder Denkmotive gibt, die die Wirklichkeit besser oder auf eine tiefere Weise erfassen können als andere. Ein philosophisches System ist weder wahr oder falsch, sondern es verfügt über mehr oder weniger adäquate Kategorien und Grundprinzipien, um die Wahrheit auszudrücken. Die verschiedenen Philosophien unterscheiden sich dann voneinander hauptsächlich durch den Komplexitätsgrad ihrer Kategorien und Prinzipien. Ein System, das nur über die Kategorie ‚Substanz‘ oder ‚Kausalität‘ verfügt, um das Absolute auszusprechen, ist philosophisch betrachtet ärmer als ein System, das über die Kategorie ‚Selbstbewusstsein‘, ‚Autonomie‘ oder ‚Teleologie‘ verfügt. Außerdem glaubt Hegel zu Recht, dass das Denkmodell, das in der Lage ist, eine solche kritische Überprüfung zu vollziehen, die anderen zwar ‚genetisch‘ voraussetzt, da es historisch nach den anderen auftreten muss, aber ihnen weit überlegen ist, weil es selbst immer schon auf einer ‚transzendentalen‘ Ebene vorausgesetzt wird, sobald man sich mit der Frage befasst, welches Denkmodell das wahre sei. Es handelt sich bei den Kategorien der *Logik* dann um einen Kernbestand fundamentaler logischer Strukturen, der nicht konsistent bestritten werden kann, denn der Akt des Bestreitens setzt ihn schon voraus (Wandschneider 1995: S. 18). Vor

dieser fundamentallogischen Struktur des Denkens ist es außerdem nicht konsistent möglich zu denken, dass sie nicht wirklich sind. Damit meint Hegel, dass jedes kategoriale System, das Wahrheitsansprüche erheben kann, wenn es über seine eigenen Voraussetzungen reflektiert, die Kategorien der *Logik* verwenden muss. In dieser Hinsicht können diese Kategorien einen Anspruch auf Allgemeinheit, Notwendigkeit und Absolutheit erheben, sodass das *Logische* mit dem Unhintergehbaren, mit dem Absoluten zusammenfällt.

Jede ‚Kategorie‘ will etwas Wahres aussagen, sie will eine Einheit von Wahr-sein und Begriff aussprechen. Der *Logik* kommt es darauf an, zu überprüfen, inwieweit dieser Anspruch je nach Kategorie eingelöst wird, d. h. inwieweit es logisch konsistent ist, zu behaupten, dass das absolut Wahre in der Tat ist, wie diese oder jene Kategorie ‚sagt‘, dass es ist: „Das Geschäft der Logik kann auch so ausgedrückt werden, dass in ihr die Denkbestimmungen betrachtet werden, inwiefern sie fähig seien, das Wahre zu fassen“ (HW 8: S. 86). Der Bezug auf die absolute Wahrheit inhäriert deswegen jeder Kategorie, sofern sie *eine* bzw. *die* Grundbestimmung des Absoluten zu sein beansprucht. Das Problem ist, wie wir vorhin gesehen haben, dass die meisten Kategorien nur einen *bestimmten* Aspekt des absolut Wahren ausdrücken, sie weisen auf *eine* Dimension des Absoluten hin, sodass sie nicht die grundlegende und letzte (d. h. die absolute) Grundbestimmung des Ganzen sein können. So steht z. B. außer Zweifel, dass ‚Einheit‘ eine wichtige Kategorie des Denkens und des Seins ist; wer aber behauptet, dass ‚Alles *eins* ist‘, reflektiert zu wenig über das, was seine eigene Behauptung voraussetzt, denn er hat bei seiner Aussage schon *zwei* Kategorien verwendet. Wer andererseits behauptet, die Verschiedenheit sei die Grundbestimmung der Wirklichkeit, wer der These ‚Alles ist *verschieden*‘ schlechthin absolute Wahrheit beimisst, begeht denselben Fehler, denn hiermit wird schon etwas genannt, das ein gemeinsamer Nenner von allem ist, nämlich ‚die Verschiedenheit‘. In beiden Fällen erfährt man bei dem Prädikationsprozess eine Oszillation der Bedeutung der Kategorie zwischen unterschiedlichen Ebenen: Was auf einer Ebene gemeint ist, wird auf einer anderen Ebene zurückgewiesen. Indem das dialektische Verfahren auf die Einseitigkeit der unterschiedlichen Denkkategorien hinweist, bestimmt es damit den Rahmen, innerhalb dessen allein sie gelten können, und vermeidet damit, dass endliche Bestimmungen verabsolutiert werden.

Hegel spricht in der *Logik* förmlich von Kategorien und Grundbestimmungen und nicht von Sätzen, selbstverständlich kann jede Kate-

gorie ‚K‘ der *Logik* als Teil von Sätzen wie ‚Das Absolute ist K‘, ‚Alles ist K‘ oder ‚Gott ist K‘ betrachtet werden oder von Sätzen wie ‚K ist das absolut Wahre‘, ‚K ist das Allgemeine bzw. das Wesentliche aller Dinge‘, ‚K ist eine Bestimmung des absoluten Idee‘, ‚K ist Einheit von Begriff und Realität‘ (dazu Cirne-Lima 1997: S. 83 ff.). Die Kategorien erheben dann den Anspruch, etwas sowohl Subjektives als auch Objektives zu sein, also die Wahrheit als Einheit von Denken und Sein auszusprechen usw. Wichtig ist, dass die logisch-ontologischen Kategorien nur überprüft werden sollen, weil sie Absolutheitsanspruch erheben, und solche Kategorien, die die Totalität des Seins anvisieren, sind die philosophischen Kategorien. Zu Recht behauptet McTaggart: „The whole argument of the dialectic rests on the supposition that all the categories are applicable to the same subject-matter – namely all existent reality“ (McTaggart 1910: S. 220).

Hegels *Logik* erhebt nicht nur den Anspruch auf absolute Gültigkeit (Letztbegründung), sie erhebt außerdem Anspruch auf Vollständigkeit. Das bedeutet vor allem, dass alle logisch-ontologisch relevanten Grundkategorien entweder bereits in der *Logik* vorhanden sind oder auf eine schon in der *Logik* behandelte Kategorie zurückgeführt werden können. Wir haben schon darauf verwiesen, dass das Hegelsche System außer den logischen Kategorien realphilosophische Kategorien darlegt. Diese Kategorien sind besondere Gestaltungen, Erweiterungen und dementsprechend das ‚reale‘ Pendant der logischen Kategorien. Sie sind, wenn man so will, Instanzen der logischen Idee unter den Bedingungen von Raum und Zeit, wobei aber *Raum* und *Zeit* selber *realphilosophische* Kategorien sind; besser wäre es deshalb, mit Hegel zu sagen, dass sie die Idee unter den Bedingungen der ‚Äußerlichkeit‘ und der ‚Endlichkeit‘ darstellen. Die dialektische Aufhebung der Äußerlichkeit und der Endlichkeit, bis die logische Idee eine adäquate Gestaltung in der Wirklichkeit findet, macht den Fortgang der realphilosophischen Kategorien aus. Die logischen Kategorien prinzipiieren deswegen die realphilosophischen Kategorien: Sie stellen nicht nur die wesentliche Form jeder realen Kategorie dar, sondern bestimmen auch die Aufeinanderfolge der letzteren. Der Vollständigkeitsanspruch der *Logik* kann deswegen folgendermaßen charakterisiert werden: Es gibt keine Kategorie der realen Sphären, die nicht auf eine Kategorie der *Logik* als reiner Form der intrinsischen Intelligibilität der betreffenden Kategorie zurückgeführt werden kann. Wenn jemand denkt, dass z. B. ‚Liebe‘ eine wichtige Kategorie ist, um bestimmte Formen von menschlichen Interaktionen zum Ausdruck zu

bringen, dann muss die Kategorie ‚Liebe‘ reales Pendant einer logischen Kategorie sein. Und in der Tat hat McTaggart ‚Liebe‘ als *Exemplifikation* der absoluten Idee ausgelegt: „I believe that the state of consciousness which would exemplify the Absolute Idea is love, since in love we have a state of harmony in which neither the subject nor the object can be considered as determinant“ (McTaggart 1910: S. 310). Alle Kategorien mit Anspruch auf Allgemeinheit und Notwendigkeit sollen in der *Logik* bereits enthalten sein. Die Totalität dieser Kategorien ist das System des *Logischen*.

III. Hegels Metaphysik als Synthese von transzendentaler Kategorienlehre und Ontotheologie

Das Hegelsche System will den traditionellen Anspruch einer grundlegenden Erklärung und Kategorisierung der Wirklichkeit mit der Forderung der Transzendentalphilosophie nach einer strengen Rechtfertigung der eigenen Geltungsansprüche, d. h. nach einer Theorie, die über ihre eigenen Bedingungen der Möglichkeit und Gültigkeit reflektiert, verbinden. Dass Hegels *Logik* als eine transzendente Kategorienlehre verstanden werden soll, scheint nicht so kontrovers in der Hegel-Forschung zu sein. Das Problem ist, dass viele Hegel-Interpreten Hegels metaphysisch-theologische und ontologische Ansprüche einfach ignorieren. Gegen diese allzu einseitige transzendente Lesart möchte ich auf Hegels Fortsetzung der Tradition der Ontotheologie, so wie sie vor allem im neuzeitlichen Rationalismus gestaltet wurde, hinweisen. Die Einheit von Begriff und Sein, welche grundsätzlich die Definition des Absoluten in der Tradition der Ontotheologie ausmacht, ist der zentrale Gedanke der Philosophie Hegels. In dieser Hinsicht versucht er nichts anders als die Grundidee der Ontotheologie, dass Begriff und Realität im Absoluten untrennbar sind bzw. eine Einheit bilden, konsequent zu entfalten und dadurch die ‚*Wirklichkeit Gottes*‘ zu beweisen. Indem es die Identität von Begriff und Realität nachweist, kann Hegels System als Entwicklung eines Gottesbeweises verstanden werden. Ausgehend von der Transzendentalphilosophie, versucht Hegel wieder den absoluten Standpunkt der rationalistischen Metaphysik, vor allem der Philosophie Spinozas, zu erreichen, demzufolge eine grundlegende Entsprechung zwischen der *ordo rerum* und der *ordo idearum* besteht. Dementsprechend entwickelt Hegel in der

Logik eine Theorie der grundlegenden Struktur des Denkens, welche als solche die allerletzte Entwicklungsstufe der philosophischen Reflexion zu sein beansprucht; in der Realphilosophie eine Theorie der Welt bzw. der Natur und des Geistes, die ihm zufolge Momente der *Evolution* der göttlichen Idee, Manifestationen des Absoluten sind.

Es wäre hilfreich, zwei Probleme zu unterscheiden: a) das hermeneutische Problem einer korrekten Darlegung der Hegelschen Philosophie, die den Ansprüchen des historischen Hegels gerecht wird; b) die Frage, ob das Projekt der Metaphysik, den *letzten Grund* der Existenz aufzuzeigen, noch als sinnvoll betrachtet werden kann oder ob dieses Projekt der Vergangenheit angehört und keinen Wahrheitsanspruch mehr erheben kann, sodass wir in der Tat in die Zeit des nachmetaphysischen Denkens eingetreten sind.

Was die erste Frage angeht, machen diejenigen, die sich gegen eine metaphysische Deutung der Hegelschen Philosophie aussprechen, darauf aufmerksam, dass Hegels *Logik* keine Existenzbehauptung aufstellt. Das ist richtig, denn Hegel macht sicherlich keine *Existenzbehauptung*, sondern eine *Wirklichkeitsbehauptung*; er behauptet, der Begriff und die absolute Idee sind das Wirkliche, und sowohl die *Logik* als auch die *Realphilosophie* sind als Beweis und Entwicklung dieses Gedankens zu betrachten. Die Wirklichkeit des Begriffs bzw. der absoluten Idee ist nach Hegel der letzte Grund, weswegen die Welt ist, wie sie ist. In dieser Hinsicht scheint es zweifellos angebracht, Hegels Philosophie in derselben Weise ‚Metaphysik‘ zu nennen, wie wir Platons Philosophie als Metaphysik zu bezeichnen pflegen.

Die zweite Frage ist nicht mehr bloß interpretativ, sondern gehört zum Bereich der ewigen Fragen der Philosophie, und da können nur logisch-systematische Überlegungen über die Gültigkeit der metaphysischen Ansprüche entscheiden. Man muss außerdem die Art von Metaphysikkritik, die die deutschen Idealisten betrieben haben, von der Art unterscheiden, wie vor allem Feuerbach, Marx, Nietzsche, Heidegger, Wittgenstein und die Autoren des Neopositivismus dies getan haben. Während die deutschen Idealisten auf die *Notwendigkeit* einer reflexiv letztbegründeten Struktur als neuer Basis des Systems der Philosophie hingewiesen haben, geht der größte Teil der nach-idealistischen Metaphysikkritik von der *Unmöglichkeit* einer Letztbegründung aus. Aus dem eigenen Ansatz entsteht jedoch das Problem, dass diese Unmöglichkeit in letzter Instanz nicht begründet werden kann. Hiermit entzieht die Metaphysikkritik der Moderne sich selbst die

Legitimität ihrer eigenen Kritik.² Und so unbegründet und inkonsistent die Metaphysikkritik auch ist, sie gilt in der öffentlichen Meinung heutzutage als anerkannte Wahrheit. Etwas Selbstverständliches, dessen Gültigkeit nicht mehr in Frage gestellt wird, ist immer noch ein Vorurteil und weist auf ein dogmatisches Verhalten hin. Gegenüber diesem Vorurteil sollte man versuchen, mit der Metaphysik auf diejenige Weise umzugehen, die die einzige philosophisch ernste ist, nämlich den Geltungsanspruch ihrer Thesen und Argumente so vorurteilsfrei wie möglich zu überprüfen.

Literatur

- Cirne-Lima, Carlos R. V. (1997): Brief über die Dialektik, in: Wandschneider 1997: S. 77-89.
- Düsing, Klaus (1983): *Hegel und die Geschichte der Philosophie. Ontologie und Dialektik in Antike und Neuzeit*, Darmstadt.
- Fulda, Hans Friedrich (1988): Ontologie nach Kant und Hegel, in: Dieter Henrich/Rolf-Peter Horstmann (Hrsg.), *Metaphysik nach Kant?* Stuttgart.
- Hartmann, Klaus (1976): Die ontologische Option, in: Klaus Hartmann, *Die ontologische Option. Studien zu Hegels Propädeutik, Schellings Hegel-Kritik und Hegels Phänomenologie des Geistes*, Berlin/New York, S. 1-30.
- Hegel, G. W. F.: *Werke in zwanzig Bänden*, hg. v. E. Moldenhauer u. K. M. Michel, Frankfurt a.M., 1969-71. Zitiert als HW nach Band und Seite.
- Horstmann, Rolf-Peter (1991): *Die Grenzen der Vernunft. Eine Untersuchung zu Zielen und Motiven des Deutschen Idealismus*, Weinheim, 2.Aufl. 1995.
- Hösle, Vittorio (1988): *Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität*, ungekürzte Studienausgabe, Hamburg.
- Hösle, Vittorio (1990): *Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie. Transzendentalpragmatik, Letztbegründung, Ethik*, München.
- Kant, Immanuel: *Werke*, hg. von W. Weischedel, Darmstadt, 1956 (Verwendete Siglen: KrV = Kritik der reinen Vernunft; KU = Kritik der Urteilskraft; Proleg. = Prolegomena)
- McTaggart, Jahn u. Ellis (1910): *A Commentary on Hegel's Logic*, New York, 1964.
- Pinkard, Terry (1985): The Logic of Hegel's Logic, in: M. J. Inwood (ed.), *Hegel*, Oxford 1985, S. 85-109.
- Puntel, Lorenz B. (1983): Transzendentaler und absoluter Idealismus, in: Dieter Henrich (Hrsg.), *Kant oder Hegel? Über die Formen der Begründung in der Philosophie*, Stuttgarter Hegel-Kongreß 1981, Stuttgart.
- Taylor, Charles (1975): *Hegel*, London/New York/Melbourne.

² Über die begründungstheoretischen Defizite der nachhegelschen philosophischen Positionen vgl. Hösle 1990; Wandschneider 1995: S. 14 ff.

- Strawson, Peter F. (1966): *The Bounds of the Sense. An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*, London.
- Theunissen, Michael (1980): *Sein und Schein. Die kritische Form der Hegelschen Logik*, Frankfurt a.M.
- Wandschneider, Dieter (1995): *Grundzüge einer Theorie der Dialektik. Rekonstruktion und Revision dialektischer Kategorienentwicklung in Hegels 'Wissenschaft der Logik'*. Stuttgart.
- Wandschneider, Dieter (Hrsg.) (1997): *Das Problem der Dialektik*, Bonn.
- Wieland, Wolfgang (1978): Bemerkungen zum Anfang von Hegels Logik, in: Rolf-Peter Horstmann (Hrsg.), *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels*. Frankfurt a.M., S. 194-212.

II. Kritik und Hermeneutik

Vittorio Hösle

Truth and Understanding

Analytical Philosophy (Davidson), Phenomenology (Gadamer), and the Desideratum of an Objective Idealist Hermeneutics¹

In what follows, I will take my point of departure first from Davidson's, and second from Gadamer's reflections on the relationship between truth and understanding. I will then, third, pursue with a systematic aim the question of how an objective idealist hermeneutics should explicate the relationship between truth and understanding. In doing so, I will also touch upon the question of what significance this has for the relationship between subjectivity and intersubjectivity.

I.

Donald Davidson has without a doubt rightly been awarded the *Hegel-preis* of the city of Stuttgart: among analytic philosophers only Wilfrid Sellars and the more recent John McDowell and Robert Brandom can be said to have developed ideas that converge in a similar way with the philosophical concerns of Hegel. Davidson's reflections on hermeneutics bear the decisive markings of two other philosophers, Alfred Tarski and Willard Van Orman Quine. His central idea is to reverse, as it were, Tarski's semantic definition of truth in a situation of radical interpretation. The term „radical interpretation,“ of course, picks up on the concept of „radical translation“ developed by Quine in *Word and Object* and thus on the problem of translation from a completely unknown language.² But radical interpretation is always at issue – even when one is interpreting a seemingly known language:

¹ I would like to thank the Erasmus Institute at the University of Notre Dame for the research grant that enabled me to compose this text.

² Quine 1960: p. 26 ff. „Radical interpretation“ is defined as „translation of the language of a hitherto untouched people“ (p. 28); it seems to be further

„It surfaces for speakers of the same language in the form of the question, how can it be determined that the language is the same? Speakers of the same language can go on the assumption that for them the same expressions are to be interpreted in the same way, but this does not indicate what justifies the assumption. All understanding of the speech of another involves radical interpretation.“ (Davidson 1984d: p. 125)

How can I understand language usage by another person at all? Evidently not by inferring the meaning of another's sentences from her beliefs because – and this is Davidson's decisive assumption – I have no access to them that is independent of understanding the meaning of her sentences. (Davidson 1984e: p. 144) Instead of presupposing, like Tarski, the concept of interpretation to explain the concept of truth, Davidson's idea is to seek a way into a theory of interpretation starting from the concept of truth. (Davidson 1984d: p. 134) A T-sentence like „es regnet“ is true-in-German as spoken by p at time t if and only if it is raining near p at time t“ illuminates, to be sure, not only the concept of truth but – at least at first glance – also the meaning of „es regnet.“ And it is in this second aspect that Davidson, unlike Tarski, is interested. I said „at first glance“ because another equally true T-sentence like „Snow is white“ is true, if and only if grass is green“ does not give us the meaning of „Snow is white.“ Davidson solves this problem by recasting Tarski's atomistic approach holistically and asserting the alternative criterion – namely, „that the totality of T-sentences should [...] optimally fit evidence about sentences held true by native speakers.“ (Davidson 1984d: p. 139) But what can count as evidence for the truth of a T-sentence? According to Davidson it would count as an argument for the truth of the T-sentence mentioned above when, for instance, Hans belongs to the German speaking community, and he takes „es regnet“ to be true at noon on Saturday, and it is raining at noon on Saturday near Jack. This can be generalized for all persons and all times: If all speakers of the German language hold „es regnet“ to be true precisely when it is raining, then the interpreter has very good reasons to hold the named T-sentence to be true.

To interpret a language, we must first, then, project our elementary logic onto the new language (e. g., by recognizing in it tautologies and contradictions from the fact that they are held (almost) always by

assumed that the language is not related to any language that is known to the interpreter.

(almost) everyone to be true and false, respectively). Next, in order to interpret individual predicates, we must analyze sentences with indexicals that are true or false depending on the state of the world. Third, we must grapple with the rest of the sentences. This, however, first presupposes that we can in principle recognize when someone holds a sentence to be true. (Relevant in this context is Davidson's view that the indicative is not one mood among others but rather that the other moods must be reduced to indicative sentences. See Davidson 1984c) And it presupposes further that the sentences held to be true by the user of the language to be interpreted are also actually true – or to be more precise, that they are true according to the view of the interpreter. Davidson of course knows that this condition is not always fulfilled – human beings err. But he employs the transcendental argument that the error of another is recognizable as such only against the background of widespread agreement. The principle of charity³ is thus a necessary condition for the possibility of understanding:

„The methodological advice to interpret in a way that optimizes agreement should not be conceived as resting on a charitable assumption about human intelligence that might turn out to be false. If we cannot find a way to interpret the utterances and other behaviour of a creature as revealing a set of beliefs largely consistent and true by our own standards, we have no reason to count that creature as rational, as having beliefs, or as saying anything.“ (Davidson 1984d: p. 137)⁴

The transcendental nature of the principle of charity also allows Davidson to reject the idea from Quine and others that there are conceptual schemes that determine at the very start what counts as reality and that are so different from one another that translation from the one into the other is impossible. Here, as well, the difference presupposes a common co-ordinate system that stands, however, in contradiction to the assumed incommensurability. Instances of untranslatability can only be discovered when they are local. It is not a question of disputing dissent but rather grasping that dissent is only possible when there is a grounding consensus.

³ This term probably goes back to N. L. Wilson, whom Quine in any case cites. Yet Quine attributes only probability to the principle and not a transcendental status (Quine 1960: p. 59 f.).

⁴ See also Davidson 1984e: p. 153, Davidson 1984f: p. 168 f.

„Since charity is not an option, but a condition of having a workable theory, it is meaningless to suggest that we might fall into massive error by endorsing it. Until we have successfully established a systematic correlation of sentences held true with sentences held true, there are no mistakes to make. Charity is forced on us; whether we like it or not, if we want to understand others, we must count them right in most matters. If we can produce a theory that reconciles charity and the formal conditions for a theory, we have done all that could be done to ensure communication. Nothing more is possible, and nothing more is needed.“ (Davidson 1984g: p. 197)

Davidson in no way assumes here that consensus is a criterion of truth. „And certainly agreement, no matter how widespread, does not guarantee truth. [...] Agreement does not make for truth, but much of what is agreed must be true if some of what is agreed is false.“ (Davidson 1984h: p. 200)

Three further ideas of Davidson's are important in the context of my later considerations and thus should at least be mentioned. First, Davidson points out that different consequences follow from the assumption of the learnability of a language – so, for example, a logical reconstruction of language cannot be acceptable that implies the existence of an infinite number of semantical primitives. (Davidson 1984b) Second, Davidson distinguishes sharply – within the framework of his brilliant theory of metaphor, for instance – between the literal meaning of a sentence and that to which a sentence draws attention. (Davidson 1984i) Third, Davidson is skeptical of the view that language is a form of convention. To the contrary, conventions already presuppose language. (Davidson 1984j) In his famous essay, „A Nice Derangement of Epitaphs“ (Davidson 1986),⁵ he works out more precisely the extent to which every successful act of communication must effect an adaptation of antecedent expectations (which he names „prior theories“) to the current *interpretandum* (in the form of so-called „passing theories,“ which adjust themselves, for example, to the interlocutor's idiolects or false beliefs). Successful understanding presupposes agreement only in the „passing theories“ of the speaker and interpreter that have not been learned. It does not, however, presuppose agreement in the prior theories that have been learned on the basis of conventions.

⁵ The essay is supposed to appear in the planned fifth volume of Davidson's essays, *Truth, Language, and History*.

II.

As far as form and method are concerned, it is difficult to imagine a greater contrast than that between Davidson's *Inquiries into Truth and Interpretation* and Gadamer's *Truth and Method*. The one, a collection of short, logically precise essays in the tradition of analytic philosophy; the other, a long treatise, developed from lectures, whose blurred argumentation is compensated for both by an exceedingly detailed knowledge particularly of the German tradition of the humanities – a tradition to which modern hermeneutics owes its rise as a central philosophical discipline – and by a complex architectonic for which any sensitivity must naturally be lost in the kind of philosophizing that is done in essays and essay collections. The sources of each work could not be more disparate: Tarski and Quine are to be found in Gadamer just as little as Schleiermacher, Droysen, Dilthey, and Heidegger are to be found in Davidson. And yet there is overlap in themes, for both authors present theories of understanding and of language; their interests appear to converge even in such detail phenomena as the metaphor. But, what is more, the very thesis central to both works is also similar – namely, that in a theory of interpretation, truth-reference has to be fundamental. This thesis is particularly remarkable in Gadamer because he – unlike Davidson – is very well acquainted with the history of hermeneutics and knows quite well that with this thesis he seems to be revoking the real achievement of modern hermeneutics and returning back to the beginnings of the discipline. For whereas pre-modern hermeneutics almost exclusively sought out texts to interpret whose authoritative claims to truth and correctness were not called into question – thus, for instance, sacred texts, legal sources, or philosophical or literary classics whose historical relativizing lay far from the minds of the traditional interpreters – it was the real concern of the greatest revolutionary in the history of hermeneutics, Spinoza, to grasp the *sensus orationum* of the Bible, which is distinguished sharply from its truth.⁶ Spinoza's turn from the *veritas* to the *mens auctoris* as the real object of the hermeneutical operation was intensified in the further development of the discipline. Schleiermacher's contribution lies in his introduction of psychological interpretation next to the grammatical, and in the historicism of the nineteenth century that culminated in Dilthey, the consciousness of

⁶ See the seventh chapter of *Tractus Theologico-Politicus*.

radical transformation in history removed the *interpretandum* further and further away from the interpreter.⁷

Certainly the decisive difference between Gadamer's and Davidson's hermeneutics is that Gadamer's thought belongs to the tradition of historicism. And his critique of historicism does not at all change this fact. Even if it were more conclusive than it is – for we shall see how powerfully Gadamer remains captive to relativistic historicism – it would still show how thoroughly Gadamer had grappled with that tradition which ultimately has remained foreign to Davidson. For even if Davidson has worked through the idea of radical interpretation like no other before him, he has – despite his dissertation on Plato's *Philebos* – substantially less experience than Gadamer with that which comes closest to radical interpretation in the reality of hermeneutical operations: namely, philologically trained interpretation of texts from foreign cultures. It corresponds to the peculiarly ambivalent position of Gadamer's between historicism and its aspired overcoming that the first two parts of his major work *Truth and Method* begin entirely in the way of Dilthey's *Introduction to the Human Sciences* with a comprehensive historical preparation that only then moves into a systematic analysis in the way of Husserl's and especially Heidegger's phenomenology. (It is true, however, that in the shortest and most dissatisfying third part the historical overview forms the second, middle section.) And it is a reflection of the thematic breadth of his understanding of hermeneutics that he begins with the question of art, moves to the humanities, and ends with the phenomenon of language. (This last part indicates at the same time, though, a certain limitation, for with it all non-linguistic phenomena appear to drop out again of the subject area of hermeneutics.)

The ambivalence of Gadamer's project comes to light already in his reflections on art. For the real aim of these reflections appears at first to be wholly in the wake of Heidegger, but also of Hegel: rejecting the Kantian and neo-Kantian subjectivization of aesthetics and recovering an ontology of the artwork, which is offered in the form of brilliant phenomenological analyses of play and picture. This aim is convincingly put forward in his critique of *Erlebniskunst* and

⁷ My own reconstruction of the history of hermeneutics, using examples from the Bible and Plato as the central *interpretanda*, can be found, respectively, in Hösle 1999 (German version Hösle 2001) and in „Platonism and Its Interpretations“, appearing in Gersh (ed.) (German version in: Hösle 2004).

aesthetic cultivation. Yet it is mixed with a rejection, completely independent of the first aim, of both that which Gadamer names aesthetic abstraction – that is, the view that the aesthetic element in a work of art is to be distinguished from that which is non-aesthetic in it – *and* the distinction between an artwork and its performance. Just as the concrete „interpretation,“ in the sense of performance, belongs to the being of a sonata, for example, so the effective history of a work is a part of its essence. This effective history achieves mediation between the *interpretandum* and the interpreter. In the preface of *Truth and Method*, it is explained that „understanding is never a subjective relation to a given ‚object‘ but to the history of its effect; in other words, understanding belongs to the being of that which is understood.“ (Gadamer 1989: p. XXXI; 1975: p. XIX) Ultimately it is the facticity of this historical mediation that should replace the *quaestio juris* – the question of the classical philosophy of the humanities regarding the legitimacy of the method in the humanities. In the afterword Gadamer cites from a letter of his to Emilio Betti, whom we have to thank for one of the most significant alternatives to Gadamer’s project and for one of its most profound critiques: „In other words, I consider the only scientific thing is to *recognize what is*, instead of starting from what ought to be or could be.“ (Gadamer 1989: p. 512; 1975: p. 484) Fully in line with his rejection of the program of a transcendental justification of the humanities is his strong distaste for reflective philosophy (Gadamer 1989: p. 341 ff., 448; 1975: p. 324 ff., 424).⁸ The Hegel to whom Gadamer refers time and again – as, for instance, in his critique of Kant’s formalistic aesthetics – is for this reason a radically „de-transcendentalized“ Hegel (just as for example Croce’s Hegel). „This almost defines the aim of philosophical herme-

⁸ I have already analyzed, in my first book (Höslle 1984: 364 ff., note 268) the philosophical indefensibility of this criticism as well as the philological awkwardness of Gadamer’s interpretation of Plato’s *Seventh Letter* (343 ff.) advanced there. At least the latter does support the correctness of Gadamer’s view that the fore-conception of the interpreter is revealed in every interpretation. It is still not the case, however, that all prejudices of interpreters are equally legitimate. Here I would specially like to emphasize, just after the death of Gadamer, that any of my criticism of Gadamer changes nothing in regard to my utmost respect for his work, which truly – and not just because of the effect it has had – is among the most significant of the twentieth century. No less is my admiration for the man himself, who also promoted his critics with a generosity that made evident how he lived the principle he taught – namely, that of the dialogical search for the truth.

neutics: its task is to retrace the path of Hegel's phenomenology of mind until we discover in all that is subjective the substantiality that determines it." (Gadamer 1989: p. 302; 1975: p. 286).⁹ Yet the substance with which Gadamer is concerned is not the timeless substance of Spinoza but rather the power of history – fully in line with Heidegger's radically historicist metaphysics.

It is within this framework, which is reminiscent of much in Wittgenstein and Quine but which stands in contradiction to Davidson's transcendental approach, that Gadamer develops his notion of the fore-conception of completeness – a notion that seems in a rather peculiar way to connect up with Davidson's „principle of charity.“ In the context of his defense of prejudice, authority, and tradition as presuppositions in any act of interpretation, Gadamer writes that understanding is „not a mysterious communion of souls, but sharing in a common meaning.“ (Gadamer 1989: p. 292; 1975: p. 276). It is precisely this relationship to a common meaning that the fore-conception of completion legitimizes:

„[It] states that only what really constitutes a unity of meaning is intelligible. So when we read a text we always assume its completeness, and only when this assumption proves mistaken – i. e., the text is not intelligible – do we begin to suspect the text and try to discover how it can be remedied.“

A transcendent expectation of meaning guides our understanding:

„It is only when the attempt to accept what is said as true fails that we try to ‚understand‘ the text, psychologically or historically, as another's opinion. The prejudice of completeness, then, implies not only this formal element – that a text should completely express its meaning – but also that what it says should be the complete truth.“ (Gadamer 1989: p. 294; 1975: p. 278).

In a footnote to this passage Gadamer addresses the case of disguised or encrypted writing for which the fore-conception of completeness appears not to apply. Yet the disguise or irony can only be deciphered when agreement on the subject matter has been arrived at – an agreement that is thus presupposed by the act of understanding in this case as well. Hence the following is true: „What he understands is always

⁹ At least Gadamer is aware here that he is deviating from Hegel. Sometimes, however, he projects his own rejection of method back onto Hegel (Gadamer 1989: p. 463 ff.; 1975: p. 439 f.), as Hegel seeks only an alternative method to that of modern science and in no way conceives of the truth as the dissolution of all methods: the *Science of Logic* culminates, in a wholly modern way, in a chapter on method.

more than an unfamiliar opinion: it is always possible truth.“ (Gadamer 1989: p. 389; 1975: p. 372).

The reference to objective meaning rather than to the subjective belief of the author explains Gadamer's rejection of the idea that the standard by which the quality of an interpretation is to be measured is the *mens auctoris*. (Gadamer 1989: p. 133 f., 296, 373; 1975: p. 127, 280, 355) From this rejection he deduces that the discovery of true meaning is an infinite process:

„Not only are fresh sources of error constantly excluded, so that all kinds of things are filtered out that obscure the true meaning; but new sources of understanding are continually emerging that reveal unsuspected elements of meaning.“ (Gadamer 1989: p. 298; 1975: p. 282).

This process of discovery is revealed in its highest form in the application of the meaning of the *interpretandum* to the current situation, as for instance in the church's preaching or in the legal decision. Of particular significance is Gadamer's analysis of hermeneutic experience, the different forms of which correspond to the different kinds of „Thou-experience.“ Hermeneutic experience, like Thou-experience, is fundamentally different from the experience of objects. Within this experience, however, three different levels might be distinguished. First, there is knowledge of human nature, which attempts, as it were, to calculate the other. Second, there is absorption of the other in one's own „I-consciousness“ in the way of the historical consciousness that wants to become ruler of the past. And, third, there is the historically effected consciousness – „not in the sense of simply acknowledging the past in its otherness, but in such a way that it has something to say to me.“ (Gadamer 1989: p. 361; 1975: p. 343 f.). This relationship can be grasped only according to the logic of question and answer, and an actual question, unlike the pedagogical or rhetorical one, presupposes that the issues addressed in the question are still open; moreover, unlike an interrogation or a therapeutic talk, it assumes that one is willing to learn from the other and not only about the other. (Gadamer 1989: p. 363, 385; 1975: p. 345 f., 363). Unlike beliefs, questioning cannot at all be understood without at the same time questioning oneself. „There can be no tentative or potential attitude to questioning, for questioning is not the positing but the testing of possibilities.“ (Gadamer 1989: p. 375; 1975: p. 357)

III.

A synthesis of Davidson's and Gadamer's ideas would have to begin with their strengths – with Davidson's transcendental reflection on the condition for the possibility of understanding and with Gadamer's integration of the acts of the understanding in the historical process, ontologically understood. For both approaches are in no way incompatible – if and only if transcendental reflection and ontological interpretation are combined in a higher, third position. How is that possible? Davidson's transcendental arguments against the possibility of radically different conceptual schemes also come up against every form of historicism that assumes a plurality of forms of reason in history. Yet they are compatible with an interpretation of history according to which one reason unfolds itself in it – and that reason is, of course, first of all our own reason that is accessible to us now. It is that reason that determines what is at all conceivable as history – in so far as reason is the principle of history. Admittedly one can and must equally concede to Gadamer that our own reason is a result of a history that consists of a tradition without whose continuation we could never raise ourselves to the autonomous insight into transcendental arguments. Both of the claims do not rule one another out if one distinguishes between one supra-individual, timeless reason and our own reason that has a part in the former but is itself an historical result. The self-awareness of the individual may indeed only be a flickering in the closed circuits of historical life (Gadamer 1989: p. 276; 1975: p. 261) – but only when this circuit nourishes itself on a source of reason that itself is not historical. (Of course, an analogous argument holds as well for all natural and not only historical pre-suppositions of reason. Yet an extension of human history to the history of nature is far from Gadamer's mind. In Gadamer one finds an understanding of the cognitive ideal of natural science just as little as one finds an understanding of Hegel's *Philosophy of Nature*.)

It is of decisive significance to see that what appears in Gadamer in place of transcendental arguments – namely, the occasional emphasis of the unity of (effective) history¹⁰ – may in no way achieve the same result. This unity not only does not solve the problem of how

¹⁰ Cf. Gadamer 1989: p. 207, 304, and esp. 297 (1975: p. 195, 288, and esp. 281): „It is not a yawning abyss but is filled with the continuity of custom and tradition, in the light of which everything handed down presents itself to us.“

we can understand cultures that do not stand in a continuous tradition with our own culture, but it is defeated by Davidson's insight that the question of radical interpretation is at issue everywhere – thus even in a familiar language. For we cannot without further justification be certain that the speaker really uses the terms as we expect her to. It happens often enough, indeed, that the historian of a foreign religion makes fewer hermeneutic mistakes than an historian of the early stages of his own religion because the latter assumes that, given the continuity of language, there will also be a continuity of concepts – a continuity that is not at all there. A good example would be the later interpretation of the early Christian doctrine of the three persons. But the purely philosophical history of concepts that Gadamer so masterfully commands is also a rich target for this thesis. Speaking is „a constant process of concept formation [...], by means of which the life of a language develops.“ (Gadamer 1989: p. 429; 1975: p. 405) That the unity of effective history is not illusory, does thus not arise from the mere fact that there exists continuity: the breaks in tradition in England in the eighteenth century were more radical than those on the continent even if the *forms* and *names* of social and political life – ultimately even to today – changed less in England than on the continent. And it follows just as little from the continued practice of reciting the Nicene Creed in the western Mass that Christians of the twenty-first century believe the same things as the Christians of the fifth century.

For the intelligibility of an *interpretandum*, then, connecting traditions are neither a necessary nor a sufficient condition. The same holds for our prejudices. They are most certainly not a sufficient condition, for prejudices often enough hinder us from achieving insight into the meaning and truth of an *interpretandum*.¹¹ And they are a necessary condition only if one subsumes under „prejudice“ all operations and expectations that precede interpretation, among which are those presuppositions that can be, for instance, transcendently justified. With characteristic ambivalence, Gadamer criticizes the historical objectivism of the humanities of the nineteenth century, which overlooks its own historicity and so preserves its good conscience by „failing to recognize the presuppositions – which are certainly not arbitrary but rather fundamental – that govern its own understanding and hence by falling short of reaching that truth which, despite the finite nature of our understanding, could be reached.“

¹¹ Gadamer recognizes this himself (Gadamer 1989: p. 553; 1975: p. 515).

(Gadamer 1989: p. 301, translation modified; 1975: p. 284 f.) This passage is ambivalent because it can be read either as alluding to transcendental presuppositions of the understanding that remain foreign to objectivism, or as alluding to the actual, historically developed prejudices that Gadamer esteems as „not arbitrary“ only because they are grounded in the intersubjective power of traditions – even when this hardly makes them true: collective arbitrariness is neither less frequent nor any better than private arbitrariness. Whoever has read *Truth and Method* and Gadamer’s other works as a philologist knows that the second interpretation captures Gadamer’s intention; yet whoever lets himself be inspired by Gadamer’s hermeneutic theory and sees superior truth in transcendental philosophy will reinterpret Gadamer – that is, will „apply“ Gadamer’s thought to his own philosophical project—in such a way as to defend the first interpretation as the philosophically more fruitful one. And whoever knew the man Gadamer will suspect that he would have been happy with this reinterpretation – or would have at least liked to be inspired by it even if he would not have given up his dislike for transcendentalism, which he had taken over from Heidegger and that had first really made Gadamer who he was. (Only in passing can I remark here that Heidegger, like Gadamer, presupposes entirely mistakenly – probably on the basis of a particular interpretation of Husserl – that transcendentalism is necessarily bound to a subjective idealism, to which they rightly object.)

Admittedly, it is becoming clear that an indispensable task of any hermeneutics must be to distinguish between understanding the true intentions of the author and determining whether they are true or not. Understanding something cannot imply holding it to be true, as it is easy to show with transcendental arguments – otherwise criticism would not be possible, the difference between truth-values would be eliminated (for all intelligible sentences would be true), and the method of apagogical proof that is indispensable to philosophy would break down. The *de dicto / de re* distinction that Brandom has so impressively advanced (Brandom 1994: p. 495 ff.), presupposes, for instance, that I can ascribe to someone an identification that I do not share myself. The fundamental insight of enlightenment hermeneutics is not to be shaken, and indeed neither Davidson nor Gadamer have done this. As far as I can see, four different arguments of varying structure and significance speak in favor of the principle of charity and the fore-conception of completion.

First, Davidson claims that every error made by a human being presupposes that there is something about which that human being is not in error. Certainly it is compatible with this argument of Davidson's that all the sentences uttered by someone could be false. Yet it must be possible to *suppose* that the erring speaker believes propositions that are themselves not false. Someone may, for instance, mistakenly ascribe an attribute to A; but such an error presupposes, as a rule, that this person knows how to correctly identify A. Even if Davidson does not make it clear, it is important that this argument in no way presupposes a situation of interpretation. It holds completely independently of whether one is dealing with one's own or someone else's error. Incidentally, I am not assuming with this comment that there could be no such thing as self-interpretation. For of course such a phenomenon exists. One could imagine reading after many years a ledger filled with one's own notes that were composed in a foreign language or that deal with a discipline in which one no longer works – when one must take great pains to understand their actual meaning again. (Indeed, one may perhaps even speak of self-interpretation when interpreting one's own utterance – or one's own verbally formulated thought – that was made only seconds ago: one can ask herself, „What did I actually mean by that? In what sense have I used this word?“) What is of issue for me in my critique of this argument is rather that it also holds when I do not find myself in a situation of interpretation – namely, when I have complete clarity about the meaning of the sentences that I have uttered. Even in this situation I know that I can err but only in so far as I could, *in principle*, discover the error, and this implies that I cannot be wrong about all the presuppositions of the error. This argument has thus to do with the structure of rationality as such, which is already monologically given and which I must suppose for any other rational being as well. It is not specific to the question of interpretation.

This argument is to be distinguished from Davidson's further argument for the principle of charity – namely, his use of T-sentences that inverts Tarski's use. At first the argument seems plausible. I can only understand a language (and as we have seen, every interpretation is a form of learning to understand) if I assume that those from whom I am learning it are, as a general rule, telling the truth. One imagines a situation where someone is thrown into a foreign country and must there learn to understand a completely unknown foreign language from native speakers who are equally unacquainted with her native

language. What clearly makes an essential difference in the situation is whether this person can interact with these speakers or whether she is restricted to observing their interaction amongst themselves. The second case, however, approaches the first if she can observe how the native speakers teach their children the language. If, whenever it begins to rain, various speakers say, „piove,“ not only does she have good reason to assume that „piove“ means in their language the same as „it is raining“ means in English; it is difficult to imagine how she could otherwise find out what „piove“ means.

Davidson's argument does, however, hang on a presupposition that does not hold true when expressed at a certain level of generality – namely, that access to the beliefs of another has to take place exclusively by way of an understanding of the meaning of her sentences. In order to have doubts about this presupposition, one need not in any way postulate telepathic abilities. One must only assume, first, that the extra-linguistic comportment of a human being is a clue to his beliefs and, second, that beliefs arise from other beliefs. Regarding the first point, in a foreign human ethnic group with unknown language, we would be right to infer certain attitudes from facial expressions or gestures, for it should be safe to assume the existence of innate expressive behavior. Of course, the situation would be more difficult if we were to be confronted by rational beings of another species. For it is considerably less clear whether there are universals of expression that would also have established themselves in other courses of evolutionary development. Regarding the second point, I am reminded, for instance, of Dupin's ability in E. A. Poe's „The Murders in the Rue Morgue“ to anticipate the lines of thought of the person opposite him. Of course, Dupin is in a position to achieve this only because he knows well both the person opposite him and his way of thinking. And he can know this only because he shares his language. But if there is a possibility, by way of the first assumption, of penetrating the world of thought of another human being in a single point, then psychological or sociological knowledge might help us to extend this point over a wider surface. And this could also be possible if one came to the conclusion that all observed sentences were false because, for instance, those speakers brought to every sentence a mythological interpretation of reality or distorted reality in some other way. (I am imagining a language, according to which Zeus or some other god not only lets it rain, as in Greek, but rather causes everything – a language that would thus not at all be in a position to formulate „ $2 + 2 = 4$ “ but

rather only „Zeus makes $2 + 2$ into 4.“ In such a language no sentence would be true if Zeus did not exist (though propositions implied by the uttered sentences would be true), and even if it were possible for this formulation eventually to ossify and no longer to be intended as such, this need not be the case if only the ideological indoctrination is functioning properly.) Certainly on this model the question arises as to how the psychological or sociological knowledge necessary for the extension had been obtained, and it is clear that introspection would hardly have been enough. In so far as this is the case, activities of interpretation would already have to have been presupposed – activities by which the theoretician had learned from others, not about others, and thus by which he had shared their claim to truth. But such an attitude is not necessary with regard to the foreign language that he is currently trying to interpret, and, for my purposes, this is what is essential.

The point of entry is crucial. Gestures and facial expressions were only one example and in no way an especially good one at that. A much better example would be knowledge in the field of instrumental rationality that manifests itself in certain techniques, which, as a general rule, allow the observer to infer certain beliefs about nature, even when he comes to the conclusion that these beliefs are inaccurate given the state of his knowledge and thus false in the strict sense of the term. Or let us assume for instance that the native speakers of the language that is being interpreted always run away from blindworms and shout „sono pericolosi“ to the children. Then the interpreter would be justified in assuming that this sentence meant something like „one must watch out for them,“ „they are dangerous“ (or „they are poisonous“ – whatever the concrete danger should be that they present). Indeed, he would be justified in this assumption even if he were sure on the basis of superior zoological knowledge that blindworms were not dangerous for human beings. For the behavior of those speakers can only be *understood* if one assumes that they hold blindworms to be dangerous; and what this achievement of understanding precisely does not presuppose is that one holds the particular view of the speakers to be true.

Of course, this counterexample is not a refutation of the first argument. To the contrary, the interpreter would infer the meaning only because he would suppose, first, that the speakers have the rational and true belief that it is prudent, assuming a will to self-preservation, to run away from dangerous beings, and, second, that the children

shared this belief. Presumably, on the basis of his own zoological knowledge and his observations of their zoological knowledge, which could likewise be reflected in extra-linguistic experiences, he would be in a position to suppose that they had two further true beliefs: poisonous snakes are dangerous, and blindworms are similar to poisonous snakes. (The term „similar“ is admittedly so vague that most of the sentences that assert similarity are true. Were a concrete example at issue, one would have to state those propositions that concretize this similarity.) Gadamer and Davidson are right that the search for a truth that is to be commonly recognized must precede explanation of false beliefs. While the *explanation* of a false belief must, following the Hempel-Oppenheim schema, fall back on mental or, as the case may be, even physical causes, *understanding* means in principle absolutely nothing other than retracing the false belief to an original truth or deriving it in a logically cogent manner from false beliefs.

Generalizing, one could say that every language must by definition share in rationality – otherwise we would be dealing with a lawful phenomenon to be explained causally and not a rule-guided phenomenon to be understood. Yet one can very well be rational and err – indeed one can even be wrong about all the sentences that one utters, though not of course about all the sentences that one implicitly believes – provided only that, e.g., logical relations exist between one’s individual false beliefs. Indeed, even false beliefs regarding logically true sentences do not destroy the rationality of a person: if A assumes corresponding logical axioms and rules of inference, her belief in the logical truth of a sentence may be considered to be rational by B even when he himself does not share that belief. One learns from Sellars and Brandom – and from Hegel as well – that rationality has to do with justification, and where justificatory relations exist, the falseness of judgments does not yet put their intelligibility in question. That does not mean, however, that a concept of reason is acceptable in which, as in mathematical formalism, truth is replaced by mere consistency.

The assumption of a fundamental rationality does indeed imply that understanding is not possible if the interpreter does not enter into the particular logic of the subject matter to which the *interpretandum* belongs. In an interpretation it is also a question of the *noema*, not just the *noesis*; the thoughts, not just the representation; world 3, not just world 2 – to speak in Husserl’s, Frege’s, and Popper’s terminology. To pursue the history of Greek mathematics or the history of Roman law,

for example, one must in each case have two competencies: in Greek and mathematics, and in Latin and jurisprudence, respectively. Yet this view is compatible with the assumption of culturally or individually conditioned obfuscations of this rationality. The interpreter may rightly anticipate an assumption of A's, which, regarding its content, is not compatible with A's other assumptions but arises from them or from a particular situation through, for instance, psychological association. Moreover, the interpreter may then interpret A's expressions accordingly.¹² Indeed Schleiermacher wisely emphasized the psychological side of interpretation alongside the grammatical side (even if his concept is more general than the one I use here, for it also covers the subject-matter dimension). Language is not just *langue* but rather always *parole* as well. And with the *understanding* of the intentions that are bound up with the *parole* as well as with the *explanation* of why the *langue* manifests itself as just this *parole*, psychological and sociological knowledge is useful – indeed indispensable – alongside the knowledge of the subject matter. We understand a speaker also because we harbor certain expectations regarding *what* he will think and *how* he will say it. And even if we assume in the normal case that he will say something linguistically correct, true, and appropriate for the situation, there are enough cases where we take into account deviations from that which we hold to be correct, true, and appropriate – deviations brought about by education, intelligence, and character. Because we take someone to be educated in the language and intelligent, we see in one of his lapses the expression of mechanical laws of association or perhaps unconscious wishes but not a sign that he is mixing up the meaning of words. Because we take Mrs. Malaprop to be uneducated and not stupid, we are prepared to make sense out of her mishmash of foreign words by understanding „epitaph“ as „epitheton.“ Because we take a schizophrenic to be educated in the language, we tend rather to ascribe to him nonsensical views than to assume that his words mean something other than what they are defined as meaning in the dictionary. In one's first encounter with a human being, the „prior theory“ in Davidson's sense will consist more of grammatical than of psychological assumptions in Schleiermacher's sense (even if the physiognomy, the clothing, etc., of the

¹² Gadamer also grants this in his critique of Leo Strauss: Contradictions in an author do not necessarily point to an underlying irony (Gadamer 1989: p. 535, 539; 1975: p. 506, 510).

person already suggest several psychological assumptions). The more interactions have been pursued with this person, the more psychological assumptions will enter into the prior theory. But this will coincide with the passing theory only in exceptional circumstances because our expectations are fallible and can be disappointed – in a radical way when our conversation partner has put on an act, but also in other cases: even if the factors that determine the formation of a potentially infinite number of sentences must be finite – for example, earlier speech acts performed by the conversation partners of the speaker to be interpreted – they are still, in most cases, incalculably many.

The third argument for the connection between understanding and truth has to do with the way in which we human beings come to know the world; it is thus an argument of the genetic kind and not one that has transcendental validity. A child comes to know both language and world simultaneously. When parents designate for their child an animal as a „dog,“ the child learns at the same time that the animal at hand is a dog and that this animal is called „dog“ in the language of her parents. Certainly the phenomenon of multilingualism in small children indicates that they must already have the implicit skill to distinguish between matters of fact and matters of designation early on, but they do not separate the two consciously. For in order to do this, they would already have to have a highly developed language. Yet according to our assumption they are rather at the start of language acquisition. If the parents were to name the cat „dog“ and then explain to the child, „dogs meow,“ the repeating of this sentence by the child would provoke a contradiction from other children – that is, a factual and not a terminological contradiction, since the perception of reality is primary over that of language. If a child were to point to a meowing cat and say „but this dog does meow,“ the other children would reply, „but do you not see that what you are talking about is a cat?“ There is no chance that the child could answer, „but in the language of my parents, what you name ‚dogs‘ are called ‚cats,““ because she would have to have a substantially more complex language in common with the other children than the one in which she is able to speak about meowing cats. On the contrary, if the parents were to call cats „cats“ and to explain to their child that cats meowed, but then mistakenly designated a dog as a „cat,“ the child could hardly avoid taking the barking of this dog to be „meowing“.

The child can acquire not only language but also a comprehensive form of experience of the world only when she relies on the advantage

of experience of her parents and thus on their authority. This is an obvious anthropological truth. But it does not mean that reason depends on authorities or traditions as regards its validity. For, first, given this advantage of experience, it is rational *in itself* for the child – even if she herself does not know that it is – to trust adults. And second, the worth of a culture of education is to be measured according to how fast and how thoroughly the educators help the children achieve that autonomy which then also enables them to criticize those authorities and traditions. But the latter remain a genetic presupposition of the autonomy of every human being.

Analogs seem to hold not only for the ontogeny but also for the phylogeny of human beings. The poets of archaic cultures, who have done an invaluable service for their people by expanding their possibilities of expression, had to be revered as the paradigmatic speakers of the truth: the Muses know everything for the archaic Greeks, and even today a religious Muslim will ground the truth claims of the Koran, among other things, with the perfection of its language. One must learn to master a richer language before one is able to criticize it, and one will not learn to master it if one has not first held the utterances in this language to be true. It follows from this that the original hermeneutics was not able to understand itself as anything other than the interpretation of sentences that were held to be true. Even if this understanding of hermeneutics is one-sided, it is for finite beings unavoidable at first. Incidentally, this is an example of an evolutionary law of the human spirit, which the modern interpreter can use when she interprets earlier productions of the human spirit – in this case, productions of a hermeneutic nature – and which is a substitute, grounded in psychology and the humanities, for the assumption that the *interpretandum* speaks the truth. Certainly it is a replacement of a particular kind, at least in the interpretation that has been given to it within the bounds of this essay: for even if that primitive hermeneutics undercuts the Enlightenment's separation of intelligibility and truth, it is, first, still a necessary step in the development of hermeneutics and, second, possesses indeed its own kernel of truth, as we saw in the reconstruction of the first two arguments.

It is this way of recognizing a deeper meaning in archaic hermeneutics that is Hegelian in a true sense.¹³ For an earlier *interpretandum*

¹³ Cf. Gadamer's contrasting of Schleiermacher and Hegel (Gadamer 1989: p. 164 ff.; 1975: p. 157 ff.).

is thus recognized as deficient while at the same time as necessary in the development of spirit. But is this not an example of that primitive evolutionism that Gadamer so detests? In no way, for the past position is not looked upon as simply obsolete; it is recognized as possessing a truth that enlightenment hermeneutics had forgotten and that is to be advanced again. Certainly this truth is only partial, and as far as this is the case, evolutionism is also partially true. Indeed, Gadamerians should not resist this if there is something to be learned from every position: why deny this truth-oriented interest precisely to evolutionism? An important presupposition of this kind of integrative interpretation of the history of spirit is, incidentally, that the number of moments to be combined into a synthesis must be restricted if a synthesis is to be possible.

There is finally a fourth, entirely different argument for the principle of charity and the fore-conception of completeness, and it is an ethical argument in the strictest sense. Within it, one can distinguish two opposing variants. If there is a duty to strive after the truth, then one should be on the lookout for conceivable alternatives to one's own position – as long as this position is not irrefutably grounded – and should test every view that deviates from one's own as thoroughly as possible for its truthfulness. If one accepts the antecedent, then one indeed has a duty to question a text in such a way that one can learn as much as possible from it. But this presupposes precisely that one does not assimilate the foreign position to one's own but rather preserves the difference. And if the fore-conception of completeness is combined with the thesis that it is absolutely impossible to comprehend the foreign intentions of authors, then this task becomes undermined. Just as one must distinguish between Euripides' *Bacchae* and Luca Ronconi's brilliant performance of it, so one must, for instance, be in the position to distinguish between Plato's *Parmenides* and its interpretation by Proclus, particularly if one would like to learn from as many approaches as possible. In a night of effective history when the *interpretandum* melts together with its interpretations, one forgets how to see clearly. To see a possible truth in another's position means furthermore to see in it a possible untruth, and if one dismisses all criteria that enable us to distinguish between truth and untruth however provisionally, it becomes likewise unclear why one should concern oneself with foreign positions at all. It must, however, be conceded that something is already gained if one is able to compare different positions with regard to their consistency even if the question

of truth must remain open. Counterfactual questioning is incidentally, unlike Gadamer thought, entirely possible and often intellectually fruitful. One may, for instance, follow out the consequences of assumptions that one may not take as given, whether it be in order to find arguments against these assumptions, or to have theory in one's stockpile in case one changes one's own view.

Of an entirely different kind is the following argument. If one is certain that one's own position is the correct position – and there are situations in which one can be certain, e. g., pedagogical situations – one can re-interpret the other person against his intention so that he is brought closer to the truth, raised to a higher level. This is a method that, for instance, the Platonic Socrates masterfully commands. One can say, „by that you surely meant this,“ and be absolutely right in doing so, if one refers to the object of the utterance at which he is aiming and not to the utterance itself. For because every normal speaker intends the truth, it is legitimate to reinterpret the speaker as having wanted to say something true, even if the concrete utterance that he had before his mind is a different one, which deviated from the truth. (This method is at bottom only a step above the tacit correction of speech impediments.) Proceeding in this way is not always advantageous because it can dissuade the *Educandus* from contrasting different positions and clearly seeing his own errors. But it can spare him humiliation and impart to him the feeling that he has arrived at the truth by himself. This method is, however, also more paternalistic because it does not take into account the possibility that what is actually intended is worth explicit discussion; as opposed to the one truth, individual differences are neglected. But in so far as it takes seriously the claim to truth of the person being interpreted, it also honors that person. In dealing with authors of the past, when matters of symmetry or tact are not important – or at least not to the same degree – the appropriate method is this: to rigorously distinguish between the belief of the author and that which, though fruitful for the subject matter under question, is merely implied by it. Whoever does not carry out this distinction is a bad philologist. Yet whoever does not further consider that which is merely implied will not serve the subject area with which the author to be interpreted was concerned. Hence, new developments of the subject area will often enough make it possible for authors to be newly interpreted. We will better understand the problems with which an author struggled only when these problems have become clearer to us, and because later developments of the

subject can never be ruled out, we will never have possession of a conclusive theory of significant authors.

There is yet another reason for this conclusion, which does not have to do with the *noema* but rather with the *noesis*. For in this context one further distinction is important. Some of what is implicit in a text can be found to counter or go beyond an author's own intention. In other cases – for instance on the basis of the development of new deciphering techniques – it appears that what was most essential to the author was precisely that which was implied. Certainly one could concede to Davidson that a metaphor does for the most part say something untrue or something trivially true, but he cannot be right when he compares its ability to point something out to us to a „bump on the head.“ (Davidson 1984i: p. 262) For the relation between this bump and possible insights is a purely causal one and has nothing to do with intentions, whereas the author who uses metaphors wants to express something by means of them. Now Davidson is also right in that what the author of a metaphor wants to express is for the most part vague and indeterminate. For this reason the interpretation of an artwork is precisely *not* bound to the author's intention. Like actions, expressions also have unintended consequences, and such consequences especially interest the literary theorist interested in the text as such (unlike the literary psychologist). For the literary theorist, the decisive criterion of an interpretation is not what the writer thought or perhaps unconsciously aimed for, but rather what the artwork says – that is, what thoughts and associations it gives rise to in a well-cultivated reader.

But there are cases of both literary and non-literary discourse in which the author himself, in a completely obvious way, intends a meaning that deviates from the usual meaning of the sentence. I am thinking here of acts of indirect – e. g., ironic – communication. Understanding such utterances means understanding their normal meaning (what Davidson calls „first meaning“) as well as that which is built upon this meaning and also belongs to the author's intention. Swift's „A Modest Proposal“ would not be correctly understood if one were to ascribe to the author the intention of improving the economic situation of Ireland by means of cannibalism. Indeed, the problem of ambivalence in a speech or a text, which is a rather popular problem in hermeneutics, must be differentiated according to whether the ambivalence is not intended – in which case it may indeed be impossible to determine what the author wanted to say – or whether, to

the contrary, the ambivalence is intended. In this latter case the author's intention is crystal clear – she wants to say two things at once. The possibility of ambivalence depends on the grammar of a language and its exploitation on the psychology of the user of that language. The more conscious an author is of the language, the more probable it is that she has intended the ambivalence. And if instances of ambivalence pervade the entire work – as in those Indian *kāvya*s which can be read in two different ways on account of the Sandhi (see Pisani 1959: p. 222) – then it is obvious that it is here a matter of ontological and not epistemological ambivalence.¹⁴

From what has just been said, it appears that hermeneutics does not require the abandonment of objectivity or rigorous methods. Certainly different methods are required depending on whether the task is to determine the *mens auctoris* or to advance one's understanding of a particular subject matter. But in both cases there are methods, whether they be philological-psychological (for which the canons that Schleiermacher developed are still extremely useful) or any of the subject-directed explications of that which is implicit in a text – methods that are thus essentially those of logic. Because both of the forms of interpretation aim at different goals, there is also no competition between the different methods. In both cases there are better and worse interpretations, and a rationally recoverable claim to truth is tied to each individual method. This claim to truth is more universal than the claim to understand – for there are also theories that do not claim to understand – and indeed it is more universal than the claim to be intelligible for others, if there can be solitary knowledge of truth. Our analyses, then, have shown that hermeneutics need not in any way dispute such monological knowledge of truth and a fortiori is not committed to the view that consensus is a necessary or sufficient condition of truth. Davidson's first argument holds for every instance of true knowledge, even for an individual's monological knowledge, from which it is then generalized to other knowledge. His second argument presupposes only that the beliefs of rational beings can be

¹⁴ The hermeneutic challenge is most difficult when one is confronted with both an exceedingly difficult subject area and an artwork that makes masterful use of complex indirect techniques of communication. Plato's work is the outstanding example of such an *interpretandum*, and the hermeneutic feats that Hans Joachim Krämer has achieved with his interpretation of Plato are among the greatest in the history of interpretation. We have thus also every reason to expect from him a foundational and integrative hermeneutic theory.

reconstructed as coherent if they are supposed to be intelligible (though it is not necessary that they be true). But does not accepting that there are other beliefs presuppose the reality of other subjects? Even that is not necessary, for a solitary subject can pursue counterfactual assumptions and think through their consequences even if he does not share them. For this, however, he needs a theory of possible worlds, and it remains a shortcoming of Hegel's first philosophy not to have provided such a theory. As a result, it is not sufficient for laying the foundations of hermeneutics.

Hegel's first philosophy is also not sufficient, however, because it is not able to recognize anything positive in the plurality of subjects that characterizes the finite world as it is. That the *conditio humana*, the way in which we come into the world, makes us hermeneutic beings is not only a *brutum factum*; it has its deepest justification in the extending of moral duties that arises out of our constitutive intersubjectivity. But intersubjectivity and knowledge of the world are served when every single one of us knows that every individual, by his or her own right, has a share in reason that is capable of saving one, wherever necessary, even from collective error – at least, that is, after having been educated by the community, into autonomy.

Translated by James Hebbeler

Bibliography

- Brandom, Robert (1994): *Making it explicit: reasoning, representing and discursive commitment*, Cambridge, Mass.
- Davidson, Donald (1984a): *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford.
- Davidson, Donald (1984b): Theories of Meaning and Learnable Languages (1965), in: Davidson 1984a, p. 3-15.
- Davidson, Donald (1984c): Moods and Performances (1979), in: Davidson 1984a, p. 109-121.
- Davidson, Donald (1984d): Radical Interpretation (1973), in Davidson 1984a, p. 125-139.
- Davidson, Donald (1984e): Belief and the Basis of Meaning (1974), in: Davidson 1984a, p. 141-154.
- Davidson, Donald (1984f): Thought and Talk (1975), in: Davidson 1984a, p. 155-170.
- Davidson, Donald (1984g): On the Very Idea of a Conceptual Scheme (1974), in: Davidson 1984a, p. 183-198.

- Davidson, Donald (1984h): The Method of truth in Metaphysics (1977), in: Davidson 1984a, p. 199-214.
- Davidson, Donald (1984i): What Metaphors Mean (1978), in: Davidson 1984a, p. 245-264.
- Davidson, Donald (1984j): Communication and Convention (1982), in: Davidson 1984a, p. 265-280.
- Davidson, Donald (1986): A Nice Derangement of Epitaphs, in: *Philosophical Grounds of Rationality. Intentions, categories, ends*, ed. R. E. Randy and R. Warner, Oxford (Oxfordshire), p. 157-174.
- Gadamer, Hans-Georg (1975): *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen.
- Gadamer, Hans-Georg (1989): *Truth and Method*, second revised edition, New York.
- Hösle, Vittorio (1984): *Wahrheit und Geschichte. Studien zur Struktur der Philosophiegeschichte unter paradigmatischer Analyse der Entwicklung von Parmenides bis Platon*, Stuttgart-Bad Cannstatt.
- Hösle, Vittorio (1999): Philosophy and the Interpretation of the Bible, in: *Internationale Zeitschrift für Philosophie*, 1999/2, p. 181-210. (German version in: *Jahrbuch für Philosophie des Forschungsinstituts für Philosophie*, 12 (2001), p. 83-114)
- Hösle, Vittorio (2004): *Platon interpretieren*, Paderborn, p. 27-54.
- Hösle, Vittorio (2005): Platonism and Its Interpretations, in: *Eriugena, Berkeley and the Idealist Tradition*, ed. S. Gersh, Notre Dame, IN.
- Pisani, V. (1959): *Storia delle letterature antiche dell'India*, Milano, 2. ed.
- Quine, W.V.O. (1960): *Word and Object*, Cambridge, Mass.

Luiz Rohden

Hermeneutik: kritische Wiederaufnahme der Metaphysik mittels der Zeit?

„Phänomenologie, Hermeneutik und Metaphysik
sind nicht drei verschiedene philosophische Stand-
punkte, sondern Philosophieren selber.“

(H.-G. Gadamer)

Wir wissen, dass zum Philosophieren auch das Wiederaufnehmen der großen Themen der philosophischen Tradition gehört. Die Metaphysik ist aber eines ihrer Hauptthemen. Ein dichtes und fruchtbares Argumentationsnetz ist aufgrund von ihr und im Blick auf sie ausgearbeitet worden, sodass sie „die Hauptlinie der ganzen Philosophiegeschichte darstellt“ (Lima Vaz 1994: S. 404). Das Thema der Metaphysik wieder aufzugreifen bedeutet nicht, einfach eine Archäologie der Metaphysik zu unternehmen. Unsere Reflexion will eher „die Übung eines *metaphysischen Gedächtnisses* in einem neuen theoretischen Stil wieder aufnehmen, welches das *Sein* durch das uns in zunehmendem Maße umgebende dichte Netzwerk der wissenschaftlich-technischen *Gegenstände* hindurch wiederfindet“ (Lima Vaz 2000: S. 163). Wir tun das ausgehend von der Zeit, die ihrerseits den roten Faden der philosophischen Hermeneutik darstellt.

Einerseits ist das, was heute die Situation der Philosophie kennzeichnet, „die einhellige Ablehnung der Metaphysik und des Metaphysischen“, sodass „die Notwendigkeit, das Metaphysische zu überwinden, eine obligatorische Zielsetzung für jeden zu sein scheint, der heute denken oder philosophieren will“ (Vattimo 1994: S. 283). Auf der anderen Seite wächst das Interesse für und vermehren sich die Reflexionen über philosophische Hermeneutik und hermeneutische Philosophie. Es sind viele Gründe, die zur rapiden Verringerung des der Metaphysik zugeschriebenen Wertes im Laufe der letzten 200 Jahre und zum Aufstieg der Hermeneutik geführt haben, besonders mit Martin Heidegger, Hans-Georg Gadamer und Paul Ricœur.

Welche Fragen implizieren das wachsende Interesse für die Hermeneutik und den Prestigeverlust der Metaphysik, die so weit gegangen

sind, dass die Zerstörung der Metaphysik zu einer Art *tópos koiné* der Philosophie geworden ist? Nach Kant hat die Abneigung gegen die Metaphysik zu einer Situation geführt, wo, „um einen Philosophen anzugreifen, herabzusetzen oder zum Schweigen zu bringen, man ihn nur bezichtigen muss, ein Metaphysiker zu sein“ (Arêas 2003: S. 136). Wenn die zunehmende Aufwertung der Studien um das Thema der Hermeneutik proportional zur Entwertung der Metaphysik – in den letzten 200 Jahren der Philosophiegeschichte – zu sein scheint, können wir dann schließen, dass jene den Platz dieser einnimmt oder diese ersetzt? Oder hat die Hermeneutik nur Fragen wiederaufgenommen, weiterentwickelt und expliziert, welche die Metaphysik aufgegeben hatte?

Zunächst müssen wir jedoch folgende Frage beantworten: Warum haben wir uns vorgenommen, die Metaphysik heute im Rahmen der Philosophie wiederaufzunehmen und weiterzuführen? Erstens weil wir der Meinung sind, dass es eine Reihe von kritisch-komplementären Beziehungen zwischen Metaphysik und Hermeneutik gibt, die es verdienen, zur Diskussion gestellt zu werden; zweitens um zu zeigen, dass die Hermeneutik einige metaphysische Probleme – in diesem Fall das Problem der Zeit – übernommen und entwickelt hat, die vom objektivistisch-subjektivistischen Metaphysikmodell beiseite gelassen worden waren; schließlich um mit der Umstrukturierung einer metaphysischen Konzeption zu beginnen, die mit den Beiträgen der zeitgenössischen Philosophie konsistent ist.

Wir konzentrieren uns auf die (Hypo-)These, dass der Zeitbegriff die zunehmende Spaltung zwischen Metaphysik und Hermeneutik zum großen Teil zu erklären vermag und dass er sie gleichzeitig in einer noch auszugestaltenden Struktur miteinander verbindet. Damit ist nicht gemeint, dass die Metaphysik das Problem der Zeit nicht erörtert oder nicht ernst genommen hätte; sie entstand und verstärkte sich vielmehr, indem sie, von der Zeitlichkeit ausgehend, ursprünglich den *chorismós* zwischen Göttern und Menschen zu erklären versuchte. Das unternimmt auch die Hermeneutik, ausgehend von der Tatsache, dass der im Werden befindliche Mensch sich mit dem Problem der Zeitlichkeit auseinandersetzt, wenn er versucht, die Polarität zwischen Sein und Sprache, Gesagtem und Nichtgesagtem zu verstehen und zu explizieren.

Deshalb werden wir eine kritische Konfrontation zwischen Hermeneutik und Metaphysik aufgrund des Zeitbegriffs durchführen. Zunächst stellen wir einige allgemeine Fragen über die Zeit dar; danach ver-

suchen wir eine Phänomenologie der gegen die Metaphysik erhobenen Kritik durch die Perspektive der Zeit; schließlich zeigen wir die produktiven Implikationen auf, die in einer angemessenen Behandlung der Zeit durch Hermeneutik und Metaphysik eingeschlossen sind.

I. Perspektiven der Zeit in der Zeit

Das Thema der Zeit, das in Ausdrücken wie „Die Zeit ist Gold wert“ oder „Die Zeit ist König und Richter“ zur Sprache kommt, nimmt eine zentrale Stelle in der Philosophie ein. Vom anthropologischen Gesichtspunkt „sind wir das, was wir sind, nur in der Zeit und durch die Zeit; wir werden aber auch ständig in der Zeit und durch die Zeit geändert. Wir werden durch die Zeit gemacht und aufgelöst“ (Meyerhoff 1976: S. 27). Über die Zeit reflektieren bedeutet letztendlich, über uns selbst zu reflektieren.

Wenn es aber darum geht, die Zeit zu definieren, müssen wir zum berühmten Dilemma Skt. Augustins zurückkehren: „Was ist also ‚Zeit‘? Wenn mich niemand danach fragt, weiß ich es; will ich einem Fragenden es erklären, weiß ich es nicht.“ (Augustinus 1987: S. 629) Die Schwierigkeit der begrifflichen Bestimmung der Zeit war so groß, dass man meist den Schluss zog, dass „die ganze Frage der Zeit voll Widersprüche war, die möglicherweise nie gelöst werden würden; folglich, dass die Zeit kein rationaler Begriff war“ (Meyerhoff 1976: S. 6). Augustinus bot uns eine philosophische begriffliche Alternative zum Zeitbegriff durch eine Verknüpfung von Kategorien der Erinnerung und der Erwartung an: „Was geschieht, geschieht ‚jetzt‘, behauptete er; es ist immer eine Erfahrung, Idee oder Sache, die ‚präsent‘ ist. Indessen können wir eine sinnvolle zeitliche Reihe konstruieren, indem wir die Vergangenheit und die Zukunft unter Rekurs auf die Erinnerung und die Erwartung erklären“ (Meyerhoff 1976: S. 7). Augustinus hat gewagt, einen Zeitbegriff zu ‚konstruieren‘ und hat mit ihm eine Metaphysikkonzeption aufgestellt, aber dasselbe lässt sich nicht von allen Philosophen vor und nach ihm sagen.

Die sich aus den verschiedenen Auffassungen der Zeit ergebenden Implikationen sind vielfältig, divergierend und sogar widersprüchlich. Philosophische Begriffe wie Wahrheit, Geschichte, Erfahrung, Subjektivität oder Sprache werden relativiert, absolut gesetzt oder sogar be-

seitigt im Zuge der Übernahme der einen oder anderen Auffassung der Zeitlichkeit.

Im Blick auf die menschliche Erfahrung können wir von persönlicher, privater, subjektiver, ‚psychologischer‘, verständlicher und definierbarer Zeit sprechen. Die Wartezeit von 30 Minuten ist für den Liebhaber, der auf seine Geliebte wartet, dieselbe und doch nicht dieselbe im Vergleich zu den 30 Minuten, die jemand wartet, um eine Prüfung abzulegen. Die psychologische Wahrnehmung verkürzt oder verlängert die Zeit. Wir sprechen auch von einer Zeit in der Physik, von der ‚öffentlichen‘ (‚objektiven‘) Zeit, die mithilfe von Kalendern und Uhren kontrolliert wird. In dem genannten Beispiel ist die ‚objektive‘ Wartezeit die gleiche sowohl für den Liebhaber als auch für den, der eine Prüfung ablegen wird. Einerseits ist eines der Ziele der wissenschaftlichen Theorie „die Eliminierung der Ratlosigkeit der subjektiven Erfahrung“; andererseits wissen wir, dass unsere Erfahrungen „eine dürftige Grundlage sind, um die Zeit objektiv zu messen. In diesem Augenblick verfließt sie schnell; in jenem verstreicht sie langsam; jetzt sind wir jeder verfließenden Sekunde äußerst bewusst; im nächsten Augenblick schenken wir dem Vergehen der Zeit überhaupt keine Aufmerksamkeit oder sind uns dessen überhaupt nicht bewusst“ (Meyerhoff 1976: S. 8 u. 12).

Im Laufe der Geschichte ist die Zeit entweder kreisförmig oder linear verstanden worden. In der kosmologischen und der hellenischen Kultur finden wir die kreisförmige Zeitauffassung; die „eschatologischen Kulturen, wie die persische, die jüdische und die christliche, hatten eine lineare Auffassung, wobei die Zeit als etwas verstanden wurde, das einen absoluten Anfang mit der Schöpfung der Welt hatte und ein absolutes Ende mit dem Ende der Welt haben wird“ (Jaguaribe 2000: S. 157).

Im Laufe der Geschichte gab es unterschiedliche Erfahrungen der Zeit. Die Erfahrung der fließenden Zeit wurde oft als böse und trügerisch bezeichnet. In einem großen Teil der mystischen Literatur „wird die vollkommene Wirklichkeit stets als jenseits und außerhalb der Zeit stehend betrachtet“, sodass „das ideale Leben nur durch die Befreiung aus der Zeit erreicht werden kann“ (Meyerhoff 1976: S. 28 f.). Daher „ist die Betonung der Ewigkeit im Gegensatz zur Zeitlichkeit ein allen Formen der Mystik gemeinsames Element, sowohl der östlichen als auch der westlichen, der vergangenen und gegenwärtigen Mystik“ (Meyerhoff 1976: S. 54). Die Suppression der Zeit erscheint dort in der Abwertung des ‚irdischen‘, vergänglichem (gegenwärtigen) Lebens

zu Gunsten der Absolutsetzung des ‚göttlichen‘, ewigen (zukünftigen) Lebens. Das wahre Leben stehe außerhalb der Zeit und werde durch die Tilgung der Zeitlichkeit erreicht.

In der Philosophie finden wir die Spaltung zwischen Sein und Werden, Ewigkeit und Zeitlichkeit, wobei diese für trügerisch, für bloßen Schein und jene für wahr, für wesentlich gehalten wurde. Bei Parmenides begegnen wir bereits einer Vorherrschaft des Seins über das Werden. Die Beschäftigung mit der Zeit wurde jedoch zu einer Besessenheit des modernen Menschen, sei es, „weil es einen akuten Verfall oder virtuellen Zusammenbruch der Dimension der ‚Ewigkeit‘ gab, die integraler Bestandteil des antiken und mittelalterlichen Welt- und Menschenbildes gewesen war“, oder sei es, weil „die Versuche, eine Dimension der Ewigkeit oder eine jenseitige Welt zu postulieren, in Frage gestellt und verdunkelt wurden im Zuge der neuen und wunderbaren Dimensionen, die sich der Menschheit in ‚dieser‘ Welt eröffneten“ (Meyerhoff 1976: S. 79). Mit der Relativierung des Absoluten, der Ewigkeit, hat der moderne Mensch sich selbst seiner Endlichkeit, seiner ‚wesentlich‘ zeitlichen Seinsweise zugewandt. Sowohl das Leben als auch die Geschichte werden nicht mehr *sub specie aeterni* gedeutet. So entstanden die verschiedenen Spielarten des Historismus in der Moderne, da „die Zeit, die geschichtliche Zeit, zum einzigen Medium wurde, in dem das menschliche Leben sich entfaltete und erfüllte“ (Meyerhoff 1976: S. 83).

Nach und nach wurde der Mensch nicht mehr als dem Ewigen unterlegen oder unterworfen betrachtet, sondern als geschichtlich verstanden. Der Existenzialismus hat diese Perspektive übernommen und entfaltet, nach der „wir in einer zeitlichen Existenz leben“. Unter anderem hat Henri Bergson entdeckt, dass „der Begriff der physischen Zeit das ausschloss, was er für die wesentlichsten Eigenschaften der Zeit in der Erfahrung hielt, sowie ihre Beziehung zum Menschen; von der Geburt bis zum Tod entfaltet und manifestiert sich die menschliche Existenz, die selbstbewusste menschliche Existenz, unter den zwei Bedingungen der Zeitlichkeit und des Vorwissens, welches der Mensch von seinem Tod hat“ (Meyerhoff 1976: S. 120).

Während die Zeit und deren wesentliche Attribute – die Endlichkeit, die Erfahrung, die Geschichte, die Sprache – die ursprüngliche Grundlage und das Argumentationsnetz der Metaphysik und der Hermeneutik bilden, unterscheiden sich diese durch die Art und Weise, wie sie das Thema behandeln.

II. Kritik der Metaphysik mittels der Zeit im Laufe der Zeit

Mit der Phänomenologie der mittels der Zeit an die Metaphysik gerichteten Kritik werden wir zum Teil nicht nur die Ursache ihres ‚im Sterben Liegens‘, sondern auch dessen Gegenmittel aufdecken.

Die Metaphysik ist „das Denken, das im Abendland durch das Thematisieren eines grundlegenden Unterschiedes entstanden ist, der bei Plato als Unterschied zwischen dem veränderlichen Sein und der Idee als wahren, d. h. unveränderlichem Sein artikuliert wurde“. Das hatte zur Folge, dass sie unter der Ägide des Dualismus von „Geistigkeit und Sensibilität, Ewigkeit und Zeit“ entstand und sich entwickelte. Diese stehen aber „nicht einfach nebeneinander, sondern der Geist als die Regel, das Gesetz, das Universale, als Macht und Norm, steht über dem Faktischem, dem Besonderen und dem Veränderlichen“ (Oliveira 1995: S. 467 f.). Mit dem metaphysischen Dualismus begann auch die systematische Suppression und das Vergessen der Zeit in den metaphysischen Konstruktionen.

Der logisch-positivistische Rationalismus verbannte die Metaphysik in den Bereich des ‚sprachlichen Nicht-Sinnes‘. Indem Kant von der Newtonschen Physik und folglich von der in ihr eingeschlossenen Zeitauffassung ausging, kam er zu dem Schluss, dass die Metaphysik unvernünftig ist und nicht existieren kann, weil sie keine theoretische Wissenschaft darstelle. Der logische Positivismus beruht auf dem Prinzip der empirischen Verifizierung; d. h. „keine Aussage, die sich auf eine die Grenze jeder möglichen Sinneserfahrung transzendierende ‚Wirklichkeit‘ bezieht, kann eine wissenschaftliche Bedeutung haben“ (Ayer 1986: S. 33). Der Philosophie bliebe somit nichts anderes übrig, als Sätze nach dem Kriterium ihrer Verifizierbarkeit bzw. Nichtverifizierbarkeit zu analysieren. Da aber metaphysische Sätze empirisch nicht verifizierbar sind, schloss man, dass die Metaphysik nichts als eine Illusion ist, „eine Krankheit des Denkens und der Sprache“, ein leerer Diskurs. Nach dieser kritischen Strömung wäre ein philosophischer Diskurs gültig, wenn die Zweideutigkeiten beseitigt würden, die ihrerseits Attribute der Zeitlichkeit sind. Sowohl die vom Positivismus in Frage gestellte Metaphysik als auch der Positivismus selbst implizieren insofern eine Beschränkung, als sie die Zeit nicht in ihre begriffliche Konstruktionen integrierten.

Der Marxismus hat die Metaphysik als *ideologische Spekulation* kritisiert, als leere Abstraktion, die keine Verpflichtung gegenüber der sozialen Praxis hat und Entfremdung erzeugt. Seine Kritik bestand

darin, der idealisierten Konstruktion der Metaphysik die Zeitlichkeit dadurch zurückzugeben, dass er die abstrakte Vernunft durch die Verwirklichung einer geschichtlich-pragmatischen Vernunft ersetzte. Er irrte jedoch in der Grundlegung seiner Kritik, weil er die Vorherrschaft der Abstraktion des metaphysischen Systems umkehrte und die Geschichtlichkeit absolut setzte. Sowohl das Hegelsche metaphysische System als auch die vom Marxismus dagegen gerichtete Kritik wurden nach der linearen Zeitauffassung strukturiert, welche die Zeit in ihrer neccessitär-teleologischen Bewegung beseitigt. Der Szientismus des 19. Jahrhunderts in seiner marxistischen Version hat nichts anderes getan, als „der linearen Geschichtsauffassung einen rein immanentistischen Sinn“ zuzuschreiben (Jaguaribe 2000: S. 160).

Was Schelling, Kierkegaard, Dilthey, Husserl, Bergson Merleau-Ponty und andere in der Metaphysik missbilligten, war ihr „dogmatischer und unmenschlicher Rationalismus, der glaubt, das Ganze der Wirklichkeit durch das Spiel einer strengen Notwendigkeit erzeugen und erfassen zu können“, dessen deduktive Ordnung vorgefasster Ideen darauf zielt, eine Welt anzubieten, die „die Bewegung der endlichen Existenz in absoluten Thesen einfriert und uns aus unserer stets fragilen und relativen Beschaffenheit herausreißt“ (Guibal 1979: S. 186). Oder mit den Worten Bergsons: „Die Metaphysik wurde dazu geführt, die Wirklichkeit der Dinge oberhalb der Zeit, jenseits dessen, was sich bewegt und ändert, zu suchen [...] sie wollte über die Erfahrung hinausgehen“ (Bergson 1979: S. 104 f.). Die Kritik der Metaphysik durch diese Philosophen gründete auf einer Hochschätzung der Zeitlichkeit und derer Attribute. Sie kritisierten diejenigen metaphysischen Systeme, die, obwohl aus menschlicher Erfahrung entstanden, diese aus ihren Konstruktionen schließlich eliminierten. Sie stellten die Teleologie in Frage, die der Konstruktion derjenigen metaphysischen Systeme immanent ist, welche die Zeit aus ihren Systematisierungen strichen. Nach dieser kritischen Strömung müssen wir die großen Gebäude der Metaphysik genetisch verstehen, „indem wir sie auf ihre empirischen Entstehungsbedingungen zurückführen, indem wir sie alle einfach als relative und unabgeschlossene Versuche betrachten, dem immer wieder auftauchenden Rätsel der Existenz zu begegnen“ (Guibal 1979: S. 186), welche eine mit der Ewigkeit verflochtene – und nicht nur *im Blick auf die Ewigkeit erklärte* – Zeitlichkeit ist.

Nach Nietzsche war es der menschliche Schöpfungswille der *maîtrese morbide* – verbunden mit der menschlichen Unfähigkeit, die phänomenale Existenz mit dem, was sie „an Fragmentarischem, Unbe-

kanntem, Widersprüchlichem enthält“, auszuhalten –, der „die (subjektive und logische) Vernunft“ dazu getrieben hat, „sich auf die (objektive, ontologische) Solidität einer anderen, idealen und unbedingten Welt zu beziehen: das absolute Sein mit dessen klassischen Korollarien der Einheit, Wahrheit und Güte“ (Guibal 1979: S. 188). Nach Nietzsche war es die menschliche Unfähigkeit, die zeitliche Seinsweise auszuhalten, die dazu geführt hat, den Weg „des Werdens zum Sein, des Vielfachen zum Einem, des Verschiedenartigen zum Gleichen, der veränderlichen Phänomene zum permanenten Wesen“ sowie den Aufbau von ‚blutleeren‘ und ‚lebenslosen‘ Systemen zu rechtfertigen. Der Irrtum der Metaphysik bestand in ihrer Absicht, „vom Reichtum einer in unaufhaltsamer Erneuerung befindlichen Welt zur kraftlosen und erstickenden Armut der Leere überzugehen. Die metaphysischen Konstruktionen werden aufgerichtet, um der ganzen Wirklichkeit den Schutz eines wesentlichen Fundaments, die Zuflucht einer Reflexion in einem einzigen und umfassenden, bewussten und universalen Logos anzubieten“ (Guibal 1979: S. 188). Nietzsches Kritik der Metaphysik beruht auf der Abwesenheit der Zeitlichkeit in den metaphysischen Konstruktionen.

Ausgehend von der zyklischen Zeitauffassung – mit deren These der ewigen Wiederkehr – stellte Nietzsche diejenigen metaphysischen Konstruktionen in Frage, die auf der Basis der linearen Zeitauffassung nach einer auf der dualistischen Voraussetzung (Schein – Wesen, Zeitlichkeit – Ewigkeit) gegründeten teleologischen Bewegung errichtet werden. Mit guten Gründen wies Nietzsches Kritik auf die Absolutsetzung der Ewigkeit zum Nachteil der Zeitlichkeit hin. Betrachtet man die Art und Weise, wie die zentralen Gegenstände der Metaphysik – Seele, Gott, Welt – behandelt wurden, so erkennt man, dass diese Behandlung oft zu einer graduellen Herabsetzung des menschlichen Lebens führte. Aber es ist ein Irrtum, aufgrund dessen zu verallgemeinern und den Schluss zu ziehen, dass solche Gegenstände aus der *maîtrese morbide* entstanden seien. Die Hochschätzung des Lebens in dessen Tragik impliziert nicht den – menschlichen oder intellektuellen – Verzicht auf das, was jenseits der Grenzen der Physik liegt oder sich unserer rationalen Kontrolle entzieht. Desgleichen löst auch das Ersetzen der linear-teleologischen Zeitauffassung durch diejenige der ‚ewigen Wiederkehr‘ nicht das Grundproblem der Metaphysik. Es ist ebenso nicht ausreichend, dem ‚Übermenschen‘ den – bislang Gott vorbehaltenen – Begriff der Ewigkeit zuzuschreiben.

Betrachtet man die gegen die Metaphysik gerichtete Kritik, dann erkennt man, dass sie nicht gestorben ist; was gestorben ist, ist ein

Metaphysikmodell, welches die Zeit nicht integrieren und spannungsvoll vernetzen konnte. Gestorben ist diejenige Metaphysik, die, durch den Begriff der Wesenheiten gebunden, die Attribute der Zeitlichkeit in ihrem Ausgangspunkt oder im Laufe ihrer Konstruktion beseitigte. Gestorben sind diejenigen Metaphysikmodelle, die auf der Position gründen, dass wir nur das sind, was wir erkennen können. Gestorben ist diejenige Metaphysik, die in einer partiellen Zeitauffassung – sei es die lineare, teleologische, welche das ‚Ende der Geschichte‘ verkündete, sei es die zyklische oder die psychologische – fundiert ist. Nach einer gewissen Zeit erlaubt uns also der Abstand zu sagen, dass diejenige Metaphysik gestorben ist, die der Zeit die ihr gebührende Aufmerksamkeit und den ihr gebührenden Wert nicht zu geben vermochte.

III. Kritische Wiederaufnahme der Metaphysik durch die Hermeneutik mittels der Zeit

Mit seiner *genetisch-symptomatischen* Lektüre des Phänomens des Nihilismus wollte Heidegger die Metaphysik überwinden, die sich nur mit dem Seienden beschäftigt – was im Bereich der Technik sichtbar wird – und das Sein verborgen hatte. Indem er das Sein unter dem Horizont der Zeit und als zeitliches offenbarte, überwand er die Metaphysik, die die Faktizität aus ihrem Inneren beseitigt hatte. Mit seinem Werk *Sein und Zeit* wollte er die Metaphysik wieder zu ihrem ursprünglichen Weg bringen, indem er die metaphysische Tradition anhand der Zeitlichkeit prüfte. Die ‚Metaphysik der Faktizität‘ bedeutet, „daß die Seinsverfassung des Daseins nicht im ‚Selbstbewußtsein‘ sich vollendet, sondern sich als endliches Sein auf sein In-der-Welt-Sein versteht und daß von da aus die Leitfrage der Metaphysik zu erneuern“ ist, sodass „menschliches Dasein [...] nicht länger als ein privatives Sein zu denken [ist], obwohl es dem Tode verfallen [...] ist. Vielmehr ist es ein sich selbst vorweggeworfener Entwurf, Sein als Zeit.“ (Gadamer 1995: S. 105)

Gadamer versuchte, die methodologisch-wissenschaftliche Hermeneutik loszuwerden, die die Zeit aus ihrem Vorgehen ausschließt. In seinem ganzen Werk beschäftigte er sich mit den Attributen der Zeit, wie etwa der Erfahrung, der Geschichtlichkeit durch den Begriff der Wirkungsgeschichte, der Sprache als Medium der hermeneutischen Erfahrung.

Eine der paradoxen Fragen, die das Gewebe der Metaphysik ausmachen, besteht darin, das „Ungedachte zu einem Denkbaren und Gedachten zu machen und es zugleich in seinem Ungedachtsein zu belassen“ (Wiehl 1996: S. 127 f.). Ein Großteil der philosophischen Tradition beschäftigte sich mit dieser Aporie. Da sie jedoch nicht auszuhalten war, bemühte sich das metaphysische Denken, eine unerschütterliche Grundlage zu erreichen oder fand sich mit ihrer Unlösbarkeit ab. Gadamer griff aber diese metaphysische Aporie wieder auf, indem er die Hermeneutik beschrieb als das Wissen, „wieviel Unge-sagtes immer bleibt, wenn man etwas sagt“ (Gadamer 1996: S. 286). Ohne den Anspruch zu erheben, die Aporie zu lösen, zeigte er, dass sie seine Auffassung der philosophischen Hermeneutik bestimmt, trägt und bewegt.

Anders als die metaphysische Tradition, die den Dualismus zwischen Sein und Werden aufrechterhielt und dem Sein zum Nachteil des Werdens Gültigkeit zusprach und dadurch die Zeitlichkeit eliminierte, stellte Gadamer dasselbe Problem auf, indem er Sein und Werden im Medium der Sprache integrierte. Indem er nicht nur rechtfertigte, dass das Sein ist, sondern dass „Sein, das verstanden werden kann, [...] Sprache“ ist (Gadamer 1990: S. 478), verflocht er es mit dem Werden. Damit ist das Sein nicht statisch oder endgültig gegeben. Das Sein ist vielmehr in der Zeit, als Werden und Möglichkeit, stets verstanden, um in Sprache verwandelt zu werden – ohne seinen Sinn auszuschöpfen. Das Sein errichtet sich sprachlich mittels seiner un-aufgebbaren Beschaffenheit der Zugehörigkeit zur Sprache und der Distanzierung von ihr. Dieses Paradoxon ist nicht da, um beseitigt zu werden, sondern bildet den Kern des In-der-Zeit-Seins des Seins. Metaphysik zu treiben bedeutet, unsere Zeitlichkeit und somit die Zeitlichkeit der Diskurse anzunehmen. Aus diesem Grund sind nach Gadamer „Phänomenologie, Hermeneutik und Metaphysik nicht drei verschiedene philosophische Standpunkte, sondern Philosophieren selber“ (Gadamer 1995: S. 109).

Nach Enrico Berti entdeckt man bei dem Versuch, „den ursprünglichen Sinn der aristotelischen Metaphysik zurückzugewinnen, [...] dass sie nichts anderes als eine Ontologie der Endlichkeit ist, die durch eine Hermeneutik der Sprache über das Sein und durch eine dialektische Argumentation entwickelt wird, wie es Gadamer will“ (Berti 1994: S. 57 f.). Was ist die Erfahrung des *páthei mathos*, die Aischylos in seinen Tragödien beschrieb und die von Gadamer wieder aufgegriffen wird, anderes als die Forderung nach einem Philosophieren,

das unsere endliche Seinsbeschaffenheit annimmt? Im Aufbau einer von der Endlichkeit gewobenen Metaphysik ist es nicht nötig, „das Sein zu objektivieren, noch es auf ein Seiendes zu reduzieren, d. h. auf Gott, noch alle anderen Seienden aus Gott zu deduzieren, sondern man beschränkt sich darauf, genau die Endlichkeit zu zeigen, d. h. den problematischen Charakter, die Unzulänglichkeit alles dessen, was man erfährt: Seiende und Ereignisse, Verwandtschaften und Unterschiede, Welt und Geschichte“ (Berti 1994: S. 58).

Anders als bei den teleologischen Ansprüche des Idealismus und des Positivismus, die die Zeit beseitigen, können wir sagen, dass die philosophische Hermeneutik in einer strukturellen Vorgehensweise die zyklische und die lineare Zeit wieder aufnimmt und sie durch den Begriff des positiven hermeneutischen Zirkels integriert. In diesem Zirkel verschließt sich die zyklische Zeitlichkeit nicht in sich selbst – das wäre die negative, tautologische Zirkularität –, sondern wird von einer bestimmten, nicht im Voraus fixierten Linearität getragen. Denn wir verstehen ja nicht nur vom Weniger zum Mehr – was für das progressive-lineare-positivistische Denken typisch ist –, sondern wenn wir verstehen, verstehen wir stets besser und auf eine andere Weise. In der Bewegung des hermeneutisch-philosophischen Verstehens, welches die Zirkularität mit der Linearität verbindet, wird die Zeit weder absolut gesetzt noch eliminiert. Dies wird uns nicht erlauben, vom Ende der Geschichte zu reden oder aseptische Philosophiesysteme zu errichten – ohne die Präsenz des im Erkenntnis- und Denkprozess selbst beteiligten Seins.

Es ist kein Zufall, dass Heidegger und Gadamer den positiven hermeneutischen Zirkel als ‚Methodologie‘ der Hermeneutik vorschlugen, wo wir die Verflechtung der linearen und der zyklischen Zeitauffassung, der psychologischen und der objektiven finden. Heidegger wies der Philosophie durch den hermeneutischen Zirkel einen neuen Weg, wobei er diesen Zirkel „nicht mehr nur als einen intratextuellen Zirkel des Verstehens [...], sondern als eine *Vollzugsform des Daseins* selbst“ begriff (Tietz 1999: S. 51). Gadamer vertiefte den Begriff des hermeneutischen Zirkels, um die Naivität des Historismus zu bekämpfen, indem er zeigte, dass wir die Geschichte als ein Ereignis verstehen sollten, das „der Geschichtlichkeit des Verstehens gerecht werden könnte“ (Gadamer 1997: S. 400).

Aus diesem Grund ist nach Max Müller „eine Begegnung zwischen Metaphysik und Geschichte die wichtigste Aufgabe unserer Zeit; es geht darum, die Metaphysik als Geschichte und die wahre Geschichte

als Metaphysik zu verstehen“ (zit. n. Oliveira 1995: S. 465). Das *meta* stellt keinen Fixpunkt dar, nach dem das Seiende sich richten und in dem es ruhen sollte. Das Metaphysische der Metaphysik wird nicht mehr als eine kontrollierende, beherrschende Instanz gedacht, die unsere Freiheit ersticken würde, sondern wird als Entwurf oder Projekt in der Zeit aufgenommen. Die Philosophie als Metaphysik sollte nicht ein System von undurchsichtigen und geschlossenen Begriffen übernehmen, sondern ein Spiel auf zwei Ebenen darstellen: „einerseits ist sie Werk und System, denn alle Begriffe beziehen sich aufeinander, sodass jeder das Ganze manifestiert, während andererseits dieses System offen bleibt, denn es bezieht sich auf die Handlungen des Denkers und auf die Ereignisse seines Lebens, welches es leitet und erleuchtet, indem es sich vollständig in jedem von ihnen verkörpert“ (Boss 1979: S. 495).

Ist also die Hermeneutik eine Kritikerin oder eine Ergänzung der Metaphysik? Sie war und wird stets die Kritikerin einer Metaphysik sein, die das Problem der Zeit nicht ernst nimmt, deren Attribute sich die Hermeneutik in ihrer Denk- und Vorgehensweise einverleibt hat. Die Hermeneutik wurde zu einer Art Ergänzung der Metaphysik in dem Maße, in dem sie die faktische Seinsweise des Seins und des Seienden entwickelte und vertiefte. Wenn sie zu einer kritischen Instanz geworden ist und metaphysische Aporien wieder aufgegriffen hat, die um die Zeit kreisen und für das Philosophieren typisch sind – freilich ohne die Begrifflichkeit der traditionellen Metaphysik zu verwenden –, wird sie nicht mit der Metaphysik verwechselt werden können. Weil die Hermeneutik Züge einer praktischen „Philosophie“ besitzt, lässt sie sich nicht als eine „neue Metaphysik“ identifizieren. Uns bleibt also die – anderswo durchzuführende – Aufgabe, die Metaphysik heute umzugestalten und neu zu strukturieren, ausgehend von den Beiträgen der Hermeneutik, insofern sie die Zeit als Rückgrat ihrer Vorgehensweise aufgenommen hat.

Übersetzung von Dr. Luís Marcos Sander

Literatur

- Arêas, James Bastos (2003): Bergson: a metafísica do tempo, in: Marcio Doctors/ Jorge Zahar (Hrsg.): *Tempo dos tempos*, Rio de Janeiro, S. 130-141.
- Augustinus (1987): *Bekenntnisse*, eingel. übers. u. erläutert v. J. Bernhart, Frankfurt a.M.

- Ayer, Jules A. (1970): *Sprache, Wahrheit und Logik*, Stuttgart.
- Bergson, Henri (1979): O pensamento e o movente (Introdução), in: *Coleção Os pensadores*, São Paulo, S. 101-151.
- Berti, Enrico (1994): Como argumentan los hermeneutas?, in: Gianni Vattimo (Hrsg.): *Hermenêutica y racionalida*, Colombia, S. 31-39.
- Boss, Gilbert (1979): Jeu et Philosophie, in: *Revue de Métaphysique et de Morale*, Jg. 84, Nr. 1, Januar-März, S. 493-520.
- Gadamer, Hans-Georg (1995): Phänomenologie, Hermeneutik, Metaphysik (1983), in: *Gesammelte Werke*, Bd. 10, Hermeneutik im Rückblick, Tübingen, S. 100-109.
- Gadamer, Hans-Georg (1996): Dialogischer Rückblick auf das Gesammelte Werk und dessen Wirkungsgeschichte, in: Jean Grondin, *Gadamer-Lesebuch*, Tübingen, S. 280-295.
- Gadamer, Hans-Georg (1997): *Verdade e método*, Petrópolis, RJ.
- Guibal, Francis (1979): La métaphysique en question, in: *Études*, 351, S. 100-109.
- Jaguaribe, Helio (2003): Tempo e história, in: Marcio Doctors (Hrsg.): *Tempo dos tempos*, Rio de Janeiro, S. 156-165.
- Meyerhoff, Hans (1976): *O tempo na literatura*, São Paulo.
- Oliveira, Manfredo Araujo de (1995): Nova metafísica enquanto metafísica da liberdade. Encontro entre Metafísica e História no pensamento de Max Müller, in: Luis A. de Boni (Hrsg.): *Transcendência e finitude*, Petrópolis, RJ, S. 465-474.
- Tietz, Udo (1999), *Hans-Georg Gadamer zur Einführung*, Hamburg.
- Vattimo, Gianni (1994): *La secularización de la filosofía*, Barcelona.
- Vaz, Henrique Claudio de Lima (1994): Esquecimento e memória do ser: sobre futuro da metafísica, in: *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, Jg. 21, Nr. 66, S. 395-406.
- Vaz, Henrique Claudio de Lima (2000): Memória e esquecimento da metafísica, in: *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, Jg. 27, Nr. 88, S. 149-163.
- Wiehl, Reiner (1996): *Metaphysik und Erfahrung. Philosophische Essays*, Frankfurt a.M.

Gottfried Heinemann

Deduktion und Dialog

Überlegungen zu Platons Schriftkritik (*Phdr.* 274 ff.)¹

Bei der Erörterung des Nutzens der Schrift – für welche Zwecke sie geeignet oder ungeeignet ist (*Phrd.* 274b6 f.) – kommt Platon im *Phaidros* zu folgendem Schluss: Das Schreiben ist ungeeignet für die Lehre, d. h. für die Mitteilung von Wissen. Sein Nutzen beschränkt sich darauf, einen Vorrat an Gedächtnisstützen anzulegen und so die Erinnerung an Gewusstes zu erleichtern (vgl. *Phdr.* 275d1 f. und 276d3).

Ich kann hier nicht auf die Einzelheiten von Platons Diskussion eingehen. Statt dessen werde ich mich auf einige Erläuterungen beschränken.

1. Wissen ist für Platon etwas in jemandes Seele – oder auch ein bestimmter Zustand derselben. Daher wird das Lehren von Platon als eine Mitteilung von Wissen an eine andere Seele beschrieben. Sprachliche Formulierungen – *logoi* – sind dabei zwar unverzichtbar, aber dem Wissen als solchem untergeordnet. Etwas zu wissen impliziert zwar die Fähigkeit, dieses Wissen durch eine geeignete Behauptung zum Ausdruck zu bringen und diese Behauptung in jeder geeigneten Weise zu verteidigen. Aber es geht darin nicht auf. Was es überhaupt heißt, etwas zu wissen, lässt sich nicht durch eine Befähigung zu sprachlichem Verhalten erklären.

Das Resultat gelingender Lehre ist nach Platon ein *logos*, der „sich selbst verteidigen kann“.² Offenbar wäre das Unsinn, wenn es von

¹ Eine frühere Fassung dieses Aufsatzes erschien unter dem Titel „Deduction and Dialogue. Reflections on Plato’s Assessment of Writing“, in: *The Philosophy of Communication*, hg. von K. Boudouris und T. Poulakos, Bd. II, Athen 2002.

² *Phrd.* 276a6, vgl. 276e7 f. Demgegenüber kann sich eine schriftliche Darstellung nicht selbst verteidigen und unterstützen (ebd. 275e5 und 276c8 f.). Ein „philosophischer“ (278d4) Autor wird dem Geschriebenen gerade dadurch zu Hilfe kommen, dass er dessen Mängel aufzeigt (278c5 ff.).

sprachlichen Formulierungen oder von Behauptungen als solchen gesagt würde. Vielmehr bezieht es sich auf einen *logos*, soweit er zum Wissen gehört und daher „lebendig und beseelt“ (*Phdr.* 276a8) ist. Wissen als solches, d. h. als etwas in jemandes Seele, kann sich selbst verteidigen. Und indem es sich verteidigt, mag es zwar auch diejenige Behauptung verteidigen, durch die es zuerst zum Ausdruck gebracht worden ist. Es kann diese Behauptung aber auch zurücknehmen und durch eine treffendere Behauptung ersetzen.

2. Die Schwierigkeit mit dieser Lehre ist, dass sie den Zusammenhang zwischen Wissen und Behauptungen als unwesentlich in den Hintergrund rückt.

Einerseits mag Platon zwar damit Recht haben, dass Wissen als solches – im Gegensatz zur Meinung oder sogar zur wahren Meinung, die durch ein Argument gestützt wird (vgl. *Thet.* 201c9 ff.) – keine propositionale Einstellung (und überhaupt nicht von propositionaler Struktur) ist. Überdies mag man auch annehmen, dass das Gewusste etwas „Wahres“ ist, das als „Idee“ seine eigene „Natur“ ist oder hat (vgl. *Resp.* 508d ff.) und das nicht nur von jedem sprachlichen Objekt, durch das es beschrieben wird, verschieden ist, sondern aus diesem auch nicht rekonstruiert werden kann (vgl. Platons VII. Brief, 342a ff.).

Andererseits sind verbale Formulierungen aber in der vernünftigen Auseinandersetzung über Wissensansprüche unverzichtbar. Insbesondere müssen sich Kriterien zur Bewertung von Wissensansprüchen sowohl auf die entsprechenden Behauptungen wie auf Beschreibungen der relevanten Fakten beziehen. Wenn die Philosophie diese Kriterien expliziert und erörtert, und wenn sie die damit verbundenen semantischen und erkenntnistheoretischen Fragen zu klären versucht, ist ihr „Rückzug auf die *logoi*“ (*Phd.* 99e4 ff.) unvermeidlich.

3. Hier kommt der Dialog, als wesentlich zur Vernunft gehörig, ins Spiel.³ Angenommen, Platon hat Recht mit seiner Behauptung, dass

³ Platons Schriftkritik bezieht sich der Sache nach nicht auf das Schreiben als solches. Was den Dialog auszeichnet, kann auch in einem Briefwechsel (oder in einer Serie aufeinander bezogener Abhandlungen) gelingen.

alle sprachlichen Formulierungen irgendwie inadäquat sind.⁴ Gleichwohl ist kaum zu bestreiten, dass sich jede Formulierung von Wissen selbst aufhebt, wenn sie mit der Behauptung einhergeht, dass alle solche Formulierungen inadäquat sind.

Sprachliche Formulierungen von Wissen sind daher ernst zu nehmen. Die adäquate Weise, dies zu tun, ist dann freilich, sie zu kritisieren und zu verteidigen. Das heißt: Sobald eine Formulierung von Wissen vorgelegt ist, kann sie sich als inadäquat erweisen; die entsprechende Behauptung wird widerlegt. Aber auch die Widerlegung kann wiederum zurückgewiesen werden; das Wissen kann in einer neuen Weise behauptet werden, welche die Kritik berücksichtigt; diese kann dann freilich neue Kritik auf sich ziehen, usf.

Es ist witzlos, eine Behauptung aufzustellen, ohne damit zu rechnen, dass sie kritisiert wird. Ebenso witzlos ist freilich auch die Kritik, wenn sie keine Verteidigung zulässt. Sich an einer vernünftigen Auseinandersetzung zu beteiligen, impliziert die Verpflichtung, nicht vorab zu entscheiden, ob man zustimmt oder nicht. Selbstverständlich ist es ein Erfordernis des Dialogs, sich um Einigung zu bemühen. Voreilige Einigung zu vermeiden, ist aber ein Erfordernis der Vernunft. Eben dies ist die Einstellung, durch die man überhaupt erst zu einer Bewertung von Wissensansprüchen gelangt. Der Begriff davon, dass ein Wissensanspruch berechtigt ist, setzt diese Einstellung voraus und macht sonst überhaupt keinen Sinn.

4. Dies ist eine fallibilistische Auffassung von Wissen. Aber ist Platon ein Fallibilist? Ich denke, er ist es zumindest in gewisser Hinsicht. Zwei einschränkende Bemerkungen sind angebracht:

⁴ Platon behauptet, der Mangel an „Festigkeit und Klarheit“ sei ein Merkmal schriftlicher Äußerungen. Schriftliche und mündliche Äußerungen können aber im Wortlaut übereinstimmen. Soweit sich der genannte Mangel aus diesem Wortlaut ergibt, muss er daher ebenso auch im Mündlichen auftreten. Er wird nicht durch das Sprechen als solches behoben, sondern dadurch, dass man die – sich typischerweise nur im Gespräch ergebende – Gelegenheit zur Unterstützung der gegebenen Formulierung wahrnimmt. – Nach Erler 1992 ist gerade dieser Punkt zwischen Platon und Isokrates kontrovers. Aber die Behauptung, dass „Festigkeit und Klarheit“ einem sprachlichen Wortlaut als solchem eignen können, ist m. E. bei Isokrates nicht so explizit, wie Erler vermuten lässt.

Die erste Bemerkung ist, dass Platon im Gegenteil gerade darauf zu bestehen scheint, dass Wissen unfehlbar ist. Dieser Infallibilismus bezieht sich aber auf Wissen als solches (als „lebendiger und be-seelter“ *logos*, *Phdr.* 276a8). Er bezieht sich nicht auf das Wissen, sofern es die Form annimmt, dass für sprachliche Formulierungen ein Adäquatheitsanspruch und für Behauptungen ein Wahrheitsanspruch erhoben wird. Das heißt, Platon ist Infallibilist im Hinblick auf Wissen als solches, aber er ist ein Fallibilist im Hinblick auf die sprachlichen Formulierungen von Wissen.

Die zweite Bemerkung ist, dass in der modernen Wissenschaftsphilosophie meist Fallibilismus mit Empirismus verbunden ist. Platon ist sicherlich kein Empirist. Die Verbindung zwischen Fallibilismus und Empirismus besteht aber nur an der Oberfläche. Insbesondere wird der Fallibilismus missverstanden, wenn man ihn mit der Lehre identifiziert, dass jede Behauptung, die man für wahr hält, gleichwohl durch neue Erfahrung widerlegt werden kann. So verstanden, könnte der Fallibilismus nicht erklären, wieso der Wortlaut einer Behauptung sogar als Invariante in der Wissenschaftsentwicklung fungieren kann. Langfristig werden vielmehr die begrifflichen Rahmen und methodologischen Herangänge, in die Behauptungen eingebettet sind, kritisiert und verändert. Raffinierter Fallibilismus ist daher die Lehre, dass kein begrifflicher Rahmen der Wissenschaft endgültig ist. Kein wissenschaftlicher Herangang ist demnach frei von verborgenen Annahmen, die sich als irreführend erweisen können, wenn neue Erfahrung gemacht wird oder neue Fragen gestellt werden.⁵

Kurz gesagt, raffinierter Fallibilismus ist die Lehre, dass die Leistung der „Kritik“ eben darin besteht, „Hintergrundwissen in Wissen zu verwandeln“.⁶

5. Ich verzichte hier auf Beispiele aus der Mathematik und der Naturwissenschaft. Ein schönes Beispiel bei Platon ist folgende Behauptung:

- (a) Im Hinblick darauf, „was von Natur gerecht ist“,⁷ erweist sich die Gerechtigkeit als ein Erfordernis des Glücks (d. h. des gelingenden Lebens, *eudaimonia*).

⁵ Hierzu auch, unter zusätzlicher Berücksichtigung Whiteheads, Heinemann 2005.

⁶ Lakatos 1976: S. 45, Anm. 3.

⁷ *Grg.* 484c1 u. ö., *Resp.* 501b2: *to physei dikaion*.

Diese Behauptung wird von Kallikles im *Gorgias* und von Sokrates in der *Politeia* vertreten.⁸ Aber sie setzt dort jeweils einen unterschiedlichen begrifflichen Rahmen voraus. Diese Wechsel des begrifflichen Rahmens lässt sich am besten erläutern, wenn man zwei andere Behauptungen in Betracht zieht. Eine dieser Behauptungen, die von Sokrates im *Gorgias* und von Thrasymachos im I. Buch der *Politeia* vertreten wird, ist:

- (b) Gerechtigkeit ist wesentlich verbunden mit Zurückhaltung (oder: Mäßigung, *sôphrosynê*).⁹

Die andere Behauptung, die von Kallikles und Thrasymachos für selbstverständlich gehalten wird, ist:

- (c) grenzenlose Bereicherung (*pleonexia*) und somit das genaue Gegenteil der Zurückhaltung ist ein Erfordernis des Glücks.¹⁰

Diese drei Behauptungen sind insgesamt inkonsistent. Folglich muss eine von ihnen verneint werden. Insbesondere gilt: Für Kallikles und Thrasymachos, die beide fraglos annehmen, dass (c), müssen (a) und (b) einander widersprechen. Kallikles, der (a) behauptet, muss daher (b) verneinen und statt dessen behaupten:

⁸ Zu Kallikles: (a) ergibt sich direkt daraus, dass die grenzenlose Bereicherung einerseits eine notwendige und hinreichende Bedingung des Glücks und andererseits, wenn man dazu in der Lage ist, ein „natürliches“ Gebot der Gerechtigkeit ist; s. u. (c) und (d).

Zu Sokrates: Die Beweisaufgabe der *Politeia* ist, zu zeigen, dass es in der „Natur“ der Gerechtigkeit liegt, glücklich zu machen; vgl. *Resp.* 367c5 ff. („Natur“: *tê hautôn physei*, 367d2 = *di' hautên*, 367d3 = *echei dynamin*, 358b5). Im selben Sinne dann auch *Resp.* 506a4-6; die anschließende Behauptung, man könne das Gerechte und das Ansehnliche gar nicht kennen, wenn man nicht wisse, dass beides auch gut ist, antizipiert die Lehre des Sonnengleichnisses, dass die übrigen Ideen ihr Sein und ihre Erkennbarkeit der Idee des Guten verdanken.

⁹ Zu Sokrates: Vgl. seinen Gebrauch der Wendung „Gerechtigkeit und Mäßigung“, *Grg.* 504d3 u. ö.; vgl. auch 478d6 und bes. 492a8-c1, wo die Verknüpfung von „Gerechtigkeit“ und „Mäßigung“ ein Gemeinplatz ist, den Kallikles ablehnt.

Anders als Kallikles teilt Thrasymachos die gängige Auffassung, dass grenzenlose Bereicherung, wenn sie in großem Umfang gelingt, „die vollendete Ungerechtigkeit“ ist (*Resp.* 344a ff.). Hieraus folgt (b), weil Zurückhaltung das genaue Gegenteil der grenzenlosen Bereicherung ist.

¹⁰ *Grg.* 491e5-492d3 (vgl. 491d2: *pleon echein*) bzw. and *Resp.* 343e7-344c2.

(d) Gerechtigkeit ist wesentlich verbunden mit grenzenloser Bereicherung durch jeden, der dazu in der Lage ist.¹¹

Thrasymachos, der (b) vertritt, muss (a) verneinen.

Im *Gorgias* sagt Sokrates überraschend wenig zu (a). Stattdessen setzt er fraglos voraus, dass (b), und versucht dann direkt zu zeigen:

(e) Gerechtigkeit und Zurückhaltung sind notwendige und hinreichende Bedingungen des Glücks.¹²

Da grenzenlose Bereicherung das Gegenteil der Mäßigung ist, genügt dies zur Widerlegung von (c). In der *Politeia* werden (a) und (b) von Sokrates ausdrücklich behauptet; und (c) wird dementsprechend verneint. Und zwar geschieht dies in zwei Anläufen:

Einerseits werden in den Büchern III und IV die Begriffe der Gerechtigkeit und der Zurückhaltung innerhalb eines psychologischen Rahmens neu definiert.¹³ Dies führt zu einem direkten Nachweis von (b) und dann in Buch IX zu einer Widerlegung von (c) durch eine Reihe von Argumenten, die denjenigen im *Gorgias* ganz ähnlich sind.

Andererseits wird dann mit der Ideenlehre der Bücher VI und VII nochmals ein neuer Rahmen vorgeschlagen. Erst die Ideenlehre erlaubt es, auch die Behauptung (a) ernstzunehmen, die schon in Buch II als Beweisaufgabe ausgezeichnet wurde. Die entscheidenden Begriffe sind hier „Natur“ und „Glück“.

„Natur“ ist zunächst das Stichwort für die Methodologie, der Kallikles im *Gorgias* folgt. In den mittleren Büchern der *Politeia* wird dieser Begriff so gedehnt, dass der Ausdruck „das von Natur Gerechte“ (*to physei dikaion*) auf die betreffende Form oder Idee verweist. „Natur“ ist nun das Stichwort für eine neue Methodologie, der Sokrates folgt.

Außerdem wird nahe gelegt, dass der Begriff des Glücks in solcher Weise neu definiert werden sollte, dass sich seine Bedeutung direkt aus der Idee des Guten ergibt. Dies gelingt durch die – in *Resp.* 504e ff. stillschweigend vorausgesetzte – Behauptung, Glück sei der Besitz des Guten oder dessen direkte Folge (vgl. *Symp.* 205a1).

¹¹ Cf. *Grg.* 483d1 f. – „in der Lage“: vgl. 484a2 f.: *physin hikanên ... echôn*, vielleicht mit Anspielung auf den *Anonymus Iamblichi*, DK 89, c. 6.

¹² *Grg.* 508b1 f. Vgl. auch 507a-c (wo die Gerechtigkeit als Spezialfall der Mäßigung gilt) sowie 470e9 ff.

¹³ Die in Buch II erwähnte „Natur“ der Gerechtigkeit (*Resp.* 367d2: *physis*) ist wohl noch nicht, wie im Buch VI, ihre „Idee“. Das Wort verweist vielmehr auf ihre kausalen Eigenschaften (in diesem Sinne an der Parallelstelle, *Resp.* 358b5: *dynamis*), d. h. darauf, was das Gerechthein in der Seele bewirkt.

Im Ergebnis erhält die Behauptung (a) die Form einer Aussage über die Beziehung zwischen den Ideen des Gerechten und Guten. Die ethischen Streitsachen, die Kallikles und Thrasymachos aufgeworfen haben, werden in eine Fragestellung verwandelt, die in die Kompetenz der Dialektik fällt.

6. Ein zweites Beispiel: Im Buch IV der *Politeia* wird erklärt, Tapferkeit sei „die Stärke und Beharrlichkeit einer richtigen und gesetzestreuen Meinung darüber, was man zu fürchten hat und was nicht“ (*Resp.* 430b2 ff.). Diese Formel vereinigt die beiden Definitionen, die im Dialog *Laches* von Laches selber (192b9) und von Nikias (194e11 f.) vorgeschlagen werden, wobei das „Wissen“ in der letzteren Definition durch „richtige und gesetzestreue Meinung“ ersetzt ist.¹⁴

Die Ersetzung ist entscheidend. Sie entkräftet den im *Laches* (199d4-e11) erhobenen Einwand, dass die Erklärung des Nikias keinen Unterschied macht zwischen der Tapferkeit, als einem besonderen Aspekt der Vorzüglichkeit, und der Vorzüglichkeit überhaupt, die hier mit dem Wissen über Gut und Schlecht identifiziert wird. Dieser Unterschied ergibt sich in der *Politeia* aus der Unterscheidung zwischen „Wissen“ und „richtiger Meinung“ – und somit aus einer raffinierteren Erkenntnistheorie, die im *Laches* noch nicht zur Verfügung stand.

7. Eine Behauptung kann also dadurch verteidigt werden, dass man sie in eine Theorie einbettet, die sich auf etwas Tieferes und, wie Platon im *Phaidros* sagt, „Ehrwürdigeres“ bezieht.¹⁵ Dies ist auch der Schlüssel zu Platons sog. Hypothesenmethode, die zuerst im *Menon* auftaucht und dann im *Phaidon* und im Liniengleichnis der *Politeia* ausführlich beschrieben wird.¹⁶

¹⁴ „Wissen“: *epistêmê* (*La.* 195a1), „richtige Meinung“ *doxa orthê te kai nomimos* (*Resp.* 430b3). Dazu Kahn 1996: S. 167 f.

¹⁵ *Phdr.* 278d8: *timiôtera*. Vgl. Szlezák 1992: S. 97 ff. (mit besonderer Betonung der Hypothesenmethode Platons).

¹⁶ *Men.* 86e ff., *Phd.*, 100a f., 101d f., *Resp.* 510c ff. – Vgl. Wieland 1982: S. 150 ff.

Sicherlich rechnet Platon im *Phaidon* und in der *Politeia* damit, dass die Dialektik – d. h. das Verfahren, von Hypothesen „Rechenschaft zu geben“ und sie somit „aufzuheben“¹⁷ – zu einem „Prinzip“ führt, das „hinreichend“ ist und bei dem das Verfahren daher seinen Abschluss findet.¹⁸ Worauf es ankommt, ist aber, dass man untergeordnete Hypothesen nach Platon nicht überspringen darf. Vielmehr muss die Philosophie ihren „Rückzug auf die *logoi*“ (*Phd.* 99e5) mit der Einführung einer zu der jeweiligen Fragestellung passenden Hypothese verbinden.¹⁹ Und wenn eine Hypothese eingeführt wurde, darf man sie nicht fallen lassen, ehe ihre Erklärungskraft ausgeschöpft ist (*Phd.* 101d3 ff.). Mit einer untergeordneten Hypothese zu beginnen, ist daher unverzichtbar für die Philosophie. Prinzipien sind keine Ausgangspunkte, sondern Resultate. Es kann sogar offen bleiben, ob sich Prinzipien unabhängig von denjenigen Hypothesen festhalten lassen, die im gegebenen Fall als Ausgangspunkte des dialektischen Herangangs fungieren. Tatsächlich sind Prinzipien überhaupt nur die Wendemarken für den Rückweg der Philosophie zu den realen Aufgaben, mit denen sie begann.²⁰

8. Die beschriebene Methodologie beruht auf der Annahme, dass keine sprachliche Darstellung von Wissen adäquat ist und dass keine Behauptung ohne Einschränkung wahr sein kann. Kein *logos* ist nach dieser Lehre vollständig und abgeschlossen. Vielmehr braucht jeder *logos* Unterstützung und Verteidigung durch einen anderen *logos*; er ist daher nur eine Zwischenstation in einer Reihe von *logoi*.

Diese Beobachtung erklärt auch Platons Beurteilung der mündlichen Rede und des Schreibens. In mündlicher Rede ist der vorübergehende Charakter der *logoi* offensichtlich. Ein *logos* tritt auf als

¹⁷ „Rechenschaft geben“: *logon didonai*, *Phd.* 101d6, vgl. *Resp.* 510c6 ff. und 533c2 f.; „aufheben“: *tas hypotheseis anairousa*, *Resp.* 533c8. Das ist schon Hegels Begriff der Aufhebung, mit den drei Bedeutungen des Beseitigens, des Bewahrens und des Verlagerns auf eine höhere Ebene.

¹⁸ „Prinzip“: *archê anypothetos*, *Resp.* 510b7, *tou pantos archê*, ebd. 511b7; „hinreichend“: *hikanon*, *Phd.* 101e1 – vgl. dazu jetzt freilich auch Ebert 2004: S. 360 ff., bes. Anm. 22.

¹⁹ *Phd.* 100a3 f., vgl. *Resp.* 510b7 und 511b5 f.

²⁰ Nur Glaukon meint, die Dialektik sei ein Ort, wo man ankommen und ausruhen kann (*Resp.* 532e2 f.).

Ereignis in der Zeit; und er ist ein vergangenes Ereignis, sobald seine Darlegung abgeschlossen ist. Nichts an ihm ist dauernd, außer in den Seelen der Beteiligten. Was bleibt, ist aber kein *logos* im strengen Sinne, sondern im besten Fall Wissen.

Sofern das Schreiben die Verwandlung eines *logos* in etwas Dauerndes ist, kann Platon sagen: Zu lehren heißt, in jemandes Seele zu schreiben (*Phdr.* 276a5 f.), im Unterschied zum Schreiben auf Papier. Und da Seelen, im Gegensatz zu allen üblichen Schreibmaterialien, nach Platon unsterblich sind, kann er das Schreiben auf Papier sogar mit dem Schreiben auf Wasser vergleichen (*Phdr.* 276c7 f.).

Der in einem Lehrbuch aufgeschriebene *logos* erweckt demgegenüber den Schein der Perfektion.²¹ Tatsächlich sind Vollständigkeit und Geschlossenheit Erfordernisse, denen Lehrbücher genügen müssen. Sobald ein *logos* in einem Lehrbuch festgehalten und publiziert ist, gibt es keine Gelegenheit zur Unterstützung und Verteidigung mehr.²² Alle Unterstützung und Verteidigung, die erforderlich werden könnte, muss vorab geleistet werden.²³ Platons Schriftkritik beruht auf der Einsicht, dass das nicht geht.

9. Insbesondere korrigiert Platons Hypothesenmethode eine irrige Auffassung der deduktiven Wissenschaft bei den zeitgenössischen Mathematikern. Ich meine den Gedanken, dass die Beziehung von Wissen zu Prinzipien einer deduktiven Struktur der systematischen Darstellung entspricht und dass die Prinzipien daher an den Anfang der Wissenschaft gehören. Was die Mathematik betrifft, hat Imre Lakatos für diese Auffassung die treffende Bezeichnung „euklidisches Programm“ geprägt und gezeigt, dass dieses Programm sogar in der

²¹ „Lehrbuch“: vgl. *Phdr.* 275c5: *technê ... en grammasi*.

²² Eben deshalb lehren Lehrbücher nicht: Wer lernen will, stellt neue Fragen, ohne im Lehrbuch neue Antworten zu finden, vgl. *Phdr.* 275d8 f.

²³ Moderne Verfasser von (z. B. mathematischen) Lehrbüchern täuschen sich selten über die Unverzichtbarkeit mündlicher Lehre: Lehrbücher werden von vornherein für den Gebrauch im Unterricht abgefasst. Ebenso klar ist man sich auch darüber, dass es keine vollständigen Erklärungen und Begründungen gibt und dass deshalb immer eine (vermeintliche) „Vertrautheit“ mit gewissen Grundlagen vorausgesetzt werden muss. Vgl. nochmals Lakatos 1976: S. 45, Anm. 3.

Mathematik versagt.²⁴ Aber dieselbe Auffassung lässt sich auch aus den Analytiken des Aristoteles herauslesen; in der neuzeitlichen Philosophie seit Descartes hat sie lange Zeit ihr Unwesen getrieben.

Dass deduktives Argumentieren Ausgangspunkte braucht, wird von Platon gar nicht bestritten. Ein Ausgangspunkt deduktiven Argumentierens zu sein bedeutet aber nur, eine Voraussetzung zu sein, auf die das Verfahren der Rechenschaftslegung und somit der Aufhebung von „Hypothesen“ noch nicht angewandt wurde. Eine Auffassung der logischen Struktur der Wissenschaft (oder gar der Philosophie), wonach diese den Regeln deduktiven Argumentierens entspricht, ist daher inadäquat. Sie verfehlt den dialektischen Herangang, der die Vernunft auszeichnet und den das – zumindest in seiner Formulierung immer nur fehlbare – Wissen erfordert.

Literatur

- Diels, Hermann (1956): *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 8. Aufl. hrsg. von W. Kranz, Berlin [= DK].
- Ebert, Theodor (2004): *Platon. Phaidon*, Übers. und Komm. (= Platon, *Werke*, hrsg. von E. Heitsch und C. W. Müller, Bd. I 4), Göttingen.
- Erler, Michael (1992): Hilfe und Hintersinn. Isokrates' *Panathenaios* und die Schriftkritik im *Phaidros*, in: *Understanding the Phaedrus*, Proc. II. Symposium Platonicum, hrsg. von L. Rossetti, Sankt Augustin, S. 122-137.
- Heinemann, Gottfried (2005): Platonism at Work: Religion, Science, and the Hope of Rationalism (*SWM*, ch. 12), ersch. in: *Chromatiques whiteheadiennes II: Science and the Modern World* (Arbeitstitel), Proc. Conf. Louvain-la-Neuve, May 30 – June 1, 2003, hrsg. v. M. Weber, Frankfurt a.M.
- Kahn, Charles H. (1996): *Plato and the Socratic Dialogue*, Cambridge: U. Pr.
- Lakatos, Imre (1976): *Proofs and Refutations. The Logic of Mathematical Discovery*, hrsg. von J. Worall und E. Zahar, Cambridge.
- Platonis opera*, rec. I. Burnet, Oxford: Clarendon 1900 ff. (Siglen: *Grg.* = *Gorgias*, *La.* = *Laches*, *Men.* = *Menon*, *Phd.* = *Phaidon*, *Phdr.* = *Phaidros*, *Resp.* = *De re publica* = *Politeia*, *Symp.* = *Symposion*, *Tht.* = *Theaitetos*)
- Szlezák, Thomas A. (1992): Was heißt ‚dem Logos zu Hilfe kommen‘? Zur Struktur und Zielsetzung platonischer Dialoge, in: *Understanding the Phaedrus*, Proc. II. Symposium Platonicum, hrsg. von L. Rossetti, Sankt Augustin, S. 93-107.
- Wieland, Wolfgang (1982): *Platon und die Formen des Wissens*, Göttingen.

²⁴ Lakatos 1976: S. 123, Anm. 2 u. ö.

Ulrich A. Müller

Verfehlendes Verstehen

Hermeneutische Spielräume nach Gadamer

„Wer versteht, muß anders verstehen, wenn er überhaupt verstehen will.“

(H. G. Gadamer)

„Was sagt denn eine Dichtung? Was teilt sie mit? Sehr wenig dem, der sie versteht.“

(Walter Benjamin)

„... ein Gedicht ist eine Antwort auf ein Gedicht, so wie ein Dichter die Antwort auf einen Dichter ist oder ein Mensch die Antwort auf die, von denen er abstammt.“

(Harold Bloom)

Vorgeschichte: Babylonische Ausgänge

Verstehen bildet eine der Grundlagen für Sozialität: Das Verstehen eröffnet Verbindungen. Im gleichen Zuge erlaubt das Verstehen damit auch die Einsicht in Differenzen. Die mit der Bindung einhergehende Anerkennung des Anderen geht aus diesem Verstehen ebenso hervor wie die darauffolgende Einsicht in die Subjektivierung des Eigenen. Die Frage des Verstehens geht insofern vom Anderen aus – vom Wort, vom Text, von der Sprache. Darin lässt sich dem Gedanken Hans-Georg Gadamer folgen, der die Erfahrung des Angesprochen-Seins durch den Text zum phänomenologischen Ausgangspunkt des Verstehensprozesses erklärt. Durch den Anderen geweckt, kann dieses Verstehen im Spiel der ästhetischen Erfahrung weiter getrieben werden, um die Produktivkräfte der hermeneutischen Fantasie, die den bloßen Informationsgehalt der sprachlichen Zeichen überschreitet, wirksam werden zu lassen.

Die als Folge der Selbstüberschätzung des Menschen eingetretene (Nach-) „Babylonische Sprachverwirrung“ wird einerseits als Verdammnis begriffen, die den Anstoß gab zum Globalprojekt der „Wie-

derherstellung“ der paradiesischen Universalsprache als vervollkommenes Kommunikationsmittel. Die „Babylonische Verwirrung“ könnte aber andererseits auch als „vorgeschichtlicher“ Mythos aufgehoben werden, die Vertreibung aus dem vermeintlichen Sprachparadies als Aufgabe sprachbegabter Wesen zu betrachten, die dadurch hervortretenden Komplikationen als konstitutiv anzuerkennen und die Vielfalt der Sprache durch weitere Vervielfältigung zu pflegen und diese Diversifizierung als Eigensinn der Sprache und Sprache als Gabe zu verstehen, die den Bruch mit der paradiesischen (Vor-) Welt ausdrückt.

Der Trauer um den Verlust der mythischen Einheit, an den die Sprache stets erinnert, weil sie uns von den Anderen trennt und uns von den Dingen, die sie bezeichnet, fernhält, steht immer auch die Befreiung durch die Sprache selbst entgegen, die sich als Spielraum eröffnet, um sich als Sprechender selbst darin zu finden, wiederholt zu erfinden und Beziehungen zu entwickeln. Auch wenn der spätromantische Hermeneut das Versprechen, den erlittenen Verlust zu tilgen, aufrecht erhält, so verfolgt Gadamer doch auch noch einen anderen Weg, der die sprachliche Produktivität im Prozess des hermeneutischen Verstehens betont. Für ihn geht nämlich die ästhetische Erfahrung als Spiel dem wissenschaftlichen Urteil voraus: „Das Spiel der Kunst ist ein durch die Jahrtausende hindurch immer aufs neue vor uns auftauchender Spiegel, in dem wir uns selbst erblicken – oft unerwartet genug, oft fremdartig genug –, wie wir sind, wie wir sein könnten, was es mit uns ist.“ (Gadamer 1977: S. 92)

Warum „verstehen“? – Versuche zu verstehen

Mit einer Frage zu beginnen, scheint Unverständnis zu signalisieren. Damit nicht genug, befinden wir uns mit dem unterstellten Unverständnis bereits im Zentrum des Fraglichen selbst, denn auch „Verstehen will verstanden sein“ (Hamacher 1998: S. 7). Und wer nach dem Verstehen fragt, begibt sich nicht erst auf den Weg, sondern ist immer schon mitten in der Diskussion um das Verständnis selbst. Die Frage rührt darum auch nicht nur von einem Unverständnis, sie ist auch Ausdruck einer nicht ruhenden Selbstverständigung des Verstehens. Insofern die Frage nach dem Grund des Verstehens das Verstehen selbst noch einmal hinterfragt, hintergeht sie zugleich auch das Verstehen. Das Verstehen ist nicht selbstverständlich. Wenn das Ver-

stehen einer Erörterung bedarf, dann beginnt diese beim Selbst-Verständnis. Die Frage legt das Verstehen insofern bloß, als darin deutlich zu werden scheint, dass sich die Gründe des Verstehens aus dem Verstehen als Selbstverständlichem nicht erschließen lassen.

Die Frage kommt aus einem „Vorverstehen“, das dem Verstehen wohl immer schon vorausgeht. Die zirkuläre Näherung des Verstehens an das Objekt des Interesses bringt eine Voraussetzung mit, obwohl sie vorgibt, das Verstehen erst noch vor sich zu haben. Es ist dabei aber nicht eindeutig auszumachen, ob das Verstehen alleine von einem Vorverstehen herrührt oder womöglich aus einem Unverständnis, das sich aus eigenem Impuls anschickt, sich zu klären. Ein merkwürdiges Spiel geht dem Verstehen voraus, das einem Prozess entspringt, der selbst kaum mit den rationalen Instrumenten des hermeneutischen Verstehens begriffen werden kann. Vor dem Zugang zum geordneten hermeneutischen Verstehen scheint sich ein Zusammenspiel von Verstehen und Unverstehen zu entfalten, das sich paradoxerweise dem hermeneutischen Begriff als Zugriff selbst entzieht. Der Ursprung des Verstehens versteht sich seltsamerweise nicht von selbst.

Die von Gadamer an diesem Ausgangspunkt ins Spiel gebrachte Überlegung einer ästhetischen Erfahrung ist ebenso erstaunlich wie eindrucksvoll. „Das Spiel“ wird zum Paradigma des hermeneutischen Verfahrens. Wie von selbst scheinen sich im Spiel Sinn und Unsinn ineinander zu verschränken. Die Erfahrung im Spiel fragt nicht nach einem „Warum“, weil das Spiel seinen Zweck in sich erfüllt, während die Hermeneutik als Wissenschaft schon dem Ziel folgt, dem Anspruch auf Wahrheit zu genügen. Gadamer spricht von der „Seinsweise des Kunstwerks selbst“, die sich im Spiel ausdrücke (Gadamer 1986: S. 107). Damit legt er dem hermeneutischen Vorgehen einen erstaunlichen Grund.

Während sie ihre methodologische Strenge betont, übergeht die Hermeneutik vorschnell, was Gadamer am „Spiel“ als dem Prototyp der hermeneutischen Kunstfertigkeit entwickelt hat, das ein Verstehen im Grunde nicht nur eröffnet, sondern jedes Verstehen auch danach begleitet. Denn jedes Verstehen ist darum von seinem Anderen durchdrungen, weil das Verstehen einen Spielraum entfalten muss, um darin sich selbst zum Gegenstand seines Interesses in Beziehung setzen zu können. Das spielende Kind wird damit zum Maß des Vorverstehens der Hermeneutik – zum Anfang des Verstehens. Was Schiller (Schiller 1795) und später u. a. Huizinga (Huizinga 1956) als Konstitutivum des Menschlichen charakterisiert haben, wird bei Gadamer zu einer

ontologischen Voraussetzung für die Möglichkeit zu verstehen überhaupt. Das spielende Kind bleibt auch im Erwachsenen das Grundmaß des Verstehens, noch bevor das cartesische Cogito zum fixen Angelpunkt des Verstehenshorizonts werden kann.

Topographie des Verstehens

Als wissenschaftliche Methodik setzt sich die Hermeneutik schnell über diesen Ausgangspunkt hinweg und liefert eine Art Orientierungskarte für den Weg zum richtigen Verstehen. Dementsprechend ist bei Schleiermacher zu lesen, die Wissenschaft der Hermeneutik sei „die Kunst zu verstehen, die Rede eines anderen, vornehmlich die schriftliche, richtig zu verstehen“ (Schleiermacher 1838: S. 75). Diese „Kunst“ findet ursprünglich ihre Anwendung in der rechten Auslegung „heiliger Texte“ sowie in der gerechten Anwendung gesetzlicher Vorschriften durch die Jurisprudenz. Mit dem Auftauchen der neuzeitlichen Wissenschaften dient die Hermeneutik als Methode zur richtigen Interpretation von offenbarten Zeichen in der Natur. In der jüngeren Zeit entdeckt die Psychoanalyse für sich die tiefenhermeneutische Methode, der es um die Deutung unbewusster Texte geht (vgl. Ricœur 1969).

„Richtig“, „recht“ und „gerecht“ sind Orientierungspunkte für das Selbstverständnis des Verstehens, das sich seit Schleiermacher als Wissenschaft zu entwerfen beginnt. Dementsprechend werden sprachliche Äußerungen – Reden und Texte – auf ihre immanente Wahrheit überprüft und vom Hermeneuten interpretiert. Die daraus hervorgegangene Wissenschaft fußt auf dem Ideal einer Einheitssprache, auf die alles zurückgeführt werden könne. Missverständnisse werden dementsprechend als Abweichungen beschrieben, die ihren Grund im Subjekt – Autor oder Leser – haben. Beispielsweise stellt sich dem interpretierenden Leser nach Friedrich Schlegel die gewaltige Aufgabe, den Verfasser eines Textes richtig zu verstehen auf dreifache Weise: „Um jemanden zu verstehen, muß man erstlich klüger sein als er, dann ebenso klug und dann ebenso dumm. Es ist nicht genug, daß man den eigentlichen Sinn eines konfusen Werkes besser versteht, als der Autor es verstanden hat. Man muß auch die Konfusion selbst bis auf die Prinzipien kennen, charakterisieren und konstruieren können.“

(Schlegel nach Gadamer 1989: S. 280) Diese ironische Wendung macht die Beziehung von Autor, Interpret und Text für die Hermeneutik des 19. Jahrhunderts anschaulich. Die Struktur der Sprache und die Bedeutung des Wortes geraten durch die Hervorhebung der Individualität der Sprechenden, Schreibenden, Lesenden und Hörenden Subjekte in den Hintergrund. Dient die Sprache als Instrument zur Verständigung zwischen den Subjekten, so kann dementsprechend jedes Unverständnis dem Subjekt, das spricht, untergeschoben werden, da es sich von der Wahrheit entfernt habe. Die erst bei Gadamer betonte Autorität des Textes selbst wird von den romantischen Interpreten um ihrer eigenen Autorität willen ausgehebelt. Jede sprachliche Äußerung kann dem gemäß dem Subjekt als individueller Fehler ausgelegt werden. Man liefert sich als Subjekt dem Leser ebenso aus wie dem Übersetzer, der den Text für sich neu übertragen muss.

Dass dabei „das Richtige“ im Sinne der Vernunft, „das Rechte“ im Sinne der Moral und „das Gerechte“ im Sinne der Gesetzesvorschrift durcheinander geraten, hat nicht nur etliche Belege in der Wissenschafts- und Denkgeschichte gefunden, sondern hat auch zu Konflikten geführt, die zu Schuldzuschreibungen der Interpreten untereinander führen mussten. Die Berufung auf den gleichen Text kann zu derart unterschiedlichen Lektüren führen, dass sich Menschen dafür den Schädel einschlagen. Dafür ist die Hermeneutik selbst kaum verantwortlich zu machen. Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik verleitet allerdings zum Glauben an eine universelle Wahrheit der Hermeneutik, die bei Gadamer in Widerspruch zum „heiligen Ernst des Spiels“ geraten muss. Wer Andere für die Durchsetzung einer „wahren“ Textauslegung meint auslöschen zu müssen, hat nicht nur den Spielraum der Deutung preisgegeben, sondern sich selbst die Grundlage für die Arbeit am Text entzogen, wo sich jede Interpretation gerade vom Anderen her eröffnet. Mit der Auslöschung des Anderen wird die Diversität des Sprachraums vernichtet und die Sprache einer Totalität unterstellt, die das Unverständnis als strukturbildende Voraussetzung jeglichen Verstehens leugnet. Das Verstehen nur aus sich selbst abzuleiten ist jedoch auch eine durch die Hermeneutik selbst in die Diskussion gebrachte Illusion, die durch die Anwendung der Sprache als Organ der Mitteilung genährt wird. Wenn Sprache nur informative Mitteilung wäre, bestünde die Aufgabe der Hermeneutik ausschließlich darin, die auftretenden Störungen zu beheben, um zu einem universellen Verständnis zu kommen: Das Heil läge in der Rückkehr zum präbabilonischen Paradies.

Auf dem Wege von der „Kunst“ zur „wissenschaftlichen Methodik“ bereitet die Hermeneutik damit einer Spaltung den Boden, die zur strikten Trennung von wissenschaftlicher Wahrheit und künstlerischer Fiktion führt. „Mit der sauberen Scheidung von Wissenschaft und Dichtung greift die mit ihrer Hilfe schon bewirkte Arbeitsteilung auf die Sprache über. [...] Als Zeichen soll Sprache zur Kalkulation resignieren, um Natur zu erkennen, den Anspruch ablegen, ihr ähnlich zu sein.“ (Horkheimer/Adorno 1969: S 19) Der sich hieraus ergebende positivistische Wahrheitsbegriff macht das Verstehen im Lichte des „Richtigen“ zu einer Selbst-Verständlichkeit. Durch dieses Selbstverständliche wird der offene Zirkel des Verstehens geschlossen: Das Wort wird fixiert, weil ihm kein Spielraum mehr bleibt. Als rein positivisches Zeichen bliebe dem bedeutungsfixierten Wort beispielsweise die Möglichkeit der semantischen Verschiebung als Metapher oder Metonymie verwehrt. Jede Übersetzung wäre dadurch erheblich eingeschränkt, wenn nicht sogar unmöglich.

„Endspiel“ als ästhetische Erfahrung

Bei diesem instrumentellen Selbstverständnis wissenschaftlicher Wahrheit bleiben dichterische wie auch andere künstlerische Ausdrucks- und Erfahrungsweisen als unverständliche Reste zurück. Die Trennung in Dichtung und Wahrheit hat für die Frage nach dem Verstehen weit reichende Konsequenzen, die bei Gadamer von Grund auf in Frage gestellt werden, insofern er die Beschränktheit des Verstehens durch die ästhetische Erfahrung an den Anfang seiner Untersuchungen zu *Wahrheit und Methode* stellt. Während die Wissenschaft den Zirkel des Verstehens notwendig schließt, bleibt die Erfahrung der Kunst „unabgeschlossen“:

„Die Erfahrung der Kunst soll nicht in ein Besitzstück ästhetischer Bildung umgefälscht und damit in ihrem eigenen Anspruch neutralisiert werden. Wir werden sehen, daß darin ein weitreichende hermeneutische Konsequenz liegt, sofern alle Begegnung mit der Sprache der Kunst Begegnung mit einem unabgeschlossenen Geschehen und selbst ein Teil dieses Geschehens ist.“ (Gadamer 1986: S. 105)

Für Adorno zeigt sich diese Konsequenz als paradoxes Momentum, Becketts *Endspiel* zu verstehen:

„Die Interpretation des Endspiels kann darum nicht der Schimäre nachjagen, seinen Sinn philosophisch vermittelt auszusprechen. Es verstehen kann nichts anderes heißen, als seine Unverständlichkeit verstehen, konkret den Sinnzusammenhang dessen nachkonstruieren, daß es keinen hat. Abgespalten, präntendiert der Gedanke darin nicht länger, wie einst die Idee, Sinn des Gebildes selbst zu sein; Transzendenz, die von seiner Immanenz erzeugt und garantiert würde.“ (Adorno 1961: S. 283)

Die von der „Wut des Verstehens“ (Schleiermacher) begleitete Spaltung in eine transzendente Idee, die von der Rationalität des verstehenden Urteils getragen wird, wird von Becketts *Endspiel* als Schauspiel unterlaufen. Nach Adorno lässt Becketts *Endspiel* das schließende Urteil der hermeneutischen Deutung vor die Wand laufen.

Jenseits der topographischen Einordnung in der Karte des Verstehens wäre das *Endspiel* ein überall und nirgends zu findender Ausgangspunkt des Verstehens selbst – gleichsam Ende und Anfang. Ein „Spiel“, das auch zeigen könnte, dass nichts ist als Spiel – am Ende. Am Ende ist womöglich auch nur Spiel – wie am Anfang. Das ist nicht wenig, aber im Sinne eines instrumentellen Verständnisses ist es „nichts Richtiges“.

Dass das Spiel überhaupt „nichts Richtiges“ sei, ist in diesem Sinne grundsätzlich nicht zu bestreiten. Die Bedeutung eines solchen „nicht Richtigen“ lässt sich jedoch kaum alleine vom rationalen Verstehen her erschließen. Es eröffnet sich vielmehr eher über ein Verstehen, das nicht notwendig Einverständnis voraussetzt, sondern das sich vom Differenten im Verstehen affizieren lässt. Im Spiel steht auch der subjektive Sinn auf dem Spiel, weil der Spieler durch das Spiel an seinen Platz gerückt wird, was er nur begrenzt beeinflussen kann. Weil „alles Spielen ein Gespieltwerden“ ist (Gadamer 1986: S. 113), zeigt das Spiel seinen außerordentlichen Rang für das Subjekt. Indem sich das Subjekt auf das Spiel einlässt, ist es ihm auch ausgesetzt. Dieser Wechsel zwischen aktivem Spielen und passivem Gespieltwerden leitet im Prozess des Verstehens paradigmatisch ein, was in der zirkulären Näherung zum wiederholt vergessenen Pol des Verstehens wird: „Das erste, womit das Verstehen beginnt, ist, [...] daß uns etwas anspricht.“ (Gadamer 1986: S. 304) Ausgerechnet beim Versuch zu verstehen – vielleicht um sich selbst dadurch besser zu verstehen –, muss das Subjekt anerkennen, dass ihm etwas vorausgegangen ist.

Aus diesem „Ansprechen“ spricht auch die treibende Kraft der Sprache selbst, die in sich den Mythos der „Babylonischen Verwirrung“ gegenwärtig zur Geltung bringt: Die Sprache pflanzt sich

fort, sobald sie uns angesprochen hat. Ein Entzug der Sprache entspräche dem Entzug sozialer Bindungen. Ohne diese Voraussetzung, die durch den Anderen, durch den Text – durch die Gegebenheit der Sprache überhaupt – gesetzt wird, ist das Verstehen nicht zu verstehen. Dass es dabei nicht um einen Sinn, sondern um den in der Sprache angelegten An-Spruch geht, ist auch das strukturierende Moment des anfänglichen Spiels.

Anderes Verstehen

Überraschend für den „Hermeneuten der Romantik“, nimmt Gadamer's Untersuchung zu den „Grundzügen einer philosophischen Hermeneutik“ in der Kritik des ästhetischen Bewusstseins ihren Anfang (Gadamer 1986: S. 2 f.). Damit begründet Gadamer seine Hermeneutik von einem Gesichtspunkt her, an dem das Verstehen seine Grenzen erfährt. Indem sich die zeitgenössische Hermeneutik vom Anderen her denkt, öffnet sie sich dem Unverständlichen als solchem. Das von Schleiermacher gebrauchte „lumen rationale“, das man als Interpret in sich aufzurichten habe, um den Text gründlich ausleuchten zu können, verwendet Gadamer als das Licht der Erkenntnis, das dem Interpretieren in der hermeneutischen Tätigkeit am Anderen aufgehen werde.

Diese Wendung im Hinblick auf den Vorrang der Sprache, die die Zuwendung durch den Anderen einbezieht, ist nicht nur für die Selbstbegründung der Hermeneutik entscheidend, sondern entfaltet sich nach Gadamer auch in der Binnenstruktur des hermeneutischen Verstehens überhaupt. Zwischen der „Polarität von Vertrautheit und Fremdheit“ liegt der „wahre Ort der Hermeneutik“ (Gadamer 1986: S. 300) Anders als bei Schleiermacher, für den sich diese Differenz psychologisch aus der Innenwelt des Autors erklärte, ist dieses „Zwischen“¹ für Gadamer auch als intersubjektives Geschehen ontologisch verfasst. Die Frage der Hermeneutik richtet sich nicht an die intrapsychische Verfassung des Autors, sondern an die Verfasstheit der Sprache als menschliche Ausdrucks- und Daseinsform. Dieser ontologische Vorrang der Sprache erklärt auch den Vorrang des Textes, dessen Ansprechendes die Tätigkeit des interpretierenden Subjekt erst hervorruft. Das Subjekt ist der Sprache ausgesetzt, deren es sich erst

¹ „In diesem Zwischen ist der wahre Ort der Hermeneutik.“

nachträglich bedient, um sich infolge des erlebten Eindrucks selbst dadurch Ausdruck zu verschaffen. Wo alles Spielen ein Gespieltwerden ist, wird alles Sprechen auch ein Gesprochenwerden sein. Das Subjekt übernimmt die Sprache, die ihm von woanders her begegnet. Entscheidend ist die Offenheit in der Begegnung mit dem Unverständlichen, entscheidend ist die Unabschließbarkeit der zirkulären Näherung an das, was zum Verstehen einlädt und anregt.

Wenn das Innenverhältnis des Verstehens seinen Ausgang an der Grenze zur Wahrheit im Kunstwerk nimmt, deren Erfahrbarkeit das wissenschaftliche Bewusstsein übersteigt, so reduziert sich das Ziel des Verstehens nicht mehr ausschließlich auf ein „Einverständnis“, sei dies ein Einverständnis mit dem Autor oder ein Einverständnis mit der Welt. Dies „Einverständnis“ ist zwar im Sinne des „Vorgriffs der Vollkommenheit“ auch bei Gadamer Ausgangspunkt des interpretativen Verstehens, bleibt aber prinzipiell uneinlösbare Utopie. Denn die Erlösung führte zum Stillschweigen, sie führte womöglich an das Ende der Gemeinschaft. Erst die ontologische Differenz lässt die Sprache sprechen. Und erst die Differenz bringt auch die Einzelnen dazu, sich sprechend zueinander ins Verhältnis zu setzen und paradoxerweise in dieser Differenz Sozialität zu begründen.

Diese Differenz verunmöglicht auch den ausschließlich logisch-positivistischen Gebrauch der Sprache. Einerseits gehört diese Differenz damit zwar zur Grundausstattung des hermeneutischen Verstehens bei Gadamer, andererseits erscheint das Versprechen der Aufhebung dieser Differenz das transzendente Ziel der hermeneutischen Methode selbst zu sein. Darin liegt eine Schwierigkeit, die als dialektische Notwendigkeit aufzulösen fragwürdig wäre, weil der Begriff der Dialektik in diesem Fall eine Schwierigkeit nur verdeckt, die es darzulegen gilt.

Zwar ist „der Vorgriff der Vollkommenheit“ eine „formale Voraussetzung, die alles Verstehen leitet“ (Gadamer 1986: S. 299). Ob dieser „Vorgriff“ allerdings nur formaler Art ist oder ob er auch inhaltlich ein „Fürwahrhalten“ einschließt, ist strittig. Hieran wird im Grunde einerseits deutlich, dass die Erfahrung des „Angesprochen-Seins“ bereits hinreichend Wirkung entfaltet, andererseits zugleich auch, wie sich diese Erfahrung unterscheidet von dem Moment, da dem sprachlichen Ausdruck damit auch schon „Wahrsein“ unterstellt werden könnte. Die Erfahrung des bloßen Angesprochen-Seins ist zu unterscheiden von der Erkenntnis des Wahren. Jenes Angesprochen-Sein von Sprache setzt sich nämlich als formale Voraussetzung von einem solchen

vorgreifenden Einverständnis in die unterstellte Wahrheit der Sprache ab. (vgl. Freud 1905)²

Vollzogen höbe ein derart romantisches „Einverständnis“ die Differenzen zwischen Sprache, Gegenstand und verstehendem Rezipienten zwar auf, führte damit aber zum Schweigen der Dinge wie auch des Menschen selbst. War solcher „Einverstand“ womöglich noch das Ziel der hermeneutischen Theorie Schleiermachers, so unterbreitet Gadamer mit dem „offenen Zirkel“ des Verstehens der Hermeneutik eine Grundlage, die auch der poetischen Kraft der Sprache einen Spielraum einräumt. Die Idee der Hermeneutik vor Gadamer, die Vielfalt der sprachlichen Ausdrucksweisen auf eine einzige sprachliche Ausdrucksweise zurückzuführen, wie die vielen Sprachen als einzelne Momente unter einem allgemeinen Ganzen zu subsumieren, wird bei Gadamer durchbrochen, indem er gerade nicht das Befremdliche am Text zur Auflösung bringt, sondern zum immerwährenden Anstoß nimmt, das Verstehen weiter zu treiben. Es geht Gadamer vielmehr um den prozessierenden Zirkel, wie er schreibt, d. h. um den „Vollzug des Verstehens“ und nicht um das immer schon vollzogene Verständnis. Der Prozess der zirkulären Näherung müsste dementsprechend von dem Ergebnis des Schlusses unterschieden werden. Der Schluss schließt auch den Prozess aus, weil der Prozess den Fortgang des Verstehens auch nach dem Verstehen betont.

Als prozessierendes Geschehen ist Verstehen in Bewegung, lässt sich bewegen. Hingegen ist die Bewegung im Verstandenen zum Stillstand gekommen und bringt die Übereinkunft als Ergebnis zum Ausdruck. Im Moment der Übereinkunft erzeugt der Text keine Wirkung mehr auf den vormaligen Interpreten. Der Text spricht nicht mehr an, denn er ist bereits verstanden worden. Das Verstanden-Haben führt zu einem Ende des Verhältnisses zwischen Text und Interpret – Schweigen. Es ist fraglich, ob ein solcher Zustand, der keine Frage mehr offen lässt, überhaupt denkbar wäre. Es ist fraglich, ob die Antwort auf eine Frage nicht weitere Fragen hervorruft und ob nicht durch jede Interpretation weitere Interpretationen hervorgerufen wer-

² Eindrucksvoll ist die von Sigmund Freud beschriebene Erfahrung eines Kindes, das sich im Dunkeln fürchtet und eine draußen vor der Zimmertür vorübergehende Person bittet zu sprechen. Um Erklärung gebeten, antwortet das Kind: „Wenn jemand spricht, wird es hell.“ Es gehe ihm nur um das Sprechen eines anderen Menschen, der damit für ein Licht im Dunkel sorgt. Es gehe nicht darum, dass ihm Erklärungen für die Unsinnigkeit seiner Angst gegeben würden. (Vgl. Freud 1905: S. 126)

den. Damit wäre auch die inhaltliche Bestimmung des Vorgriffs fragwürdig, weil sie ein schlüssiges Urteil im Lichte der Wahrheit in Aussicht stellt. Diese unterstellte Wahrheit gerät mit der Erfahrung in einen Widerspruch: Nichts geht „am Ende“ völlig im Verstehen auf. Obwohl wir verstehen, ist nichts abschließend verständlich. Vielmehr produziert das Verstehen neue Texte, die verstanden werden wollen.

Von daher versteht sich Verstehen nicht nur als Auftrag zur Reduzierung von Unverständlichem, wie dies die Logik der Verwertbarkeit von Texten verlangt. Vielmehr tritt nun auch die Möglichkeit einer Diversifizierung sprachlicher Ausdrucksmöglichkeiten durch das hermeneutische Verstehen deutlich hervor. Das Verstehen folgte nicht nur dem Ziel, das Unverständliche in Verständliches zu übertragen und somit Unbekanntes auf Altbekanntes zu reduzieren. Umgekehrt rückt Gadamer's Hermeneutik die Herausforderung durch den Anderen in den Vordergrund, insofern das interpretierende Subjekt dem Wort des Anderen ausgesetzt ist. „Wahrheit ist also nicht eine Produktion des Menschen, sondern das, was ihm widerfährt“, kommentiert Grondin Gadamer's Wahrheitsbegriff (Grondin 1994: S. 50).

Nicht im Vorgriff scheint folglich die Wahrheit bei Gadamer auf, sondern im Prozess der Übertragung von Sprache, d. h. in dem Spannungsfeld, das durch den Anderen erzeugt wird und mich anspricht.

Das Verstandene sucht neue Interpreten

Die erstaunliche Pointe der hermeneutischen Wahrheit liegt doch darin, dass sie vorgibt, das Verstehen eines Textes zu fördern, während sie damit gerade neue „Ansprüche“ weckt. Verstehen hieße – um Gadamer beim Wort zu nehmen –, „Fürsteher“ zu sein, d. h. wie ein Advokat, eine Partei vor Gericht zu vertreten, da dieser den Sachverhalt des Anderen angemessen darzulegen in der Lage ist (Gadamer 1987: S. 129). In jedem Falle handelt es sich dabei um eine Übertragung eines Anspruchs auf eine zweite Person oder Instanz. Die Gründe für diese Übertragung sind offensichtlich: Die erste Partei kann sich nicht selbst vor Gericht verständlich machen, benötigt einen Advokaten, der dem Gericht verständlich macht, worum es geht. Damit ist im Akt des „Fürstehens“ bereits die Verschiebung des Ursprünglichen vorausgesetzt. Es gibt nur noch Interpretation. Der ursprüngliche Text ist eine Fiktion, die nur dadurch ihren „ursprüng-

lichen Wert“ erhält, weil sie vom Interpreten vorgetragen wird. Ohne die Interpretation bliebe auch der „Ursprungstext“ wertlos. Ohne den Interpreten wäre der erste Text wahrscheinlich vergessen.

Der Mythos des Ursprungs wird damit von der Interpretation ebenso genährt wie unterminiert. Der „Versteher“ macht etwas aus dem Anfang und weckt damit eine Vorstellung vom Ursprung, die er selbst jedenfalls nicht mehr darstellt. Seine Aufgabe ist die „verstehende“, d. h. verschobene, Darlegung. Das setzt sich fort als Interpretation der Interpretation. Am Anfang ist Etwas, sagt uns der Interpret, was weitere Interpreten anspricht, verstehen zu wollen. Die Hermeneutik erzeugt somit eine Spur von sich selbst. Im Verstehen wird ein Text in einem anderen Text verstehbar gemacht, damit gleichsam in der vorlaufenden Erwartung, dass dieses Verstehen weitere Texte erzeugen könne.

Erstaunlich ist daran, dass die Hermeneutik die Illusion erzeugt, sie trage zum Verstehen bei, während sie doch damit gerade weitere Prozesse des Verstehens infolge des von ihr selbst erzeugten Unverständigen hervorruft. Darin zeigt sich vielleicht die absolute Herausforderung durch die Sprache, der wir uns nicht entziehen können. Die Sprache fordert heraus, ihr zu antworten und sie damit auf sich zu nehmen.³

Die Poesie geht dieser Herausforderung nach und überantwortet sich dabei auch um den Preis des Verstehens.

Die Poesie, verstanden als Hervorbringung neuer sprachlicher Ausdrucksformen, arbeitet doch gerade jenen Versuchen einer positivistischen Reduzierung entgegen, die die Sprache ausschließlich als Ausdruck versteht, der auf seine ursprüngliche Bedeutung zurückgeführt werden müsse. Unter dem Vorzeichen der Reduzierung des komplexen Ausdrucks wäre Schweigen das Ziel eines bestimmten hermeneutischen Verstehens, während die Betonung der Produktivität

³ In diesem Kontext drängt sich auch ein Wort auf, das Walter Benjamin im Hinblick auf „Die Aufgabe des Übersetzers“ zitierte, wonach die „Übertragungen“ in Ehrfurcht des Fremden sich weniger um eine Verdeutschung fremdsprachiger Texte bemühen sollte als vielmehr um eine „Verindischung, Vergriechischung oder Verenglischung“ der deutschen Sprache im Prozess des Übersetzens. Vgl. Benjamin 1921: S. 20. Im Grunde versteckt sich die Hypothese dieses Textes in beiden der analog in brasilianischem Portugiesisch und in Deutsch erscheinenden Bände der vorliegenden Festschrift. Es wird zwei Texte geben, deren Autorschaft auch für den Autor selbst in den Hintergrund tritt, weil die Übersetzung ihm den „eigenen Text“ als einen „anderen“ zurückgibt, für den er sich aber doch im Vorgriff verantwortlich zu erklären hat.

bei Gadamer auch die Möglichkeit einer Vervielfältigung der Sprache zur Geltung verhilft.

Vor diesem Hintergrund ist es paradox, dass sich die moderne Hermeneutik – auch wenn sie sich auf Gadamer beruft – zu einem Instrument der Wissenschaft entwickelt hat, die vorwiegend der qualitativen Beurteilung von gesprochenen oder geschriebenen Texten im Wissenschaftsbetrieb dient. Die der Hermeneutik Gadamers inhärente Beschränkung, die im Grunde eine Befreiung aus den Zwangssystemen der effizienten Wahrheitssuche der instrumentellen Vernunft darstellt, wird verdrängt – meist zu Gunsten einer Rückkehr zu früheren hermeneutischen Entwürfen. „Wir erinnern uns“, schreibt Gadamer, „daß dort das Verstehen als Reproduktion einer ursprünglichen Produktion gedacht war. Daher konnte es unter die Devise gestellt werden, man müsse einen Autor besser verstehen, als er sich selber verstanden habe.“ (Gadamer 1986: S. 301) Die Vorstellung vom Rezipienten als bloß passivem Reproduzenten eines Textes reduziert die Beziehung zwischen Autor, Text und Leser auf ein Vermittlungssystem von sprachlichen Zeichen zum Zwecke ihrer Handhabbarkeit. Verständlich wird daran zumindest, weshalb sich Künstler gegen eine Deutung ihrer Arbeit sperren. Unter dem Blick des Interpreten droht die künstlerische Arbeit auf ein handhab- und brauchbares Ergebnis verkürzt zu werden. Einsehbar, weshalb Gadamer dort ansetzt, wo dem Verstehen seine eigene Beschränkung vorgeführt wird: Bei der ästhetischen Erfahrung – auch beim Lesen eines Gedichts.

Unterstellt, es handele sich bei der Lektüre eines Textes um den Versuch der getreuen Wiederholung eines vom Autor intendierten Sinnes durch den Leser, so wird die produktive Verarbeitung des Textes durch den Leser selbst unterschlagen. Indem Gadamer neben die reproduktive Lektüre auch die produktive Tätigkeit des Lesers stellt, erschließt sich erst die Bedeutung des Spannungsbogens zwischen Verständlichem und Unverständlichem als prinzipielles „Zwischen“ des Verstehensprozesses selbst. Dieser Spannungsbogen kann nicht durch „Besser-Verstehen“ des Autors getilgt werden, da dieser die Arbeit am Text überhaupt erst eröffnet und vorantreibt.

Wo die Sprache als eine sich selbst aufs neue hervortreibende Kraft der Differenzierung verstanden werden kann, lässt sich auch die zentrale Bedeutsamkeit des Spiels als Grund des Verstehens verstehen.

Spielräume – Sprachräume

Die Phänomenologischen Untersuchungen von Husserl haben nicht unwesentlich dazu beigetragen, erfahrbar werden zu lassen, dass jede „passive“ Wahrnehmung immer auch „aktives“ Wahrnehmen ist, sowie auch umgekehrt – wie später durch Heidegger prononciert – jedes Lesen immer auch eine Anrührung durch die Sprache ist. In weitaus komplexerer Weise ist dementsprechend jede Texterfassung immer auch eine Textproduktion. Das Anliegen, den Autor „besser zu verstehen“, wie es bei Schleiermacher noch hieß, wird bei Gadamer nicht nur varriert, sondern im Lichte der Phänomenologie und des Vorrangs der Sprache vollkommen verwandelt. Nicht der Autor, sondern das Wort und dessen Wirkung steht am Anfang. Bei Gadamer ist der Interpret dem Wort ausgesetzt und geht dabei auch über die Autorschaft hinaus, weil der Verstehensprozess auch die Intention des Autors hinter sich lassen wird. Der Vorrang der Sprache vor dem Erkenntnis-subjekt eröffnet Spielräume, die dem auf sich selbst fixierten Subjekt verstellt geblieben waren.

„Dieser Gang der Horizonterweiterung in der Hermeneutik ist wesentlich schöpferisch. Die Eröffnung eines neuen, bisher verborgenen Horizonts macht das Spiel der Wahrheit aus. Diesem Wahrheitsereignis kann nun der Name des schöpferischen Wahrheitsbegriffs verliehen werden. Der ganze Verstehensprozeß, der immer neue Anwendungen hervorruft, ist die unendliche Darstellung neuer Sinngehalte, d. h. schöpferische Produktion und mithin Wahrheitsgeschehen.“ (Grondin 1994: S. 49)

Interpretation wird zum Spiel, in dem der Interpret von der Sprache ebenso gespielt wird, wie sie sich dadurch auch selbst neu hervorbringt. Der Text, den ein Autor dem Publikum übergeben hat, wird dadurch zur eigentlichen Autorität, über den sich die Interpreten den Kopf zerbrechen.

Unter dem „Vorgriff der Wahrheit“ hatte sich die Hermeneutik Gadammers auch als hegelianischer Wurf erwiesen, wo das Nichtverstandene als Negation potenziell immer schon verständlich zu sein schien. Der naive Leser kam sich in dieser hermeneutischen Kugel vor wie beim „Wettlauf von Hase und Igel“, wo der ebenso ahnungslose wie überhebliche Hase keine Chance hat, weil letztendlich jeder Versuch, gegen die Dialektik des Verstehens-Wettlaufs mit Unverständnis anzurennen, beim Verstehen selbst enden sollte, wo sich der schlaue Gadammersche Igel bereits gemütlich eingerichtet hatte, um sein „Bin schon da!“ auszurufen. Jedes Nichtverstandene schien von der Herme-

neutik aufgesogen zu werden und restlos verdaut zu werden. Jede kritische Intervention gegen die Hermeneutik musste sich auf hegelianischem Boden verrennen und würde zwangsläufig beim endgültigen Verstehen auflaufen, weil die Kritik selbst zur dialektischen Grundstruktur der Hermeneutik gehört.

Daneben aber eröffnete die Ästhetik einen möglichen Erfahrungs-ort, von dem her die Grenzen der Hermeneutik in den Blick genommen werden können – ohne einen kritischen Standort einnehmen zu müssen. Greifen wir noch einmal zurück auf das „Spiel“ als ästhetische Erfahrung, so läuft darin die kritische Intervention ins Leere, weil das Spiel den Standpunkt des Spielers selbst in Bewegung hält.

Insbesondere für die Psychoanalyse erscheint die Bezugnahme auf das Spiel – vor und neben der Sprache – außerordentlich fruchtbar zu sein, weil der analytische Prozess unter dem Gesichtspunkt der Hermeneutik dem Prozessierenden einen Vorrang vor dem diagnostisch Schlüssigen einräumt. Dabei organisiert sich die Beziehung im analytischen Rahmen entweder über das Sprechen oder über das Spiel. Der Analytiker muss in der Lage sein, sich dem Anspruch des Patienten auszusetzen, d. h. sich ebenso im Sprechen von ihm „besprechen“ zu lassen wie auch von ihm „bespielen“ zu lassen. Das Sprechen dient dabei nur zu einem Teil der Mitteilung, es schafft vielmehr auch einen Zwischenraum der Beziehung. Hier bilden der Raum für das Verstehen und der Raum für die soziale Bindung den gemeinsam geschaffenen Spielraum. Die Schaffung dieses Raums sind für Sprechen und Spielen gewissermaßen analog.

Sowohl im Sprechen wie auch im Spielen wird der Raum im Prozess geschaffen. Die Beziehung zwischen den Beteiligten stellt sich her, während sie sich den dafür notwendigen Raum schafft. Das Charakteristikum des Spiels besteht unter anderem in der Schaffung eines Raumes durch das Miteinander der Beteiligten. Der Spielraum ist eine Schöpfung der Spielenden und er erschließt sich aus der Beziehung der Spielenden zueinander. Diese gemeinsame Bildung des Spielraums eröffnet hinwiederum die Handlungsräume für die einzelnen Beteiligten. Subjektivität wird im Spiel zwar erfahrbar, doch die Spieler sind nur soweit Subjekte des Spiels, als sie sich auf das Spiel einlassen. Insofern steht das Spiel – wenn es ernst genommen wird, wie Gadamer betont – als Zweck für sich selbst. Die Bezüge zum zweckbestimmten Dasein kommen dabei auf „eigentümliche Weise zum Verschweben“, weil sie nicht völlig verschwinden, aber im Spiel selbst keine Geltung wie im Alltag beanspruchen können.

Das Spiel ist gerade darum besonders, weil es „nichts ist“ – und dennoch dem Spielenden „etwas“ bedeutet. Es folgt keinem verwertbaren Zweck, auch wenn es bestimmten Regeln folgt. Darin wird Ästhetisches erfahrbar. Im Grunde zeigt sich darin Subjektivität einer ästhetischen Erfahrung verbunden, die das Subjekt als selbstbestimmtes ebenso wenig anerkennt, wie dessen enervierendes „Ich bin schon da“, das alles schon im Vorgriff verstanden hat. Im ernstgemeinten Spiel macht das selbstgewisse Verstehen keinen Sinn, weil sich die Beziehungen der Spielenden laufend verändern. Es ist möglich, dass das, was man für sich im Spiel gerade verstanden zu haben glaubt, wieder verloren geben muss, weil sich die Umstände durch den Einfluss der Anderen verändert haben.

Gerade das Spiel mit Kindern zeigt, wie wichtig es ist, die Rollen im Spiel tauschen zu können, weil damit Perspektivwechsel verbunden sind, die eine andere Sicht auf das spielerische Geschehen erlauben, um sich selbst anders verstehen zu können. Die Erfahrung der Subjektivität geht als Ausdrucksvermögen dort verloren, wo sich ein Subjekt – vielleicht aus Angst – auf seinen eigenen Standort fixiert. Spiel ist dann entweder überhaupt nicht möglich, oder es ist geprägt von den Zweckbestimmungen des Alltags.⁴ Die Angst ist es oft, die einem Kind das Spiel um des Spielens selbst willen nicht erlaubt. Vergleichbar vielleicht dem Leser eines Textes, der in der Lektüre die Bestätigung seiner eigenen Urteile sucht. Ein solcher Leser wird sich von einem Text nicht ansprechen lassen, weil er die Veränderung durch das Wort fürchtet. Der Psychoanalytiker Donald Winnicott schreibt, das Spiel sei immer mit Erregung und Wagnis verbunden (Winnicott 1974: S. 64). Diese Charakteristika beschreiben gewissermaßen auch den Zustand desjenigen, der sich dem Wort eines Anderen öffnet. Nicht nur dem Neugeborenen ist es ein Wagnis, sich dem Sprechen des Anderen zu öffnen. Es bleibt auch nach dem Empfang des ersten Wortes ein Wagnis und ist fortan eine grundlegende ästhetische Erfahrung, das Wort des Anderen zu sich vordringen zu lassen.

Wie bei einem Spiel, dessen Ausgang offen ist, ist das Verstehen ein Wagnis. Der spielerische Hermeneut, der in eine Beziehung zu

⁴ In der Instrumentalisierung des Spiels zu pädagogischen Zwecken liegt eine Schwierigkeit, die auch in der Psychoanalyse bedacht werden muss. Sprache und Spiel zum Zwecke der Heilung zu verwenden hieße, sich ihrer als Instrument zu bedienen. Darin unterscheidet sich die Psychoanalyse grundlegend von therapeutischen Heilverfahren und ist darum auch in der „Anwendung als Heilverfahren“ umstritten.

einem gesprochenen oder geschriebenen Wort tritt, um sich von dieser Beziehung beeindrucken zu lassen, nimmt die Erfahrung ernst. Im doppelten Sinne von Subjektivität wird das Wort für den Interpreten zum Objekt, das ein Gegenüber darstellt, von dem her sich Subjektivität in Beziehung setzt.

Fraglich ist demnach das Verstehen des Verstehens vom Grunde her. Jede Deutung belegt, dass sich das Verstehen inständig selbst in Frage stellt. Insofern wird die Hermeneutik das schöpferische Prozessieren der Sprache nicht zum Stillstand bringen, wie es der Mythos von der Vertreibung aus der babylonischen Universalsprache suggerierte. Die Hermeneutik treibt – oft gegen ihre Absicht – den Prozess der Poiesis voran. Erstaunlich daran ist, dass sich die Kreativität der hermeneutischen Methode aus einer Kette von Verfehlungen speist. Jede Deutung provoziert nämlich weitere Deutungen. Jede Deutung erwiese sich demnach als strukturell verfehlt, weil sie das Ursprüngliche doch auch „nur“ vertreten kann. Was bleibt, sind Übersetzungen und Übertragungen von etwas, was zuvor gewesen sein wird. „Kein Wort ist ein letztes, so wie es kein erstes Wort gibt. Jedes Wort ist immer schon Antwort und bedeutet selbst immer schon Stellen einer neuen Frage.“ (Gadamer 1988: S. 140) Hier im „Zwischen“ von Frage und Antwort ist die Begegnung und der innere wie äußere Dialog mit einem Lehrer und Freund immer auch ein Gespräch im Werden, dem Text und Autor selbst vieles verdanken.

Literatur

- Adorno, Theodor W. (1961): Versuch, das Endspiel zu verstehen, in: Adorno, *Noten zur Literatur*, Frankfurt a. M. 1983.
- Benjamin, Walter (1921): Die Aufgabe des Übersetzers (Vorwort zu: „Charles Baudelaire, Tableau parisiens“), in: *Gesammelte Schriften*, Band IV-1 (*Werkausgabe*, Bd. 10), Frankfurt a. M. 1980.
- Bloom, Harold (1997): *Die Topographie des Fehllesens*, Frankfurt a. M.
- Freud, Sigmund (1905): *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*, in: *Gesammelte Werke* V, London 1940–1952.
- Gadamer, Hans-Georg (1977): Das Spiel der Kunst, in: *Gesammelte Werke* 8, Tübingen 1993.
- Gadamer, Hans-Georg (1986): *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, in: *Gesammelte Werke* I: Hermeneutik I, Tübingen 1990.
- Gadamer, Hans-Georg (1987): Frühromantik, Hermeneutik, Dekonstruktivismus, in: *Gesammelte Werke* 10, Tübingen 1995.

- Gadamer, Hans-Georg (1989): Lesen ist wie Übersetzen, in: *Gesammelte Werke* 8, Tübingen 1993.
- Gadamer, Hans-Georg (1988): Dekonstruktion und Hermeneutik, in: *Gesammelte Werke* 10, Tübingen 1995.
- Gadamer, Hans-Georg (1990): Die Vielfalt der Sprachen und das Verstehen der Welt, in: *Gesammelte Werke* 8, Tübingen 1993.
- Grondin, Jean (1994): *Der Sinn für Hermeneutik*, Darmstadt.
- Hamacher, Werner (1998): *Entferntes Verstehen. Studien zu Philosophie und Literatur von Kant bis Celan*, Frankfurt a. M.
- Heidegger, Martin (1926): *Sein und Zeit*, Tübingen 1984.
- Horkheimer, Max/Adorno, Th. W. (1969): *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Frankfurt a. M.
- Huizinga, Johan (1956): *Homo Ludens. Vom Ursprung der Kultur im Spiel*, Hamburg.
- Ricœur, Paul (1969): *Die Interpretation. Ein Versuch über Freud*, Frankfurt a. M. 1974.
- Schiller, Friedrich (1795): *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*, Stuttgart 1965.
- Schleiermacher, Friedrich (1838): *Hermeneutik und Kritik*, hrsg. und eingel. von Manfred Frank, Frankfurt a. M. 1977.
- Winnicott, Donald (1993): *Vom Spiel zur Kreativität*, Stuttgart.

Tio Ado (Aero Porto)

Cartesianische Meditationen oder der Versuch, Husserl im Flugzeug zu lesen

§ 1 Abfertigung mit Langeweile

Warten ist Langeweile. – Das ist einfach so, da kann man nichts machen. Das Gepäck ist aufgegeben – natürlich in der Hoffnung, es wiederzusehen –, der Reisepass gültig, die diversen Kontrollen sind ohne Beanstandungen überstanden. Jetzt heißt es, einfach nur zu warten – bis zur Aufforderung, die Maschine zu besteigen. – Ältere Leute in Brasilien nennen das Flugzeug immer noch „Flugschiff“. Nicht, weil die Zeit dort stehen geblieben wäre, die geht dort weiter wie woanders auch. Die Sprache ist stehen geblieben, der Dialekt, der dort, im Süden, Rio Grande do Sul, immer noch, wenn auch immer weniger und vor allem auf dem Lande gesprochen wird, oder vielmehr „in der Kolonie“, wie sie dort sagen. Hunsrücker Dialekt. Gehört inzwischen nicht weniger zu den bedrohten Arten wie manche der exotischen Urwaldgewächse im Norden. – Heiß soll es da sein, im Norden, nicht im Süden. Klingt irgendwie verdreht. Flugzeug klingt allerdings, genau genommen, auch nicht weniger seltsam als das antiquierte Flugschiff. Ob Schiff oder Zeug, es lässt jedenfalls auf sich warten. – Wird wohl immer noch gewartet. Das mag eine Erklärung für das offenbar unvermeidliche Warten sein, ändert aber auch nichts an der Langeweile. Die bleibt so langweilig wie vorher. So antiquiert, wie der Name klingt, wundert man sich, dass Flugzeuge überhaupt fliegen. Eher denkt man, dass dieses Zeug zum Fliegen zwar gebraucht wird, es aber selber gar nicht kann. Heidegger, ehemals Schüler und Assistent bei Husserl, hat dessen Untersuchungen über das innere Zeitbewusstsein herausgegeben und war später unrühmlicher Konkurrent und ontologischer Nachfolger auf dessen Lehrstuhl, Heidegger jedenfalls hat sich ja mit dem Zeug intensiv beschäftigt. Zeug war für ihn aber vor allem Werkzeug, etwa das des Schreiners oder des Schusters. Schusterontologie – hat Adorno gewitzelt. Bei Heidegger kommen Flugzeuge nicht vor, obwohl es sie natürlich damals auch schon gab. Fahrzeuge vielleicht schon eher, aber das müsste man

nachsehen. Erinnere mich nur noch an den Blinker als Winker, in *Sein und Zeit*. Das Flugzeug lässt jedenfalls auf sich warten. Wartung gehört sicher zu den Existenzialien von Flugzeugen, sofern sie welche haben. Wartung bedeutet Warten, und Warten Langeweile. Die lässt sich nicht vertreiben, auch nicht und schon gar nicht in Gedanken oder indem man sich seine Gedanken macht. Das sagt man so. Eigentlich kommen sie ja eher von selbst. – Die Langeweile des Wartens ist der Hohlraum, das Loch, aus dem sie hochwachsen, oder auch hineinwachsen, je nachdem. Nur Höhlenbewohner konnten die Philosophie erfinden. Nur in der Langeweile der dunklen Höhle konnten die ersten Gedanken aufkommen – aufkeimen wie Kartoffeln im Keller, die das Licht suchen. Heliotrope Gewächse der Troglodyten. Heliotrope Troglodyten, die Philosophen. Heidegger soll sie ja kultiviert haben, die Langeweile. Fasziniert sollen die Marburger Studenten ihm die Früchte der Langeweile von den Lippen abgelesen, abgesammelt haben. Kein Rheinländer wäre wohl je auf die Idee gekommen, Stimmung für die Langeweile zu machen, und auch den nur bei oberflächlicher Betrachtungsweise träge erscheinenden Oberhessen liegt es ganz fern, aus der tiefen Langeweile eine existenziale Gestimmtheit und aus dieser ein introvertiertes Faszinosum herauszudestillieren. Das muss Heidegger sich woanders aufgesammelt haben. Oder sich einfach nur zugezogen. Influenza temporalis. Oberhessen langweilen sich dann und nur dann, wenn sie Langeweile haben, und selbstgenügsam, wie sie sind, reicht ihnen das auch. Waren immerhin die Einzigen, welche die Völkerwanderung nicht mitgemacht haben. Was sollte das denn auch! Es mag übrigens sein, dass diese bei Heidegger grundgelegte tiefe Langeweile nur ein Ausläufer der Husserlschen Egologie ist, oder vielleicht genauer: der in diese erst hineinführenden Methode. Transzendental reduzierte Zeitlichkeit der Zeit. Immerhin soll ja auch Heideggers Langeweile einen eigenen Horizont erschließen, wenn auch – sofern meine Erinnerung mich nicht täuscht – einen nach eigenem Bekunden recht merkwürdigen. Nicht nur dies und das, sondern nach und nach alles und jedes verfällt dann ihrem Sog. Das stimmt sogar, aber die Stimmung wird davon auch nicht besser. Auch Trichter haben einen Horizont, wenn man in einem sitzt. Nicht unähnlich der barocken Melancholie, lässt auch die Langeweile das Leben aus den Dingen einfach abfließen. Die bleiben dann zurück als leere Hülsen, leere Hüllen, die dem barocken Allegoriker dann zu bloßen, aber bedeutungsschwangeren Spielmarken werden. Die Lehre ist die Leere. Vanitas vanitatum vanitas. Der Anblick von Leergut

stimmt in der Tat melancholisch. Wie das letzte Glas. Alles geht zur Neige. Alles wird nichtig, lässt sich aber postmodern ganz gut verkaufen. Die *máthesis universalis* spielt mit Leerintentionen, und den schwarzen Peter hat der Melancholiker sowieso immer schon gezogen. *Futur antérieur*. Immerhin langweilt die Langeweile dann etwas weniger. Das *memento mori* sorgt für Stimmung, bei Gryphius etwa, wenn auch nur für eine etwas unterkühlte. Das mag selbst bei Descartes schon so gewesen sein. In der Nähe von Ulm soll er ja, mitten im Dreißigjährigen Krieg, gesessen haben: im Wintermantel vor dem Kaminofen! So warm, wie er schreibt, kann die warme Stube nicht gewesen sein. Entweder hat er wirklich gefroren oder auch ihm ist der Frost der Melancholie in die Glieder gefahren. Hat ihn sich dann einfach weggedacht, den eigenen Körper. Hat ihn sich wegmeditiert, ihn zu sich in die gute Stube seiner *cogitationes* geholt und nur die Hülle draußen stehen lassen – vielmehr: sitzen lassen, im Kalten, in der frostigen *res extensa*. – Immerhin wird der Flughafen hier geheizt. Ob der Ulmer Ofen bei Husserl noch eine Rolle spielt? Muss ich später nachsehen. Es wird ja ein langer Flug werden, Nachtflug von Frankfurt über Sao Paulo und von da weiter nach Porto Alegre, quer über den Atlantik auf die Südhalbkugel. Husserl habe ich im Handgepäck. Es gab auch keine Beanstandungen bei der Sicherheitskontrolle. Meditationen sind zum Glück unbedenklich und gehen anstandslos mit durch. – Endlich, das ist sie, die erwartete Stimme. Ist auch ein Phänomen: Mit dem näselnd blechernen Aufruf hat die Warterei plötzlich ein Ende. *Bording time*. Das „Flugschiff“ – hat nicht, sondern – ist gewartet und offensichtlich startklar. *Clair et distinct*. Es geht jetzt wirklich los. Wir werden der Sonne hinterher- und nicht entgegenfliegen. Sie muss uns also einholen, wenn sie morgen wieder aufgehen will. Dass die Sonne in Brasilien männlich sein soll, leuchtet mir immer noch nicht ein.

§ 2 Ich sitze: *ego cogito*

Um es vorweg zu sagen: der Ofen spielt in Husserls *Cartesischen Meditationen* offenbar keine Rolle. Kommt nicht vor, wird nicht einmal am Rande erwähnt. Wird außer Dienst gestellt. Wie ja übrigens alles, was im naiven Alltagsverstand so vorkommt oder überhaupt als wirklich existierend vorkommen kann. Weil für die *res extensa* innen

kein Platz ist, bleibt sie außen vor. Das Irdische, das Schwere, die Körper und Leiber als solche spielen in der transzendentalen Innenwelt offenbar keine Rolle mehr, wenigstens keine entscheidende. Alles nur noch *res cogitans*. Alles, was dem freien Flug und Fluss der Gedanken – *cogitationes* – hinderlich sein könnte, wird ausgeklammert, d. h. eingeklammert. Husserl war ja Mathematiker. Wird schon gewusst haben, wann man ein- und wann man ausklammern muss. Ich nutze den langsamen Anlauf, den das Flugzeug zur – trotz aller Proteste damals dann doch gebauten – Startbahn West nimmt, um einen ersten Blick in die Cartesianischen Meditationen zu werfen. Nicht, dass ich Flugangst hätte, sondern nur als ein letzter, sozusagen ganz privater Check, bevor wir abheben. Vom siebten Paragraphen seiner Meditationen lasse ich mir den *status quo* versichern: „Was das eine anbelangt, so ist die universale sinnliche Erfahrung, in deren Evidenz uns die Welt beständig vorgegeben ist, offenbar nicht so ohne weiteres als eine apodiktische Evidenz in Anspruch zu nehmen, die also die Möglichkeit eines Zweifelhaftwerdens, ob die Welt wirklich sei, bzw. die ihres Nichtseins absolut ausschließen würde.“ Sinnliche Gewissheiten sind immer etwas unsicher. Ich schnalle mich an und ziehe den Gurt auch vorschriftsmäßig fest. „Das Sein der Welt auf Grund der natürlichen Erfahrungsevidenz darf nicht mehr für uns selbstverständliche Tatsache sein, sondern selbst nur ein Geltungsphänomen.“ Das Sein der Welt gilt jetzt also, in gewisser Weise, nicht mehr, ist nicht mehr der schlechthin sichere und feste Grund und Boden. Die Welt als solche wird derart zu einem Phänomen, das Sinn und Bedeutung nicht mehr von sich aus, nicht mehr aus sich selbst heraus hat. Abstand muss man gewinnen, die natürliche Einstellung verlassen, die reine Geltungsebene abheben können von bloßen und unsicheren Wahrnehmungsevidenzen. „Wie aber, wenn die Welt am Ende gar nicht der schlechthin erste Urteilsboden wäre und mit ihrer Existenz schon ein an sich früherer Seinsboden vorausgesetzt wäre?“ Diese Beschleunigung ist enorm! – Jetzt hebt der Flieger ab, und das Blut schießt mir in die Füße. Es geht nach oben. – Was für eine merkwürdige Zeit, das Barock! Was für eine seltsame Epoche, als die der Christenheit problematisch gewordene Transzendenz noch so ganz weltlich wuchern konnte, als der Himmel seiner Frömmigkeit zur Last wurde und sogar die alten gotischen Strebepfeiler zusammenstauchte und verdrehte. Weniger in Italien, aber in Oberbayern erinnert das sich verzweifelt in sich selbst windende Interieur kleiner Barockkapellen manchmal an Krampfadern. Wer nicht, wie ich, a priori ausschließen kann, hier

erblich vorbelastet zu sein, der sollte sich vor allem beim Fliegen vorsehen. Gymnastische Übungen werden empfohlen, wenn auch auf engstem Raum. Es ist ja immer noch nicht vorbei. Es geht immer noch, wenn auch schräg, nach oben. Der Unterdruck im Gehirn erzeugt leichte Schwindelgefühle. Blutleer ist eine eigentümliche Metapher. Mit jedem Meter an dazu gewonnener Höhe wird der Seinsboden unter mir immer ideeller, virtueller. Je kleiner die Menschen, Autos, Straßen, Häuser werden, desto mehr schrumpft auch ihre Selbstverständlichkeit. Heute morgen hätte mich so ein kleines Ding noch überfahren können! Kaum zu glauben. Dabei haben wir die angestrebte Flughöhe noch gar nicht erreicht. Noch lange nicht. Oben, in zehntausend Metern Höhe, wird der unten gebliebene Seinsboden nur noch Gegenstand einer rein transzendentalen Ästhetik sein, existiert dann nur noch idealiter. Gewiss, die Welt wird, wie auch immer, bleiben, was sie war, aber aufgrund der mit zunehmendem Abstand und reflexiver Distanz sich vergrößernden Horizonthaftigkeit, horizonthaft nach unten sich erweiternden Sichtbarkeit wird sie paradoxerweise immer unsichtbarer. Einzelheiten lassen sich jetzt schon kaum noch erkennen. Was bleibt, nein, nicht bleibt, sondern jetzt erst sichtbar wird, sind Muster, Formationen, Nebelfahnen und Wolkenfetzen. Durch die geht es jetzt mitten hindurch. Über den Wolken scheint immer die Sonne, nur sieht man unten dann nichts mehr. Schade eigentlich, aber nicht zu ändern. Und wenn die Wolkendecke doch noch einmal dem Blick eine flüchtige Öffnung in die Tiefe gewährt, so ist der ehemals so evident wie sicher erscheinende Boden nun zum Fluchtpunkt eines sich öffnenden Abgrundes geworden. Dort unten hat man einmal fest auf beiden Beinen stehen zu können geglaubt bzw. vermeint. Wie man sich doch täuschen kann! Stünde man jetzt, so hoch, wie man ist, am Rande einer Klippe, so hätte man dem Tiefensog nichts, aber auch gar nichts mehr entgegenzusetzen. Widerstand ist zwecklos. Taumelnd gäbe man ihm nach, und nichts in diesem Trichter gewährte oder verspräche noch irgendeinen Halt. Aber ich sitze glücklicherweise in einem Flugzeug – bei geschlossenen Türen! – und bin immer noch angeschnallt. Die ideale Flugreishöhe ist wohl auch fast schon erreicht. Das Blut strömt langsam wieder in den Kopf zurück und eher nüchterne Gedanken – cogitationes – lassen sich wieder fassen. Sinnestrunknen gibt es, als Wort, gedankentrunknen aber nicht. Nur gedankenversunken. Merkwürdig, eigentlich. Den Abgrund unter mir mit seiner trügerischen Oberfläche, diesen Meeresboden der Unsicherheit habe ich hinter mir gelassen. Und das ist auch

gut so. Die Welt ist für mich jetzt „überhaupt gar nichts anderes mehr als die in solchem cogito bewusst seiende und mir geltende“. Abstand muss man eben gewinnen, dann gewinnt man auch an Höhe. Also „ego cogito – die ganze konkrete Lebensumwelt ist nunmehr für mich statt seiend nur Seinsphänomen“. Und genau das, ich bin bereits siebentausend Meter hoch und im achten Paragraphen, nennt Husserl „eingeklammert“. Eingeklammert soll sie von nun an auch für mich in meinem „Flugschiff“ bleiben – auch wenn dem eine gewisse Beengtheit und ein gewisses Einklemmtsein meinerseits offenbar korreliert ist. Ich bin ja in diesem Flugzeug auch nicht der Einzige. Aber die economy class wurde schließlich nicht zum Meditieren erfunden, und auch schon bei Descartes durfte die *res cogitans* nicht allzu viel Raum für sich in Anspruch nehmen. „*Sum autem res vera et vere existens, sed qualis res? dixi, cogitans.*“ Ich werde mich eben etwas einschränken müssen.

§ 3 Nullkörper und Rauchverbot

Nur eingeklammert kann man sich die Welt vom Leibe halten. Die reale, die wirklich existierende, gewissermaßen unten die. Ein Verlust, wie man in naiver Einstellung so vor sich hinmeinen könnte, ist das, Husserl zufolge, allerdings nicht. Denn in den *cogitationes* bleibt sie in allen ihren Möglichkeiten, und nicht nur in den zufällig auch verwirklichten, enthalten. Das wäre auch zitierbar: „Die in diesem reflektierenden Leben erfahrene Welt bleibt dabei in gewisser Weise für mich weiter und genau mit dem ihr jeweilig zugehörigen Gehalt erfahrene wie vorher.“ Das gilt für alles, und insofern ist auch nichts verloren: nicht mein Gepäck, das – hoffentlich! – gut im Rumpf des Flugzeuges, unter mir, verstaut und aufgehoben ist, nicht meine Tasche, die ich selber gut – über mir – verstaut habe, auch nicht meine Pfeifentasche, die bestens – als Tasche in dieser Tasche – aufgehoben ist. Adorno hatte sich ja einmal lustig gemacht, nicht über die Tasche in der Tasche, sondern über die Puppe in der Puppe bzw. über die Puppe in der „Dame“ und die Dame in der „Puppe“. Husserl war in einem Panoptikum lustgewandelt und hat seine Erlebnisse dankenswerterweise auch der Nachwelt überliefert. Alles also bleibt erhalten, wie vorher: die Tasche, die Pfeifentasche, die Pfeife, der Tabak, das Feuerzeug, das Rauchen. In gewisser Weise freilich. Die *Epoché* muss

man schon mitmachen. Die eingeklammerte Pfeifentasche kann ich in gewisser Weise jetzt nicht mehr so einfach öffnen. Das bloß vorgestellte, cogitierte Rauchen raucht ja auch nicht. Das versteht sich von selbst. So wie der Begriff des Hundes ja auch nicht bellen kann. Das weiß auch jeder. Außerdem sind auch viele Nichtraucher an Bord. – Aber wenigstens hinten hätten sie doch ein paar Plätze für Raucher lassen können, so wie früher. Ging doch auch! Früher durfte in Flugzeugen noch geraucht werden. Das weiß ich aus eigener Erfahrung. – Warum eigentlich auch das Rauchen reduzieren? Sogar ganz einstellen? Gewiss, es gehört auch zu der Welt als ganzer, zu der bloß seienden; aber zu den seienden, tatsächlich seienden, wirklich seienden sinnlichen Dingen. Gewiss auch: Rauchen bleibt Rauchen, ob nun als cogitatum oder faktisch, bloß empirisch, also ganz wirklich. – Ideiertes Rauchen schmeckt aber nicht, riecht auch nicht – stinkt dann natürlich auch nicht. Das ist schon besser so – vor allem für die anderen. Die sind wahrscheinlich alle Nichtraucher. Gut, auch das Rauchen bleibt reduziert, eingeklammert, eingestellt. – Obwohl: Reduzieren meint ja eigentlich nicht einstellen. Auch bei Husserl nicht! Semantisch gibt es da durchaus Unterschiede. Im Flugzeug aber ist das Rauchen sogar strikt verboten, hier oben – Rauchmelder selbst auf den Toiletten! Dabei aber doch nur a posteriori verboten. Nicht einmal Kant wäre so etwas eingefallen. Wenigstens eine Pfeife hat er sich täglich erlaubt, gegönnt! Nur eine einzige! Das grenzt fast an Homöopathie, diätetisch, um der Gesundheit willen hatte Kant geraucht! Hier oben aber, in dieser eidetischen Höhe, ist nicht einmal eine erlaubt! Dabei gibt es nichts als frische Luft um das Flugzeug herum. Und jede Wette, der Pilot hat keinen einzigen Satz von Kant gelesen. Und der Copilot schon gar nicht. Der nicht mal Hume. Dem könnte man wahrscheinlich noch erzählen, dass Flugzeugabstürze letztlich nur eine Sache der Gewöhnung seien. Nichts von Kant gelesen, aber das Rauchverbot werden sie notfalls sogar mit dem Kategorischen Imperativ begründen. – Heuchler! – Wissen dabei gar nicht, wie gefährlich das sein kann, Raucher am Rauchen zu hindern – also richtige Raucher, die Süchtigen, die Kettenraucher, insbesondere die von Selbstgedrehten! – nicht Pfeifenraucher. Pfeifenraucher sind friedliebend, brauchen Ruhe, Zeit, Muße, gute Bücher, guten Tabak – und eben ihre Pfeife. Ohne Pfeife sind Pfeifenraucher nur halbe Menschen, reduzierte eben. Wie sieht das denn auch aus, eine Pfeife zu rauchen ohne Pfeife? Welche Haltung soll das denn sein? Was für eine Geste? Gerade Phänomenologen sollten doch ein Organ für Gesten haben. –

Flusser! Villem Flusser, Villem mit einem oder mit Doppellell? Wie auch immer, der hatte jedenfalls dieses Organ. Hat ja auch selber Pfeife geraucht! Husserl sicher nicht, vielleicht so kleine Zigarillos, ganz sicher aber nicht Pfeife. Sonst hätte er seine transzendente Epoché nicht so rigide durchgeführt. Ist ja rigider als das Sittengesetz! So ganz ohne Sinn für Humor und vor allem so ganz ohne Sinn für Pfeifenraucher. Flusser wusste das besser – aber leider konnte Husserl Flusser nicht gelesen haben. Sollte man aber! Vor allem sein Buch über Gesten und darin vor allem das überaus lesenswerte Kapitel über die Geste des Pfeifenrauchens! Besonders die *Reinheit* dieser Geste verstand Flusser als Phänomenologe zu loben. Flusser hat das Pfeifenrauchen sogar mit der japanischen Teezeremonie verglichen. Ist nicht so profan wie Zigarettenrauchen. Tee schlürfen kann jeder. Pfeifenrauchen ist fast schon was Sakrales. Wenigstens ist für Pfeifenraucher die Pfeife ein notwendiges Mittel, *conditio sine qua non*! Und niemals bloß ein Ding, bloß Objekt der transzendentalen Reduktion. Ein Pfeifenraucher hat nicht nur eine Pfeife, so, wie man sagt, ich habe Schnupfen oder ich habe einen Körper, ein Pfeifenraucher ist – ja, er wird geradezu definiert durch seine Pfeife. Sonst wäre er ja ein Zigarettenraucher. – Auch Flusser war übrigens, notgedrungen, schwierige Zeiten damals, in Brasilien und das, jede Wette, mit Pfeife und auch im Flugzeug Pfeife rauchend. Nein, nicht unbedingt die Weltgeschichte, aber die Geistesgeschichte, die bei manchen ja durchaus höher rangiert, wäre anders gelaufen, hätte man Flusser verboten, Pfeife zu rauchen. Leider habe ich Flussers bestes Buch nicht dabei. Das hätte ich dem Piloten dann zeigen können. Oder ich könnte dann wenigstens etwas über Pfeifen und das Pfeifenrauchen lesen, es mir imaginieren, virtuellen Rauch in einen imaginären Himmel blasen, die Kringel eidetisch ... – Es nützt nichts. Zwar ist meine Pfeife (und Tabak, und selbstverständlich ein Feuerzeug) in Reichweite – nur eine Armeslänge über mir –, aber doch unerreichbar für mich. Wenn das kein Paradox ist! – Außerdem bin ich immer noch angeschnallt. Das aber ließe sich jetzt immerhin ändern, mit etwas Mut und einem kühnen Entschluss. Ich könnte diese ganze transzendente Einstellung einfach sein lassen, könnte die Einklammerung wieder ausklammern, könnte die Reduktion rückwärts reduzieren. Einstellung – was für eine Äquivokation! – Hegel war einfach besser. Keine Unmittelbarkeit ohne Mittelbarkeit, aber auch – nicht einmal hoch oben im Himmel! – keine Mittelbarkeit ohne Unmittelbarkeit, keine Pfeife ohne Rauchen, kein Rauchen ohne Pfeife, kein Geist ohne – „Fish or

chicken?“ – „Was?“ – „Fish – or – chicken?“ – „What?“ – „What do you like?“ – „I?“ – „Yes!“ – „Oh, yes, chicken; sorry – I like chicken“. – Husserl muss nun warten, dem Hühnchen auf Reis zuliebe. Ich weiß, Nullkörper hatte er etwas anders gemeint. Meinerseits auf Null reduziert, hoffe ich, das Hühnchen wird halten, was es verspricht. Ablenken wenigstens. – „Yes, red wine. Thank you.“ – Weißer war alle, wäre also nur noch noematisch zu bekommen gewesen. Ist jetzt auch egal. Werde das chicken eben mit Rotem herunterspülen. Und noch mal nachspülen. – Müde will ich werden, die Welt und das Rauchen ausblenden, selbst seine logische Möglichkeit, seine reine Denkbarekeit löschen aus meinen cogitationes, aus meinem eingezwängten Bewusstseinsstrom. Wenn schon Epoché, dann richtig. Ganz rein, ganz flüssig, ganz breit soll er werden – ohne noch Bewusstsein von etwas zu sein, ohne noch an etwas und vor allem an gar nichts Bestimmtes mehr zu denken. Doch, das geht. Ein bewusstloses, sogar traumloses cogito, ein cogito jenseits aller cogitata, reines Strömen ohne störende Strudel, ozeanisch gleichsam, in der Dunkelheit hoch über dem Atlantik, ohne Tagesreste, ohne Wirbel, das ist es, was mir jetzt fehlt und vielleicht allein noch helfen kann. –

§ 4 [...]

[Anm. d. Hrsg.: Die Notizen zu diesem Paragraphen sind offenbar verloren gegangen; angestrenzte Recherchen, Nachforschungen vor Ort und entsprechende Rückfragen beim Autor blieben ergebnislos. Dieser § muss daher leider als verloren gegangen angesehen werden.]

§ 5 Solus ipse und die Monade neben mir

Es ging nicht lange gut. Der Schlaf war noch zu leicht und deshalb kurz. Das mag vor allem an der vielleicht träumenden, ganz sicher aber schnarchenden Monade neben mir gelegen haben. Wie in aller Welt kann das gehen?! In zehntausend Metern Höhe und mit einer Reisegeschwindigkeit von nahezu eintausend Kilometern in der Stunde und nicht einmal fünf Meter von einer riesigen, Kubikmeter von Luft in der Sekunde einsaugenden Düse entfernt mit offenem

Mund in einem Flugzeug sitzen und lauthals schlafen! Monaden müssen einfach fensterlos sein. Einblick in ein solches Innenleben darf keiner hier erwarten. Das Recht auf Einsicht, wie Derridas netter Bildband übertitelt war, kann hier niemandem gewährt werden. Da an Schlaf meinerseits nun nicht mehr zu denken ist, mir weder Flussers Gestenbuch noch Derridas ansprechender Bildkommentar greifbar ist, ziehe ich eben wieder Husserls *Meditationen* aus dem Sitz meines Vordermannes. Im Halbdunkel lese ich weiter. – Der nächste Abschnitt scheint in der Tat Erhellendes zu enthalten, trotz der Abschattung in der Kabine: Husserls Ausführungen versprechen hier – im Paragraphen 43 – großräumiger zu werden und mir mein zwischen Vor-, Hinter-, und Nebenmenschen eingeklemmtes solus ipse auf eine interessante und bisher gar nicht, wenigstens nicht von mir, für denkbar gehaltene Weise zu erweitern. Transzendente Intersubjektivität und Fremderfahrung! Eigentlich ja auch das einzige, was wirklich erfahren werden kann, das Fremde. Möglicherweise aber auch gerade das, was sich niemals erfahren lässt. – Etwas kompliziert ist es schon, was Husserl da schreibt, und bei den gegenwärtigen Lichtverhältnissen auch nicht leicht zu entziffern. „Z. B. die Anderen erfahre ich, und als wirklich seiende, in wandelbaren, einstimmigen Erfahrungsmannigfaltigkeiten, und zwar einerseits als Weltobjekte; nicht als bloße Naturdinge (obschon nach einer Seite auch als das). Sie sind ja auch erfahren als in den ihnen je zugehörigen Naturleibern physisch“ – nein, sorry! – „psychisch waltende. So mit Leibern eigenartig verflochten, als „psychophysische“ Objekte, sind sie „in“ der Welt. Andererseits erfahre ich sie zugleich als Subjekte für diese Welt, als diese Welt erfahrend, und diese selbe Welt, die ich selbst erfahre, und als dabei auch mich erfahrend, mich, als wie“ – als wie? war Husserl Hesse? – als wie „ich sie und darin die Anderen erfahre. So kann ich, nach dieser Richtung fortschreitend, noch vielerlei noematisch auslegen.“ – Ein Weltobjekt ist der Andere neben mir ganz sicherlich. Ganz bestimmt auch ein Naturding. Ein Naturphänomen auch! Dem man sich obendrein noch nicht einmal entziehen kann. Seine Leibesfülle und die Intensität seiner rhythmischen, wandelbaren und doch einstimmigen Schlafgeräusche verhalten sich proportional zueinander. Es lassen sich sogar akustische Variationen noematisch unterscheiden – ein musikalisch geschulteres Gehör könnte hier möglicherweise das freie Improvisieren mit chromatisch abgestuften Phänotypen heraushören. Wenn es überhaupt akustische Phänotypen geben sollte. Wenigstens als Deutungsansatz und -möglichkeit. Mit Protentionen

und entsprechenden Retentionen. Insgesamt allerdings etwas zu aufdringlich. Vor allem die Retentionen. Etwas zu zyklisch, zu monoton, ennuyant monoton! – Wie auch immer, diese dicke Monade neben mir ist ein schnarchendes Naturphänomen und lässt sich daran auch nicht hindern. „Andererseits“ – nein, ich erfahre sie gerade nicht zugleich als ein „Subjekt für diese Welt, als diese Welt erfahrend“. Diese Monade hier erfährt im Augenblick gar nichts und, jede Wette, träumt auch nichts. Nichts als Leerintentionen der Leere. Wer so schnarcht, kann nicht träumen! Mein Nebenmensch ist zur Zeit derart tief in sich selbst versunken, dass ihm alles, aber auch wirklich alles, was die Welt außerhalb seiner – mich eingeschlossen! – betrifft, völlig egal sein dürfte. Fast schon wieder beneidenswert. Mich dagegen erfahre ich selbst, selbst hier oben weltauslegend, Geräusche interpretierend, notgedrungen, wie auch immer diese Monade neben mir in ihrem dicken Naturleib psychisch walten mag. Allerdings wage ich es auch nicht, sie anzuschubsen. Im Schlaf gestörte Monaden sind unberechenbar, und hier gibt es keine, aber auch wirklich gar keine Fluchtmöglichkeiten. – Bin ja auch immer noch angeschnallt. Im Augenblick ist es mir deshalb lieber, er bleibt ein Objekt meiner Welt, anstatt umgekehrt. – Lese also weiter. „Jedenfalls also in mir, im Rahmen meines transzendental reduzierten reinen Bewusstseins, erfahre ich die Welt mitsamt den Anderen und dem Erfahrungssinn gemäß nicht als mein sozusagen privates synthetisches Gebilde, sondern als mir fremde, als intersubjektive, für jedermann daseiende, in ihren Objekten jedermann zugängliche Welt.“ – Gewiss nicht: dieser Andere neben mir ist nicht *mein* eigenes, nicht *mein sozusagen privates synthetisches Gebilde*. Das hätte ich mir schon anders synthetisiert. Wenn überhaupt! Vor allem etwas leiser. Und dünner! Einerseits. Aber andererseits? Andererseits kann er als fremder Anderer sich nur in mir als Anderer, Fremder konstituieren. Kann sich ja auch schlecht für sich selbst als Anderer konstituieren. Das bleibt, wohl oder übel, mir überlassen. – Stimmt ja auch, ich höre ihn zwar beständig, kenne ihn aber gar nicht. Diese Fremdmonade hat sich mir nicht einmal vorgestellt. – In mir also erfahre ich die Welt mitsamt dem Anderen – nur in mir ist der Andere ein Anderer, der Andere in mir ist nur in mir auch anders und kann auch nur in mir überhaupt ein Anderer sein. Schon eigentümlich, aber Husserl sagt es ja später (im Paragraphen 52) nochmals und ausdrücklich. Hat es dann wohl auch so gemeint. Wörtlich: „Es ist klar, daß damit in der analogisierenden Modifikation all das präsentiert ist, was zur Konkretion dieses Ich zunächst als

seine primordiale Welt und dann als das voll konkrete Ego gehört. Mit anderen Worten, es konstituiert sich appräsentativ in meiner Monade eine andere.“ – Trotzdem, Theunissen hat recht, irgendwie nicht ganz eindeutig, die ganze Sache. Die Sache selbst. Konstituiere ich mir ihn oder er sich in mir? „In meiner Monade eine andere.“ So steht es wenigstens da. „In meiner Monade.“ In mir selber also konstituiert sich die Monade des Anderen, die schnarchende Monade neben mir in mir. – Ausgerechnet in mir! – Soll sich diese Schnarchmonade doch woanders konstituieren! In einem anderen, in jedem beliebigen anderen von mir aus, und zu jeder beliebigen Zeit. Nur nicht heute, nicht hier oben und nicht in mir! Ich bin doch hier nicht der einzige Passagier. – Vielleicht liegt es auch einfach nur am Sauerstoffmangel. Das Schnarchen. Die Luft ist ja in dieser Höhe wesentlich dünner. Andererseits sind wir ja in einer Kabine. Nichtraucherkabine! Aber Schnarchen ist offensichtlich erlaubt! – Es liegt nicht am Sauerstoff. Woran auch immer, auf jeden Fall muss dieser Andere in mir als Anderer sich konstituieren, damit ich ihn als meinen Anderen synthetisieren kann. Und vor allem ist diese konstitutive Synthesis eine der Wahrnehmung: optisch (wenn auch nur im Halbdunkel, abgeschattet), akustisch (das vor allem!), haptisch (hier kaum vermeidbar) und olfaktorisch (– ja, das leider auch). Irgendwie synthetisiert sich das doch alles auf eine eher unangenehme Weise zusammen. Faktisch soll es ja nach Husserl auch sein. Hätte aber auch etwas anders ausfallen können, der Andere. Faktisch. Zufällig. Mit etwas mehr Glück. Dünner, gepflegter, hübscher, auch angenehm duftend, kurz: weiblicher. – „Freilich, solange ich Vergegenwärtigungen in meiner eigenheitlichen Sphäre betrachte, ist das zugehörige zentrierende Ich das eine identische Ich-selbst. Zu allem Fremden aber gehört, solange es seinen notwendig mitzugehörigen appräsentierten Konkretionshorizont innehält, ein appräsentiertes Ich, das ich selbst nicht bin, sondern mein Modifikat, anderes Ich.“ – Auch das noch! „Mein Modifikat“, das andere Ich neben mir! Fremdes in allernächster Nähe und doch und gerade mein Modifikat. Seinerseits aber Ort der Konstitution und Synthesis anderer Monaden in ihm selbst. – Träumt sich wohl gerade, diese Fremdmonade, wenn sie denn träumt, ihre ganz eigene Monadenwelt zurecht. Vielleicht die von Rio de Janeiro, mit Zuckerhut und Karneval. Caipirinha und Cachaça. Horizontverschmelzungen der Monaden, an den Rändern, an der Copacabana, mit Sonne auf dem Bauch. Monaden an Monaden. Monaden wabernd in Monaden! Ströme von Monaden, sicher alle gut gebaut, braungebrannt, bunt

befiedert und leicht bekleidet. Nach Sambarhythmen tanzend und ganz nach Belieben und Bedarf in ihren zugehörigen Naturleibern waltend. Kann mir die Monadenwelt gut vorstellen, die sich meine Traummonade da gerade kreierte. – Aber wer schnarcht, träumt nicht. Monaden haben keine Fenster. – Ich fliege nicht nach Rio. Auch nicht zum Karneval. Ich fliege in den Süden. Da kann es zu dieser Jahreszeit sogar noch Schnee geben. Im Süden gibt es vor allem Gauchos, Pferde, jede Menge Kühe und Hühner, Polenta und dickes Fleisch vom Grill – sogar Hühnerherzen am Spieß.

§ 6 Stewardess. Eidetisch variiert

Wohl doch noch einmal eingeschlafen. Aber schlecht geträumt und wach geworden durch ein Jucken, das – hier und jetzt – so leicht nicht abzustellen ist. Anders, Günther Anders, muss damals, noch bevor er sich anders nannte, Husserl gründlich verwirrt haben. Berichtet jedenfalls – irgendwo – das Jucken sei das Gegenbeispiel für die von seinem Lehrer angenommene generelle Geltung der Intentionalität. Das Jucken sei nicht so Gegenstand, wie etwa etwas Gesehenes oder auch Gehörtes Gegenstand sei. Als Sehding und Hörding. Empfundenes und Empfindung seien hier noch gar nicht getrennt, und deshalb wäre es auch falsch zu sagen, etwas juckt mich. Richtig müsse es heißen: es juckt mich. Der Unterschied von Innen und Außen bleibe verschwommen, die Grenze von Leib und Außenwelt sei hier noch gar nicht recht definiert. – Wenigstens nicht da, wo es juckt. Wie juckt man sich in der economy class? Nun, es gibt Dinge, die jede Monade für sich behalten sollte. – Nichts aber stiftet mehr und bessere Monadengemeinschaft als eine gute Tasse Kaffee zehn Kilometer über dem Atlantik und bei minus 40 Grad Außentemperatur – gemessen und noch nicht einmal gefühlt! Ohne Kaffee kommt die erwachende Naturseele nie zum Geist. Nicht einmal zu Bewusstsein. „Coffee?“ „Yes! Please! – Thank you very much!“ – Das ist nun wirklich ein Naturereignis! Nein, kein Naturereignis! Mit Natur, Naturgesetzen und ähnlichen Dingen hat all das gar nichts, aber auch rein gar nichts zu tun. Diese Augen! Das sind keine natürlichen Augen, und schon gar keine Sehorgane; das sind Ereignisse – Engelsaugen. Diese Augen sind das Urbild, die Idea aller Kaffeebräune. Braune Unergründlichkeit, Farbe jenseits aller Farben, Iris, der Göttin selbst. Und dieser

Blick! Welch ein Blick! – Ein Blick, der kurz nur, aber dafür desto voller trifft! Sartre war ein Stümper, phänomenologisch betrachtet. Vorher! Vorher war man Objekt, bloß Ding, eingeklemmter Körper, in sich zusammengesackter Leib, melancholisch vor sich hinbrütendes Etwas. Dieser Blick verwandelt nichts und niemand in ein totes Objekt. Im Gegenteil. Wenn das Herz kurz stehen bleibt, dann nur, um seinen Takt zu ändern. Einen Schlag mehr, einen Augenaufschlag mehr. Dann schlägt es nicht mehr nur für sich. Fängt jetzt erst an zu schlagen. Leben, alles Leben fängt so an. Muss so angefangen haben. Wenn die Natur im Menschen ein Auge aufgeschlagen hat, dann das Göttliche das seine in diesem Blick. Leibniz hatte recht. Horizonte werden jetzt erst sichtbar. In diesem Blick liegt die beste aller möglichen Welten, und das Lächeln, das ihn begleitet, verwandelt diese unendliche Potentialität in die schiere Aktualität des Hier und Jetzt! Das ist die creatio ex nihilo, und es gibt keine andre. Der leicht vorgestellte, leicht schiefe zweite Schneidezahn unterstreicht auf seine Weise nur die Vollkommenheit des Augenblicks. Diese Disharmonie besiegelt alles. Das ist Zauber, und das Zauberhafte ist niemals nur profan. – „Sorry!“ sagt sie, sie! Dabei konnte sie eigentlich gar nichts dafür. Eigentlich ist ja auch gar nichts passiert. Es schwappte einfach so über. Es ist eben doch alles sehr beengt hier, und der Kaffee war zum Glück auch nicht mehr ganz so heiß. Habe ja auch noch ein zweites Hemd dabei, unten im Reisegepäck. – Jedenfalls bin ich nun endgültig wach. Ich trinke, ich genieße trotzdem meinen Kaffee. Braun, süß und heiß, so wie er in Brasilien sein soll. Von innen nach außen geht morgens der geheimnisvolle Weg. – Aber sie kommt eigentümlicherweise gar nicht wieder. Eine Kollegin und ein Stuart räumen alles wieder ab. Arbeitsteilung also auch im Himmel. Die Zauberfee mit dem Kaffee bleibt verschwunden. – Die Franzosen haben einfach recht, wenn sie das Begehren vom bloßen Bedürfnis unterscheiden. Bedürfnisse kommen und gehen. Das Begehren bleibt, wird tiefer, in sich gleichsam tiefer. Schon Fichtes absolutes Ich löste sich am Ende auf in Sehnsucht. Ohne Fichte keine Romantik, ohne Romantik keine Sehnsucht, ohne Sehnsucht kein Begehren, ohne Begehren keine Fremde. Wenigstens keine schöne Fremde. Eichendorf hat das gewusst, ist aber nie geflogen. Die inzwischen aufgewachte Schlafmonade neben mir lächelt mich an und weiß wohl nicht einmal warum. – Ich stelle den Abfall zusammen, klappe das Brett hoch, bringe meinen Sitz in eine aufrechte Position und stelle das Rauchen ein. – Welch ein Zynismus! Das Rauchen ist hier 24 Stunden am Tag

verboten, aber immer noch blinkt sie mich an, immer noch macht diese alberne Leuchtanzeige über meinem Kopf mich darauf aufmerksam, dass man das Rauchen unterlassen soll! Dieser gelackte Stuart weiß nichts von der Gefahr, in die er sich begibt. Besser, er bleibt, wo er ist. Oft lauert die größte Gefahr gerade da, wo niemand sie vermutet. – Bald, bald wird alles überstanden sein. Die Maschine befindet sich schon im Landeanflug. Kaugummis sind übrigens völlig nutzlos. Wenigstens bei mir. Die Landung wird auf jeden Fall die reine Routine sein. – Immer schon so gewesen. Kein Grund zur Besorgnis. Mit Sorge hat das hier gar nichts zu tun. Schon gar nichts mit Angst, und überhaupt nichts mit Heidegger. Das ist wieder nur das Blut, das nun – genau umkehrt wie vorher, als es nach oben ging – von den Füßen in den Kopf schießt und unterwegs das Herz beschleunigt. L’homme machine. Eigentlich wäre nicht einmal das Anschnallen wirklich nötig. Es dient nur der Beruhigung, ist Teil der psychologischen Flugbetreuung. Das ist hier oben so. Die machen hier auch nur ihren Job. Über den Wolken. Piloten haben so was im Griff. Werden dafür ja auch bezahlt. Andererseits soll einmal auf einem brasilianischen Inlandsflug eine Frau beim Landeanflug aus dem Fenster gezogen und nur aufgrund ihrer Leibesfülle stecken geblieben sein. Wirklich! Kaum vorstellbar! Aber tot war sie dann trotzdem. – Ich schnalle mich doch besser wieder an. Außerdem wird es ja auch kontrolliert. Vorschriften sind eben Vorschriften. – Jeden Augenblick, in jeder Sekunde landet irgendwo auf der Welt ein Flugzeug. Landungen werden heute ja nicht einmal mehr beklatscht. Früher schon, nur gelungene selbstverständlich. Heute ist das alles die reinste Routine geworden. – Flugzeuge sind immerhin die sichersten Verkehrsmittel der Welt! Statistisch wenigstens. Selbst Autofahren ist gefährlicher. – Außerdem kann man sich auch im eigenen Bett das Genick brechen, wenn man Pech hat. Auch in Pfützen sollen Leute schon ertrunken sein. – – – Es klatscht tatsächlich keiner mehr. War aber trotzdem eine gute Landung. – Muito obrigado!

§ 7 Bom dia: bin da.

Ich bin also doch angekommen. Mitten in der Fremde gelandet. Kenne so gut wie niemanden, und alle reden hier anders – als ich. Doch ich werde schon erwartet. Der eine – mein brasilianischer Freund – ist

lange in Deutschland gewesen, hat dort über Kant promoviert und ein Kind bekommen, vielmehr seine Frau, und ich bin jetzt Onkel – und der andere mein Kollege aus Deutschland, seit langem mit einer sehr netten Brasilianerin verheiratet und mal hier und mal da. Spricht nicht nur perfekt Brasilianisch, denkt inzwischen auch schon so. Mit einem herzlichen „Bom dia!“ werde ich begrüßt, und ob ich einen guten Flug hatte. Doch, doch – danke, war wirklich ein ruhiger Flug. „Schön!“ – und wir könnten dann auch gleich fahren. Brasilien werde mir gefallen, versichert der Kollege. Viele Widersprüche hier, aber auch interessant. Ich sage nichts – kann noch nichts sagen, ist noch zu früh am Morgen, und ich bin auch noch mit den Widersprüchen von gestern zugange. Frage erst einmal auch nichts. Bekomme aber trotzdem eine Antwort. „Es ist schon irgendwie toll, diese ganzen Differenzen in sich hineinfallen zu lassen.“ – Ja, nicke ich zu ihm hinüber, und hoffe, er wird recht behalten. Ganz hinten kommt auch schon wieder die Sonne.

Leonie Wagner

Das Risiko des Neuen

Vom Nutzen der Irritation für Verstehensprozesse
in der Sozialen Arbeit

„Nicht bemitleiden, nicht auslachen, nicht
verabscheuen, sondern verstehen.“

(Spinoza)

Vor einigen Jahren habe ich im Rahmen eines Seminars für Frauen mit und ohne Behinderung einen Workshop zum Thema „Erfahrung mit Behinderung – Was aneinander nervt?“ angeboten. Zum Einstieg wurden unter den Teilnehmerinnen Paare gebildet, die ihre Erfahrungen zu dieser Frage austauschen sollten. Die Gruppe war hinsichtlich der Kriterien Alter, Behinderung (psychisch, physisch, geistig, „ohne“) heterogen zusammengesetzt. In der anschließenden Plenumsituation ergab sich dann eine erstaunliche Situation: Alle Paare berichteten, dass sie im Zweiergespräch „erstaunliche Ähnlichkeiten“ festgestellt hatten. Diese Schilderungen waren umso erstaunlicher, da es dabei durchgängig nicht um ähnliche Erfahrungen mit Behinderung ging, sondern um im weitesten Sinne biografische. Das konnte das – zeitweise, aber nicht gleichzeitige – Wohnen in einer westdeutschen Großstadt sein, das Aufwachsen mit nur einem Elternteil, Mitarbeit in (unterschiedlichen) ökologischen Initiativen oder kirchlichen Gruppen. Die Paare hatten also alle unabgesprochen nach Gemeinsamkeiten gesucht, bevor sie das Thema des Workshops aufgriffen.

Anscheinend war das Gespräch über die Erfahrung mit Behinderung schwierig oder jedenfalls nicht ohne diese vorgeschaltete Ebene möglich. Das Auffinden von Gemeinsamkeiten könnte dann als Bedingung für das weitere Gespräch angesehen werden. Die Paare versuchten, über diese Gemeinsamkeiten ein „Wir-Gefühl“ herzustellen. Erst wenn dies erreicht war, wurde das „eigentliche“ Thema angegangen. Anders gesagt, wurde zunächst eine gemeinsame Basis geschaffen, eine Verstehensplattform, die das Gelingen des weiteren Gesprächs garantieren sollte. Gelingen, d. h. dass die individuelle Erfahrung mit Behinderungen von den anderen „verstanden“ wird, dass es nicht zu Missverständnissen und Verletzungen kommt.

Hierbei handelt es sich um ein typisches Phänomen in Gruppenbildungsprozessen, das in anderen Situationen nur weniger prägnant und häufig subtiler abläuft: Über Rauchen/Nichtrauchen oder auch über die freudige Feststellung, dass der Beamte im Sozialamt das gleiche Poster in seinem Zimmer hängen hat wie man selbst. Verbunden mit dieser Suche nach Ähnlichkeit oder Gemeinsamkeit ist die Hoffnung auf Verstehen im Sinne von Einverständnis.¹

Die Vorstellung, etwas oder jemanden verstanden zu haben, impliziert häufig die Idee der Identifizierung der Person, des Problems. Diese Identifizierung dient der Gewinnung von Handlungs- und Verhaltenssicherheit. Gegen eine solche Vorstellung insistiert Hans-Georg Flickinger, wenn er von einer „Logik des Scheiterns“ spricht und darauf verweist, dass Identifizierungen unter der Maßgabe der Gewinnung von Sicherheit(en) wesentliche Aspekte des Verstehensprozesses außer Acht lassen:

„Ob es um eine Diskussion, um die Verortung der eigenen Situation oder um die Entstehung eines Textes geht – in allen diesen Fällen werten wir als Erfolg, wenn es gelingt, durch Identifizierungen Sicherheiten zu gewinnen. Von einer Logik des Scheiterns zu reden hieße vor diesem Hintergrund, statt Sicherheit und objektiver, d. h. auf Gegenstände bezogener Gewißheit sich gerade umgekehrt eingestehen zu müssen, daß wir im Prozeß des Erkennens und Verstehens diese Erwartungen nicht erfüllen können. Im Gegenteil, es scheint, als berge jeder ernsthafte Versuch, sich über einen Sachverhalt in einem Gespräch, in der Darstellung der eigenen Gedanken, über einen Inhalt oder eine Person klar zu werden, das Risiko, sich einer neuen, unerwarteten und deshalb offenen Situation aussetzen zu müssen“ (Flickinger 1992: S. 4).

Hans-Georg Flickinger macht damit auf die Risiken des Verkennens im Prozess des Verstehens aufmerksam, die mit einer vorschnellen Identifizierung verbunden sind. Die Idee, durch das Auffinden von Gemeinsamkeiten oder Ähnlichkeiten eine sichere Basis der Kommunikation zu erhalten, scheint das Risiko des Neuen und Unerwarteten zu minimieren. Damit verbunden ist der Wunsch, in zweierlei

¹ Psychologisch betrachtet handelt es sich dabei um Übertragungsphänomene, d. h. die unbewusste Verlagerung eines in der Vergangenheit positiv oder auch negativ erlebten Gefühls oder einer Erfahrung in einer Situation oder mit einer Person auf andere. Durch diese Übertragung, das Auffinden von Ähnlichkeiten, wird die Wahrnehmung eines anderen Menschen geprägt, d. h. der andere wird nach einem Bild geprägt, das nicht seinen eigenen Vorstellungen entsprechen muss. Diesem Prozess liegt keine bewusste Wahrnehmung oder Entscheidung zugrunde. Vielmehr läuft die Identifikation unbewusst, d. h. auch unreflektiert oder, drastischer ausgedrückt, unbemerkt ab.

Hinsicht auf Gesichertem aufzubauen: Dem Neuen durch Analogie- oder Gemeinschaftsbildung das Risiko des Unbekannten zu nehmen und gleichzeitig die eigene Position/Person durch das Unbekannte nicht in Frage stellen zu müssen.

Problematisch gestaltet sich ein solches Vorgehen vor allem, wenn dabei von den Beteiligten die eigene (Lebens-)Geschichte oder Vorerfahrungen mit anderen Personen auf das Gegenüber übertragen werden. Nando Belardi hat in seiner Einführung in die Beratung für SozialpädagogInnen auf dieses Problem aufmerksam gemacht: „Der erste Eindruck kann täuschen. Schon bei der Anamnese können Fehler unterlaufen, wenn man nicht richtig hinsehen und hinhören kann oder sogar die eigene Geschichte bei den Betroffenen entdeckt“ (Belardi 1999: S. 67). Findet eine solche Übertragung und Identifizierung in der Begegnung zwischen SozialarbeiterInnen und KlientInnen statt, kann dadurch ein Bild der Klientin/des Klienten erzeugt werden, das entscheidende Auswirkungen auf den weiteren Prozess hat. Mit der Konstruktion des Klienten/der Klientin nach dem eigenen Bild aber werden auch wesentliche fachliche Anforderungen nicht erfüllt, die in mehreren theoretischen und methodischen Überlegungen zum Selbstverständnis Sozialer Arbeit als grundlegend formuliert wurden. „Reflexiv orientierte Professionalisierungstheorie hebt die Aufgabe hervor, die Notempfindungen und Hilfestellungen der KlientInnen im Rahmen von deren Plausibilitäten zu interpretieren und aufgrund solcher Interpretationen in Kommunikation mit ihnen ‚richtige‘, d. h. stets auch situativ und emotional ertragbare Begründungen für praktische Bewältigungsstrategien zu entwickeln.“ (Engel 2003: S. 13) Im Zentrum fachlich-professioneller Anforderungen steht somit, die Erfahrungen, Plausibilitäten und Wünsche der KlientInnen selbst zu erkennen und zu verstehen. Auch wenn diesen nicht in jeder Situation unmittelbar Genüge getan werden muss oder kann, sollten doch hinreichende Kenntnisse über die andere Person gesammelt werden und die Eigensinnigkeit des Gegenübers als Eigenständiges verstanden werden.

Ausgehend von diesem Problemaufriss werde ich in meinem Beitrag verschiedene Perspektiven im Prozess des Verstehens und die Bedeutung von Irritation und Differenzwahrnehmungen in diesem Prozess aufzeigen. Dabei knüpfe ich an Überlegungen verschiedener AutorInnen an, die zu dem jeweiligen Problem(-bereich) wichtige Erkenntnisse beigesteuert haben. Auf der Basis von Untersuchungsergebnissen von Cornelia Scheweppe zur Bedeutung biografischer Vor-

erfahrungen in Lernprozessen möchte ich zunächst zwei mögliche Dimensionen von Irritation beschreiben. Biografische Vorerfahrungen sind einerseits wichtige Elemente oder Ressourcen im Prozess des Lernens, sie können aber auch Blockaden oder Barrieren darstellen. Hinsichtlich der Bedingungen von Verstehen im Lichte von Vorerfahrungen möchte ich Hans-Georg Gadamers Überlegungen zur Bedeutung von Vorurteilen heranziehen, um das sich anschließende Problem der Notwendigkeit von Nähe und Distanz unter Bezug auf Pierre Bourdieus Beschreibungen zur Methodologie qualitativer Interviews weiter auszuleuchten. Wenn danach die Wahrnehmung des Eigenen bei gleichzeitiger Beachtung von Differenz wichtige Voraussetzungen für Verstehen darstellen, schließt sich die Frage an, was in Diskursen geschieht, in denen Differenz in ausgrenzender Absicht benutzt wird. Hier werde ich noch einmal auf eine Ebene zurückkommen, auf die Hans-Georg Flickinger implizit mit dem Hinweis auf das Risiko des Neuen aufmerksam gemacht hat: Die Notwendigkeit, die eigene Position für das Unerwartete zu öffnen. Abschließend werde ich diese Überlegungen auf die Frage des Grundverständnisses von Methoden in der Sozialen Arbeit übertragen und damit für eine professionelle Haltung plädieren, die Irritationen der eigenen Sichtweise im Prozess des (Fall-)Verstehens als notwendige Korrektive oder sogar Voraussetzung ansieht.

Irritation von Erfahrung als Lernprozess

Wenn eine solche Haltung in der Praxis Sozialer Arbeit zur Anwendung kommen soll, wäre eine Bedingung, dass dies auch Bestandteil der Ausbildung von SozialarbeiterInnen ist. Dies ist keine neue Erkenntnis, und so sehen die Curricula häufig Veranstaltungen zu Selbst- und Fremdwahrnehmung vor. Dass dies allein nicht ausreicht, machen die Ergebnisse einer qualitativen Studie von Cornelia Schweppe deutlich: Hier ging es darum, bei Studierenden der Erziehungswissenschaft/Sozialpädagogik die Zusammenhänge von biografischen Mustern und neuen Lerngegenständen zu untersuchen. Schweppe geht davon aus, dass Lernen immer auf der Grundlage der aus den Lebensgeschichten mitgebrachten Voraussetzungen und der Auseinandersetzung mit dem Lerngegenstand abläuft. Bei den meisten Interviewten konnte diese enge Verbindung zwischen Biografie und Studium auch

festgestellt werden, wobei es häufig die Biografie bzw. die biografischen Muster und daraus gewonnenen Einstellungen sind, die entscheiden, „wie und was gelernt wird, welche Wissensbestände angeeignet und welche abgewiesen werden“ (Schweppe 2001: S. 280).

Diese Ergebnisse decken sich mit denen weiterer Untersuchungen, die zeigen, dass das Studium biografische Erfahrungen zwar modifizieren kann, sie aber nicht grundlegend verändert. Das bedeutet aber auch, dass professionelles Handeln stark von diesen Mustern geprägt werden kann. Schweppe zeigt dies am Beispiel der Studentin Martina: Deren biografische Erfahrung ist, sich nicht aus Abhängigkeiten von älteren Männern lösen zu können. Im Interview gab Martina dann an, dass sie sich gegen eine Tätigkeit in der Drogenarbeit entschieden hätte, da sie keine Veränderungsmöglichkeiten des Klientels sehe. Schweppe schließt daraus, dass Martina auf „der Basis ihrer Lebenserfahrung [...] Schlussfolgerungen für die Sozialpädagogik“ zieht: „Die Beschäftigung mit dem Thema Sucht während des Studiums scheint nicht dazu geführt zu haben, dass durch die Aneignung und Auseinandersetzung mit anderen Wissensbeständen auch ein anderer Blick als der der eigenen Lebenserfahrung auf Sucht ermöglicht wird.“ (Schweppe 2001: S. 278)

Eine solche Haltung ist verständlich, da sie vor Verunsicherung zu schützen scheint. Der „sichere Boden des Bekannten“ muss nicht verlassen werden. Das Unbekannte oder das Fremde erscheint als das Widersprechende, Verunsichernde, Irritierende, es stellt Gewissheiten und vermeintliche Wahrheiten in Frage, wertet Erfahrungen scheinbar ab. Irritationen der eigenen Erfahrung können aber auch dazu genutzt werden, „Gewohnheiten zu überprüfen und das neu, unverständlich und irritierend Erscheinende in eigene Denk- und Handlungsmuster“ einzubeziehen (Schweppe 2001: S. 284).

Irritationen des Gewohnten haben deshalb mehrere mögliche Bedeutungen: Sie stören, sie machen unsicher, sie können aber auch neue Erfahrungen ermöglichen, weil sie anregend sind und neue Sichtweisen eröffnen. Sicher geht es nicht darum, gemachte Erfahrungen abzuwerten und ständig irritiert und ohne Bezugssysteme durch die Welt zu stolpern. Erfahrungen sind wichtig und bieten Orientierungen, sie haben biografischen Sinn – solange sie sich nicht hinderlich in der Weg stellen und neue Einsichten und damit Lernprozesse be- oder verhindern, solange sie nicht zu vorschnellen Identifizierungen oder zu unbewussten Übertragungen auf andere Menschen oder Situationen führen und deren Eigensinnigkeit ignorieren. Sinnvoll wäre also eine

(professionelle) Haltung, die zwar Erfahrungen einbezieht, aber gleichzeitig für notwendige Irritationen offen ist.

Zur Bedeutung von Irritation und Differenz in Theorie und Praxis

In eine etwas andere Begrifflichkeit übertragen, könnte die Haltung, auf der Grundlage von Vorerfahrungen Schlüsse zu ziehen, auch als von Vorurteilen geprägt betrachtet werden. Vorurteile in dem Sinn, dass es sich um unreflektierte und ungeprüfte Annahmen handelt. Vorurteile sind jedoch, darauf hat Hans-Georg Gadamer wiederholt hingewiesen, nicht nur hinderlich im Prozess des Verstehens. Ihnen kommt hingegen eine erhebliche Bedeutung zu, wenn sie als „Urteile vor der Untersuchung“ (Goethe: Farbenlehre) verstanden werden.

Gadamer geht davon aus, dass zu Texten, Situationen, Gesprächen immer ein Vorentwurf existiert bzw. gemacht wird, d. h. dass Erwartungen über Inhalt, Form, Ergebnis existieren. Diese Erwartungen oder – in Gadammers Worten – Vormeinungen sind meist nicht bewusst, wirken aber gerade als heimliche Basis umso intensiver. Der Entwurf wird dann bei der Lektüre, im Prozess einer Situation etc. beständig mit dem konfrontiert, was gelesen, gehört, gesehen wird. Damit findet ein permanenter Abgleich zwischen Vorurteil/Erwartung und Erlebtem/Erfahrenem statt. Hier besteht nun die Möglichkeit, über eventuelle Irritationen hinwegzugehen, sie nicht wahrzunehmen und das Wahrgenommene nur im Licht der Vorurteile zu verstehen. Damit aber ist nicht mehr erreicht, als dass die eigenen Vorurteile (unbewusst) eine weitere Bestätigung erfahren haben. Lässt man hingegen die Irritation zu oder besser sich auf sie ein, kann nicht nur eine veränderte Sichtweise entstehen, sondern es können auch Vorurteile bewusst und damit überprüfbar gemacht werden (Gadamer 1986).

Wissenschaftlich und methodisch ist dieses Konzept interessant, weil diese Sichtweise auf Vorurteile die Handelnden in ihrer je spezifischen Prägung ernst nimmt, d. h. ernst nimmt, dass sie mit verschiedenen Voraussetzungen in die Situation eintreten, dass Verstehen nicht existiert, sondern hergestellt werden muss. Damit verbunden ist das ernst nehmen sowohl der eigenen Vorurteile als auch des Gegenübers als andere Person, deren Aussagen nicht einfach in das eigene Selbstbild integriert werden können. Verstehen ist nach Gadamer also mit

Irritation, mit Ernstnehmen und damit der Anerkennung des Gegenübers als eigenständige Person verknüpft.

Folgt man Gadamer, dann deutet die Bedeutung von Vorurteilen im Prozess des Verstehens darauf hin, dass Differenzen und Irritationen ebenso wie eigene Erwartungen und Erfahrungen Grundvoraussetzungen für Verstehen darstellen. Wenn ich nur das höre oder zur Kenntnis nehme, was ich ohnehin kenne, was mir ähnlich oder möglichst gleich ist, verstehe ich nur das, was ich ohnehin weiß oder vermute. Erst durch die Irritation kommt das Denken in Bewegung und kann sich entwickeln. Erst durch Irritation wird das Gegenüber zu einer eigenständigen Person – unter der Voraussetzung, dass diese Irritation nicht in eine unmittelbare Assimilation überführt wird.

Nähe und Distanz – wie viel Differenz ist nötig?

Wenn die eigenen Vorerfahrungen und die Wahrnehmung von Differenz im Prozess des Verstehens relevante Faktoren sind, stellt sich die Frage, in welchem Verhältnis diese Komponenten zueinander stehen sollten. Pierre Bourdieu hat zu diesem Problem in der umfangreichen qualitativen Studie *Das Elend der Welt* einige wichtige Hinweise gegeben. In der Einleitung wirft Bourdieu die methodologische Frage auf, wie es möglich ist, einen Standpunkt zu übernehmen, „der dem der befragten Person so nahe wie möglich ist, ohne sich dabei ungerechterweise in jenes Alter ego, das stets noch, ob man es will oder nicht, ein Objekt bleibt, hineinzuprojizieren, um sich fälschlich zum Subjekt seiner Weltsicht zu machen“ (Bourdieu 1997: S. 14). Methodisch wurde dieses Problem von den französischen WissenschaftlerInnen um Bourdieu gelöst, indem eine möglichst große Nähe zwischen dem ökonomischen und kulturellen Kapital der Interviewten und dem der InterviewerInnen als Auswahlkriterium angewandt wurde.

Dies scheint zunächst meiner These von der Notwendigkeit der Irritation zu widersprechen, gehen Bourdieu et. al. doch davon aus, dass durch das Signalisieren des Verstehens (und damit von Ähnlichkeit) eine bessere Interviewsituation geschaffen werden kann (Bourdieu 1997: S. 781-783). Nun ist es zunächst durchaus möglich, dass durch die Signale des Verstehens und die sich nicht zuletzt im Habitus ausdrückende Ähnlichkeit im kulturellen Kapital eine höhere Stimulans in der Interviewsituation selbst erzeugt werden kann. Dass dies

aber in eine für die Ergebnisse des Interviews unproduktive Beziehung kippen kann, merkt Bourdieu selbst in einer Fußnote an. Hier begründet er den Misserfolg einiger Interviews, die im Wesentlichen sozio-linguistische Daten hervorgebracht hätten:

„Einer der Hauptgründe für diesen Mißerfolg liegt zweifellos in dem gerade perfekten Einvernehmen zwischen Interviewer und Befragtem, welches der Tendenz der Befragten, alles zu sagen, nur nicht das Selbstverständliche, also das, was nicht der Rede wert ist [...], freien Lauf läßt [...]. Jede Befragung befindet sich also irgendwo zwischen zwei nie erreichten Extremen: der totalen Übereinstimmung zwischen Interviewer und Befragtem einerseits – ein Fall, in dem dann nichts mehr gesagt werden könnte, weil nichts mehr in Frage gestellt würde und damit alles selbstverständlich wäre – und der totalen Divergenz andererseits, also dem Fall, in dem Verstehen und Vertrauen unmöglich würden.“ (Bourdieu 1997: S. 784, Fn. 4)

Bourdieu macht damit deutlich, dass der Prozess des Verstehens eine prekäre Balance zwischen Ähnlichkeit (Nähe) und Differenz (Distanz) erfordert. Zu große Distanz wäre ebenso hinderlich, da sie verhindern würde, dass soziokulturelle Kontexte erschlossen werden können; bei zu großer Nähe hingegen (dem „perfekten Einvernehmen“) muss scheinbar nichts mehr gesagt werden, da alles klar erscheint.²

Grenzen des Verstehens – der „Othering“-Diskurs

Doch gibt es aus meiner Sicht eine weitere Perspektive, die in diesem Zusammenhang zu berücksichtigen ist: die ab- oder ausgrenzende Bedeutung, die Differenz in fremdenfeindlichen oder rassistischen Positionen einnehmen kann. Hier wird der Ähnlichkeits-Diskurs scheinbar hinfällig, und es geht im Gegenteil um Prozesse des „Othering“ (Schneider 2001). Der/die Andere wird als grundlegend oder wesentlich anders wahrgenommen und jede Aktion und Interaktion auf

² Hans-Georg Flickinger hat in seiner Unterscheidung zwischen Fremdem und Exotischem einige interessante Überlegungen zur Frage der Nähe und Distanz im Prozess des Verstehens vorgelegt. Leider sind diese Gedanken meines Wissens bislang nicht veröffentlicht. Meiner – möglicherweise nicht ganz exakten – Erinnerung nach macht er darauf aufmerksam, dass Verstehen einen gewissen Anteil an Bekanntem benötigt, an das angeknüpft werden kann, was seiner Auffassung nach für das Fremde zutrifft. Beim Exotischen hingegen fehlt es an diesem Bekanntem, was bedeutet, dass Verstehen schwierig, wenn nicht ausgeschlossen ist.

dieser Folie interpretiert. Hat das Differenz-Paradigma also hier seine Grenzen erreicht?

Um diese Frage zu beantworten, ist es notwendig, genauer zu betrachten, was in solchen Differenzierungsprozessen geschieht. Mark Terkessidis weist darauf hin, dass Fremdheitsmarkierungen im interkulturellen Bereich oftmals mit „Urszenen“ der Artikulation von Differenz verbunden sind: In diesen „Urszenen“ zeigt sich, „dass die Migrant*innen sich so lange für selbstverständliche, ‚normale‘ Bestandteile der Gesellschaft halten, wie die Differenz nicht von außen, von der Mehrheit auf sie projiziert wird“ (Terkessidis 2002: S. 25). In Anlehnung an Homi Bhabha weist Terkessidis ausdrücklich darauf hin, dass es nicht darum geht, Kultur als Konfliktquelle zu identifizieren, sondern dass der Konflikt bzw. die Differenzierung „Ergebnis diskriminatorischer Praktiken – im Sinne einer Produktion kultureller Differenzierungen als Zeichen von Autorität“ – ist (Terkessidis 2002: S. 25 f.).

Problematisch also wird die Differenzierung, wenn sie im Zeichen von Definitionsmacht der Idee einer homogenen Mehrheitsgesellschaft vorgenommen wird, d. h. wenn es um eine Ausgrenzung geht, bei der „das Eigene“ geschützt werden soll oder jedenfalls nicht zur Disposition gestellt wird. In fremdenfeindlichen und rassistischen Diskursen geht es weniger darum, ob etwas tatsächlich anders ist; hier wird die Ähnlichkeitskonstruktion der „eigenen“ Person oder Gruppe zur unhinterfragbaren Voraussetzung und damit zum absoluten Kriterium. Die in der Vorstellung der Wir-Konstruktion angelegte Ähnlichkeitsbehauptung wird dann als Herrschaftsinstrument gegenüber denjenigen zum Einsatz gebracht, die aus dem als homogen behaupteten Wir-Zusammenhang ausgegrenzt oder auf Abstand gehalten werden sollen.

Differenzierung, das Benennen und die Wahrnehmung von Differenz in einem nicht-ausgrenzenden Sinn bedeutet insofern auch immer, das Eigene nicht als Absolutes (voraus) zu setzen. Das verweist wiederum auf das Risiko, das eingegangen wird, wenn man sich dem Neuen aussetzt, und es macht noch einmal deutlich, dass es darum geht, sich Einzulassen, d. h. eigene Positionen zur Dis-Position zu stellen.

Verstehen und Methode

SozialarbeiterInnen haben es täglich mit verschiedenen unterschiedlichen Menschen zu tun. In einem Praxisbericht beschreibt eine Studentin diese Situation sehr eindrücklich: „Wenn es an der Tür klingelt, weiß man nie, wer mit welchem Problem kommt“ (Gottwald 2003). Die Bemerkung bezieht sich auf ihr Praktikum im Integrationsfachdienst, somit auf ein Arbeitsfeld, das zunächst recht überschaubar wirkt. Die Realität in diesem Bereich aber sieht anders aus: „Es kann ein psychisch kranker, körperlich, geistig oder sinnesbehinderter Mensch oder auch ein Angehöriger von diesem sein. Sie können mit Problemen am Arbeitsplatz, Mobbing, Wiedereingliederung, Fragen zu Leistungen oder auch mit persönlichen Problemen Hilfe suchen“ (ebd.). Soziale Arbeit hat also ständig mit vielschichtigen Problematiken zu tun, die zudem in vielen Fällen gleichzeitig auftreten und sich aufeinander auswirken. Soziale Arbeit kann sich dabei nicht darauf beschränken, standardisierte Merkmale zu erheben, da das Gegenüber eine komplexe Person mit je eigenem Hintergrund, Problemen und Ressourcen ist. Zudem spielen eine Vielzahl von Kontexten (biografisch und institutionell) eine Rolle. Nicht jede oder jeder mit einem spezifischen familiären Hintergrund weist die gleiche Entwicklung, die gleichen Symptome oder Probleme auf. Nicht jede oder jeder reagiert zudem auf die institutionellen Bedingungen in der Sozialen Arbeit auf die gleiche Art und Weise.

Das Methoden- und nicht zuletzt das Selbstverständnis Sozialer Arbeit kann deshalb nicht auf ein Rezeptwissen oder ein kausales Verständnis ($A + B = C$) beschränkt sein. Standardisierte Verfahren dienen zwar der (Ab-)Sicherung der Handelnden sowie der Nachprüfbarkeit der Ergebnisse. Sie wirken sich aber kontraproduktiv aus, wenn sie vor allem der Herstellung von Sicherheiten auf der Basis von unreflektierten Identifizierungen dienen. Zwar resultiert die „Suche nach Handlungs- oder Reparaturanleitungen [...] gerade aus der tiefen Verunsicherung der Berufspraktiker“ (Gildemeister 1992: S. 15). Zu stark formalisierte Verfahren bergen jedoch häufig den Nachteil, dass sie mit der Standardisierung auch Teile der Komplexität des Sozialen abschneiden (Bourdieu 1997: S. 779).

Eine Methode in der Sozialen Arbeit ist im Idealfall die geplante und nachvollziehbare Gestaltung von Hilfe-, Beratungs- oder Bildungsprozessen, die dem Klientel und dessen Zielen unter Einbeziehung der gesellschaftlichen und institutionellen Rahmenbedingungen gerecht wird (Galuske 2001: S. 28). Methoden sind also Kon-

zepte, mit deren Hilfe sozialpädagogische oder sozialarbeiterische Prozesse geplant, umgesetzt und überprüft werden können. Rahmenbedingungen sind die sozialen, politischen und ökonomischen Verhältnisse in gesellschaftlicher und individueller Hinsicht, die vom Träger vertretene Politik und Ethik, der Bedarf und die Bedürfnisse der KlientInnen, die von der Sozialarbeiterin/dem Sozialarbeiter vertretene Orientierung in der Sozialen Arbeit und nicht zuletzt die persönliche und fachliche Vorerfahrung der SozialarbeiterInnen. Aus einer Erzählung, einem Bericht mit mehr oder weniger standardisierten Angaben zieht der Sozialarbeiter/die Sozialarbeiterin Schlüsse, auf denen das weitere Vorgehen basiert. Diese Schlüsse beruhen insofern wesentlich auf Beobachtungen in einer spezifischen Situation oder auch in einem Prozess.

Es ist deshalb wichtig, das, was beobachtet wird, und den Vorgang der Beobachtung selbst zu verstehen. Damit geht es um Methoden, mit denen Verstehen nachvollziehbar und unter Einbeziehung der Interessen des Klientels sowie der Rahmenbedingungen möglich ist. Und es geht um Methoden, die die Position der Sozialarbeiterin/des Sozialarbeiters einbeziehen: „Wenn es richtig ist, dass Beobachtungen mehr über den Beobachter aussagen, als über das [Beobachtete], so müssen Methoden eine Anleitung zur Beobachtung geben, die es zugleich ermöglichen, die eigenen Vorannahmen [...] sichtbar zu machen und zu thematisieren“ (Galuske 2001: S. 60).

(Fall-)Verstehen ist insofern ein komplexer Prozess, in dem eine vorschnelle (Ein-)Ordnung zu Fehlschlüssen und damit unter Umständen zu ungeeigneten weiteren Schritten führen kann. Um dies zu vermeiden, ist neben einer weitestgehenden Berücksichtigung der verschiedenen Kontexte, biografischen Entwicklungen und aktuellen Wünsche der Klienten auch eine ständige Selbstreflexion über eigene Vorurteile und Voreinschätzungen notwendig (Gildemeister 1992: S. 11). Irritationen können hier – wenn sie nicht als Störung unterdrückt werden – zu einem besseren Verständnis beitragen. Das bedeutet, die eigenen Empfindungen in einer Situation wahrzunehmen und zu reflektieren. Und es bedeutet, gegenüber den eigenen Beobachtungen misstrauisch zu sein, wo diese allzu schnell Ähnlichkeiten oder Gemeinsamkeiten zu anderen „Fällen“ oder zur eigenen Biografie feststellen wollen (Galuske 2001: S. 60).³

³ Diese Fähigkeit der Selbstreflexion wird auch im Entwurf der Global Qualifying Standards for Social Work Education and Training der International

„Denn der positivistische Traum von der perfekten epistemologischen Unschuld verschleiert die Tatsache, dass der wesentliche Unterschied nicht zwischen einer Wissenschaft, die eine Konstruktion vollzieht, und einer, die das nicht tut, besteht, sondern zwischen einer, die es tut, ohne es zu wissen, und einer, die darum weiß und sich deshalb bemüht, ihre unvermeidbaren Konstruktionsakte und die Effekte, die diese ebenso unvermeidbar hervorbringen, möglichst umfassend zu kennen und zu kontrollieren“ (Bourdieu 2002: S. 780).

Notwendig ist deshalb für Bourdieu Reflexivität (als Synonym für Methode), und zwar eine Reflexivität in der Befragungssituation selbst, die es erlaubt, „die Effekte der gesellschaftlichen Struktur“ und die persönlichen Vorerfahrungen und Erwartungen „wahrzunehmen und zu kontrollieren“ (Bourdieu 2002: S. 780).

Es gibt noch ein weiteres Moment, das Gemeinsamkeitskonstruktionen und die Annahme, durch Ähnlichkeiten Verstehen herstellen zu können, problematisch macht: Es handelt sich bei diesen Ähnlichkeiten oder Gemeinsamkeiten um äußerst prekäre Gebilde. Die scheinbar gemeinsamen Bezugspunkte sind insofern entweder sehr allgemein oder aber sehr naheliegend wie z. B. das zeitweise, aber nicht gleichzeitige Wohnen in einer Großstadt. Sie bleiben damit aber oberflächlich und Hilfskonstruktionen mit geringer Stabilität. Eine so konstruierte Vorstellung von Ähnlichkeit, Gemeinsamkeit, Homogenität oder in einem erweiterten Sinn Identität erweist sich als prekäres Konstrukt, mit dem versucht wird, Heterogenität oder Differenz unsichtbar oder nicht wahrnehmbar zu machen. Das bedeutet auch, dass ein auf diese Weise erreichtes Verstehen auf einer prekären und fragilen Basis beruht und leicht zu erschüttern ist. Jedes Abweichen im Detail kann schließlich das gesamte Konstrukt in Frage stellen. Damit dies nicht geschieht, ist ein hoher Aufwand an permanenter Wiederangleichung und Kompromissen notwendig. Der Entlastungseffekt, der durch Gemeinsamkeitskonstruktionen erreicht werden soll, ist also nur ein scheinbarer. Auf Prozesse in der Sozialen Arbeit bezogen bedeutet dies, dass angesichts eines möglichen Scheiterns von geplanten oder praktizierten Maßnahmen ein immens hoher Begründungsaufwand

Association of Schools for Social Work (IASSW) und der International Federation of Social Workers (IFSW) als wichtig hervorgehoben. Dort wird von den Ausbildungseinrichtungen gefordert, sicherzustellen, „that student social workers are provided with opportunities to develop self-awareness regarding their personal and cultural values and beliefs, traditions and biases and how these might influence the ability to develop relationships with people, and to work with diverse population groups“ (IASSW/IFSW 2002: S. 15).

notwendig ist, der weniger auf die Situation der Klientin/des Klienten eingeht, als vielmehr auf die Aufrechterhaltung der eigenen (professionellen) Position ausgerichtet ist.

In dem eingangs beschriebenen Workshop war erst durch die Thematisierung der „erstaunlichen Ähnlichkeiten“, also der Irritation über so viel Gemeinsamkeitssuche, ein Gespräch über die Ängste möglich, die alle Beteiligten bei dem Thema Behinderungen befiel. Erst dadurch konnten die bestehenden Differenzen wahr- und ernstgenommen werden und ein Verstehen und Anerkennen der gegenseitigen Vorurteile einsetzen, eine andere Perspektive auf die eigene Sichtweise und das Gegenüber eröffnet werden.

Literatur

- Belardi, Nando (1999): *Beratung. Eine sozialpädagogische Einführung*, 2. Aufl. Weinheim u.a.
- Bourdieu, Pierre u.a. (1997): *Das Elend der Welt. Zeugnisse und Diagnosen alltäglichen Leidens an der Gesellschaft*, Konstanz.
- Engel, Alexandra (2003): *Autonomie und Anerkennung. Professionalität und Handlungsspielräume selbständiger Sozialarbeiterinnen und Sozialarbeiter*, Dissertation im Fachbereich Sozialwesen der Universität Kassel.
- Flickinger, Hans-Georg (1992): Die heimliche Logik des Verstehens, in: *GhK-Prisma* 46, S. 3-5.
- Gadamer, Hans-Georg (1986): *Gesammelte Werke*, Bd. 1 u. 2: *Hermeneutik. Wahrheit und Methode*, Tübingen.
- Galuske, Michael (2001): *Methoden der Sozialen Arbeit. Eine Einführung*, 3. Aufl. Weinheim/München
- Gildemeister, Regine (1992): Neuere Aspekte der Professionalisierungsdebatte: Soziale Arbeit zwischen immanenten Kunstlehren des Fallverstehens und Strategien kollektiver Statusverbesserung, in: *Profession und Wissenschaft in der Sozialarbeit/Sozialpädagogik*, Kassel, S. 6-21.
- Gottwald, Kirsten (2003): Praktikumsbericht. Fachbereich Sozialwesen, Fachhochschule Erfurt, Februar 2003.
- IASSW/IFSW (2002): *Second Reviewed Discussion Document: Global Qualifying Standards for Social Work Education and Training*.
- Schneider, Jens (2001): *Deutsch sein. Das Eigene, das Fremde und die Vergangenheit im Selbstbild des vereinten Deutschland*, Frankfurt a.M./New York.
- Schewpe, Cornelia (2001): Biographie und Studium. Vernachlässigte Zusammenhänge in der Ausbildung von SozialpädagogInnen oder: Über die Notwendigkeit biographischer Irritationen, in: *Neue Praxis* 3, S. 271-286.
- Terkessidis, Mark (2002): Migration und politische Bildung in Deutschland, in: *Widersprüche. Zeitschrift für sozialistische Politik im Bildungs-, Gesundheits- und Sozialbereich*. 22. Jg. H. 85, S. 17-29.

III. Ästhetik und Kommunikation

Stefan Majetschak

„Die Schönen Dinge zeigen an, dass der Mensch in die Welt passe“

Metaphysische Implikationen in Kants Begriff der Schönheit¹

Dass der Mensch – als moralisches Subjekt eines autonomen, freien Willens betrachtet – in jene Welt, in der er seine Zwecke zu verfolgen hat, auch in einer Weise hineinpasst, dass er sie berechtigt zu realisieren hoffen kann, verstand sich für Kant nicht von selbst. Aus reiner praktischer Vernunft sei ihm, so Kants bekannte These, durch den „kategorischen Imperativ“ zwar die Verfolgung bestimmter, seinen Willen unbedingt verpflichtender Zwecke geboten. Doch folgt aus solcher Selbstverpflichtung des freien Willens noch nicht, dass er auch nur irgendeinen von ihnen erfolgreich zu verwirklichen vermag. Denn es ist nicht ohne weiteres einsichtig, ob und inwiefern man der moralischen Gesetzgebung der Vernunft überhaupt einen Einfluss auf die „Sinnenwelt“ unserer empirischen Erfahrung zubilligen kann; eine Welt, die man – wie Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* gezeigt hat – als einen unter Gesetzen des reinen Verstandes stehenden, kausal in sich geschlossenen Erscheinungszusammenhang zu denken Grund hat. Lässt sich in einer solchen Welt überhaupt aus Freiheit etwas bewirken? Und falls ja, inwiefern darf man hoffen, dass solche Wirkungen den Zwecken der Vernunft gemäß ausfallen werden?

Natürlich: Die moralische, aus Freiheit geschehende Gesetzgebung der Vernunft „soll doch“, wie Kant betonte, „einen Einfluß“ auf die unter Verstandesgesetzen gedachte „Natur“ haben können, anders ausgedrückt: „der Freiheitsbegriff soll den durch seine Gesetze aufgegebenen Zweck in der Sinnenwelt wirklich machen; und die Natur muß

¹ Der vorliegende Text wurde im Mai 1998 vor der Philosophischen Fakultät der Universität Bonn vorgetragen. Ursprünglich für eine Veröffentlichung gar nicht bestimmt, wurde auf einen gelehrten Anmerkungsapparat bewusst verzichtet. Hingewiesen sei jedoch darauf, dass sich seine Hauptthese in einigen Punkten mit mir erst später bekannt gewordenen Überlegungen trifft, die Birgit Recki in ihrem Buch *Ästhetik der Sitten. Die Affinität von ästhetischem Gefühl und praktischer Vernunft bei Kant* (2002) vorgelegt und überzeugend begründet hat. – Hans-Georg Flickinger schenke ich diese kleine Reflexion zum 60. Geburtstag.

folglich“, wie er meinte, „auch so gedacht werden können, daß die Gesetzmäßigkeit ihrer Form wenigstens zur Möglichkeit der in ihr zu bewirkenden Zwecke nach Freiheitsgesetzen zusammenstimme.“ (Kant 1968a: 176)² Der Gedanke einer in ihrer gesetzmäßigen Form mit den Zwecken der Vernunft der Möglichkeit nach zusammenstim-menden Natur ist der Gedanke einer für die theoretischen Ori-entierungsbedürfnisse und praktischen Handlungsabsichten des Men-schen „zweckmäßigen Natur“, den Kant in der *Kritik der Urteilkraft* entwickelt. In ihr vollendet er sein „ganzes kritisches Geschäft“ (KdU, 170) allererst durch den Nachweis, dass in solcher Weise von der Natur zu denken die Vernunft auch a priori *berechtigt* sei. Denn die vernunftgeleitete „reflektierende Urteilkraft“ des Menschen müsse, wie er zeigt, den Gedanken ihrer Zweckmäßigkeit für unsere sub-jektive Erkenntnis- und Handlungskompetenz notwendigerweise als „Leitfaden“ (KdU, 185) ihres Vorgehens zugrundelegen. Und zwar stets dann, wenn sie im Ausgang von besonderen Wahrnehmungen in der potenziell „übergroßen Mannigfaltigkeit“ von Erscheinungen der empirischen Natur um der theoretischen und praktischen „Ori-entierung“ (KdU, 193) willen allgemeine Begriffe und Urteile zu bilden suche. Keineswegs kann es ja als selbstverständlich gelten, dass sich die Natur in ihren besonderen Spezifikationen zu einzelnen Natur-formen notwendigerweise auch als jener gesetzliche Ordnungszusammenhang zeigen und durchschauen lassen wird, als welchen wir sie im Allgemeinen unter den Gesetzen des reinen Verstandes denken. An-ders ausgedrückt: Dass, wie man a priori darlegen kann, im Allge-meinen alles eine Ursache haben müsse, bedeutet noch nicht, dass „die spezifische Verschiedenheit der empirischen Gesetze der Natur sammt ihren Wirkungen“ nicht „dennoch so groß sein könnte, daß es für unseren Verstand unmöglich wäre, in ihr eine faßliche Ordnung“, beispielsweise einen besonderen Ursache-Wirkungszusammenhang, „zu entdecken“ (KdU, 185). Eine vernünftige Beurteilung der Natur *betrachte* sie freilich immer schon unter dem Gesichtspunkt eines möglichen Einklangs der empirischen Natur mit den Formen des Denkens und den selbstgesetzten Zwecken unserer endlichen Ver-nunft. Dabei müsse sie sich eines kritischen Vorbehalts freilich bewusst bleiben: Dass nämlich der „transzendente Begriff einer

² Immanuel Kant, *Kritik der Urteilkraft*, Akademie-Ausgabe Bd. 5. Im Fol-genden im Text als „KdU“ mit Seitenzahl unter Beibehaltung der Ortho-graphie dieser Ausgabe zitiert.

Zweckmäßigkeit der Natur“ nichts über ihre objektive ontologische Verfassung behauptete, sondern bloß „ein subjectives Princip [...] der Urtheilskraft“ (KdU, 184) sei, vermittels dessen die Natur so „vorgestellt“ wird, „als ob ein Verstand“ (KdU, 181/Herv. S. M.) sie subjektivitätsgemäß organisiert hätte; „daher wir auch, gleich als ob es ein glücklicher unsre Absicht begünstigender Zufall wäre, erfreut (eigentlich eines Bedürfnisses entledigt) werden“ (KdU, 184), wenn wir auf eine Natur *faktisch* treffen, die unserer Voraussetzung zu entsprechen scheint.

Angeichts der skizzierten, von Kant in der Einleitung zur *Kritik der Urtheilskraft* offen erklärten Aufgabe einer Vermittlung von Natur und Vernunft im Reflexionsprinzip der „Zweckmäßigkeit“ muss es überraschen, wie selten die Interpreten der Frage nachgegangen sind, weshalb er sich ihrer im Hauptteil dieses Werkes unter anderem in Form einer Theorie des ästhetischen Urteils und der Schönheit entledigen zu müssen glaubt. Was eigentlich hat, so scheint man doch fragen zu müssen, die von Kant entfaltete Logik des ästhetischen Urteils mit dem angesprochenen Vermittlungsproblem in systematischer Hinsicht zu tun?

Um diese Frage einer Antwort wenigstens näher zu bringen, möchte ich die folgende These vortragen und im Umriss begründen: Das Interesse, das nicht nur der historische Kant an der Schönheit nimmt, sondern das er darüber hinaus jeder sittlich kultivierten Persönlichkeit als ein so genanntes „intellectuelles Interesse am Schönen“ (KdU, § 42) allgemein zuschreibt, erklärt sich daraus, dass gerade die in einem ästhetischen Urteil als „schön“ beurteilte Natur in *exemplarisch* zu nennender Weise eine „unserer“ subjektiven „Fassungskraft“ (KdU, 195) sowie unseren praktischen Zwecken gemäße, pointiert gesagt: letzten Endes *moralitätsaffine* Welt vor Augen zu stellen scheint. Denn was die um die Möglichkeit der Realisation ihrer Zwecke besorgte „Vernunft [...] interessirt“, ist ja dies, „daß die Natur wenigstens eine Spur zeige, oder einen Wink gebe, sie enthalte in sich irgend einen Grund, eine gesetzmäßige Übereinstimmung ihrer Produkte“ (KdU, 300) zu den Formen des Denkens und Wollens eines endlichen Vernunftwesens anzunehmen. Und als eine ebensolche „Spur“, als ein solcher „Wink“ lässt sich das Naturschöne deuten. Kant notiert diesen Gedanken in komprimierter Form erstmals in einer Reflexion des Jahres 1771, die ich als die Keimzelle seiner späteren Überlegungen der *Kritik der Urtheilskraft* zu interpretieren vorschlagen möchte. Sie lautet: „Die Schöne[n] Dinge zeigen an, dass der Mensch

in die Welt passe und selbst seine Anschauung der Dinge mit den Gesetzen seiner Anschauung stimme.“ (Kant 1968c: Refl. 1820a) Weil deren in einer unmittelbaren Anschauung gewährte, gleichsam *ad oculos* demonstrierte Intelligibilität die Reflexion nämlich der Einheit von Natur und Vernunft wenigstens hinsichtlich der formal-anschaulichen Organisation der Natur einerseits und unserer subjektiven Form ästhetischer Wertschätzung andererseits zu versichern scheint, motiviert das Naturschöne das Denken dazu, *per analogiam* auf eine harmonische „Passung“ von Vernunft und Natur auch in anderer, z. B. moralisch-praktischer Hinsicht zu hoffen. Ja, es veranlasst das Denken sogar, in metaphysischer Perspektive auf einen über aller Erfahrung hinausliegenden, „übersinnlichen“ „Grund der *Einheit*“ (KdU, 176) beider hinauszusehen; „folglich kann das Gemüth über die Schönheit der *Natur* nicht nachdenken, ohne sich dabei zugleich interessirt zu finden.“ (KdU, 300)

Die These, dass Kant sich gerade auf Grund der im Naturschönen aufscheinenden, metaphysisch ausdeutbaren Vernunftaffinität der Natur dazu veranlasst sehe, das Problem einer Vermittlung von Vernunft und Natur in Form einer Theorie der ästhetischen Urteilskraft anzugehen, lässt sich natürlich sogleich mit einer Reihe von Einwänden konfrontieren. Der gewichtigste dürfte in der Frage bestehen, ob sie nicht ein „vorkritisches“ Theoriemotiv des Jahres 1771 illegitimer Weise zum „Herzstück“ der späten transzendental-kritischen Theorie des ästhetischen Urteilsvermögens erkläre. Betont der „kritische“ Kant nicht nachdrücklich, dass sich aus einem ästhetischen Urteil der Form „x ist schön“ nichts über die objektive Verfassung des solchermaßen qualifizierten Gegenstandes ableiten lasse; schon gar nichts, was derart verdächtig nach einer kosmologischen, einem ontologischen „Realismus der Zweckmäßigkeit“ das Wort redenden Behauptung klingt wie die These von einem im Naturschönen „gezeigten“ Passen des Menschen in die Welt?

Gewiss; Kants kritischer „Analytik des Schönen“ zufolge fällt der „Geschmack“ als ästhetisches Beurteilungsvermögen seine Urteile wesentlich „*ohne alles Interesse*“ (KdU, 211) am Dasein der je als „schön“ beurteilten Gegenstände und also auch ohne „intellektuelles Interesse“ daran, der „schönen Natur“ irgendwelche metaphysischen Fingerzeige zu entnehmen. Dass ein reines Geschmacksurteil an und für sich „interesselos“ sei, heißt nach Kant, dass derjenige, der es fällt, „keine Privatbedingungen“, also keine individuellen Präferenzen sinnlicher oder intellektueller Art „als Gründe des Wohlgefallens auf-

finden“ könne, sondern es „als in demjenigen begründet“ ansieht, was er auch bei jedem andern voraussetzen kann“ (KdU, 211). Und „allgemein bei jedem Menschen“ als gleichartig, gar als „einerlei“ „voraussetzen“ können wir nur die transzendental-„subjektiven Bedingungen“ des ästhetischen Urteilsvermögens als solche, nämlich „was das Verhältnis der darin in Thätigkeit gesetzten Erkenntniskräfte zu einem Erkenntnis überhaupt betrifft“ (KdU, 290). Gerade im Blick auf dieses Verhältnis der Erkenntniskräfte sagt ein ästhetisches Urteil Kants Analyse zufolge etwas aus, indem es ihr zweckmäßiges oder unzweckmäßiges Zusammenspiel angesichts einer gegebenen Vorstellung hinsichtlich der Möglichkeit von „Erkenntnis überhaupt“ (vgl. KdU, 191, 218 u. ö.) beurteilt. „Nun gehören“, wie Kant in der *Kritik der Urteilskraft* als erwiesen voraussetzen kann, „zu einer Vorstellung, wodurch ein Gegenstand gegeben wird, damit überhaupt daraus Erkenntnis werde, *Einbildungskraft* für die Zusammensetzung des Mannigfaltigen der Anschauung und *Verstand* für die Einheit des Begriffs, der die Vorstellungen vereinigt.“ (KdU, 217) Entsprechend wird in einem ästhetischen Urteil das Verhältnis von Einbildungskraft und Verstand in einer gegebenen Vorstellung im Blick auf Zweckmäßigkeit für „Erkenntnis überhaupt“ bestimmt, und zwar mit einem Anspruch auf subjektiv-allgemeine Geltung dieses Urteils, weil wir jedermann bei dieser Vorstellung ebenso zu urteilen „ansinnen“ (vgl. KdU, 216).

Faktisch fallen wir ein solches Urteil nach Kant dann, wenn bereits „mit der bloßen Auffassung (apprehensio) der Form eines Gegenstandes der Anschauung ohne Beziehung derselben auf einen Begriff zu einem bestimmten Erkenntnis Lust verbunden“ sei. Solche – wie man sagen kann: ästhetische – „Lust“ nämlich *indiziere* im Zuge einer beurteilenden Reflexion genau das, was uns von der „Schönheit“ eines Gegenstandes zu reden veranlasse: „die Angemessenheit“ (KdU, 189) dessen, was die Einbildungskraft in einer einzelnen, anschaulichen Bezugnahme als Gegenstandsform *vorstellt*, zu den subjektiven Formen des Verstandes noch unabhängig von aller begrifflichen Beurteilung des Gegenstands als ein bestimmtes „Etwas“. Der durch ein Gefühl ästhetischer Lust *motiviert* Gebrauch des Prädikats „schön“ in einem ästhetischen Urteil konstatiert dabei gewissermaßen in subjektreferentieller Hinsicht die durch eine einzelne Gegenstandswahrnehmung *veranlasste* „proportionirte Stimmung“ (KdU, 219) der Erkenntnisvermögen „Einbildungskraft“ und „Verstand“ zueinander, die Kant auch als ihre „Harmonie“ (KdU, 218) im „Zustand“ ihres „freien

Spiels“ (KdU, 217) qualifiziert. Im Angesicht des Gegenstandes konstatiert dieses Prädikat, anders ausgedrückt, eine auf vorbegrifflicher, anschaulicher Ebene gewahrte „Zweckmäßigkeit“ seiner Vorstellung für Erkenntnis, „die vor dem Erkenntnis des Objects vorhergeht“ (KdU, 189) und die, weil sie weder auf einen bestimmten Zweckbegriff zurückgeführt werden kann noch zu einem solchen verhilft, mit einer paradox anmutenden Formulierung als eine „Zweckmäßigkeit ohne Zweck“ (KdU, 241) beschrieben werden kann.

Was wir in objektivistischer Redeweise „*Schönheit*“ nennen und manchen Gegenständen gleich realen Prädikaten zuschreiben zu können meinen, ist nach Kant so besehen nichts als die „Form der *Zweckmäßigkeit* eines Gegenstandes, sofern sie *ohne Vorstellung eines Zwecks*“ durch Begriffe „an ihm“ anschaulich „wahrgenommen wird“ (KdU, 236) und in einem „interesselos“ gebildeten Geschmacksurteil der Form „x ist schön“ als Anlass eines *allgemeinen* (vgl. KdU, 219) und „*nothwendigen Wohlgefallens* erkannt wird“ (KdU, 240). Insofern spricht ein ästhetisches Urteil also tatsächlich gar nichts über die objektive Verfassung der beurteilten Dinge aus, sondern nur etwas über die Art und Weise, *wie* wir sie anschaulich wahrnehmen. Gleichwohl gilt es, eine mit der Bildung solcher Urteile verbundene Eigentümlichkeit zu beachten, auf die Kant mehrfach aufmerksam macht: Wenn wir sie im Anblick so genannter „*Naturschönheiten*“ bilden, wird eine ontologische Option geradezu unvermeidlich. Denn in Ansehung des „*Schönen der Natur* müssen wir“ – wie Kant sich ausdrückt – „einen Grund“ solcher Erfahrung offenbar „außer uns suchen“ (KdU, 246) und behaupten, die gewahrte „*Zweckmäßigkeit*“ habe letztlich „doch im Objecte und seiner Gestalt“ *selbst* „ihren Grund“ (KdU, 279). Tatsächlich ist die „Lust [...] im Geschmacksurtheile“ ja „von einer empirischen Vorstellung abhängig“, will heißen: „man kann a priori nicht bestimmen, welcher Gegenstand dem Geschmacks gemäß sein werde, oder nicht, man muß ihn versuchen“ (KdU, 191). Und dabei ist es ein Faktum, dass die Einbildungskraft „bei der Auffassung“ desjenigen „Gegenstandes der Sinne“, den wir in seiner *jeweiligen* Anschauungsgegebenheit als „schön“ beurteilen, „an eine bestimmte Form dieses Objects gebunden ist und sofern kein“ gänzlich „freies Spiel hat“, „der Gegenstand ihr“ aber doch – überraschender Weise – „gerade eine solche Form an die Hand“ gebe, „die eine Zusammensetzung des Mannigfaltigen enthält, wie sie die Einbildungskraft, wenn sie sich selbst frei überlassen wäre, in Einstimmung mit der *Verstandesgesetzmäßigkeit* überhaupt entwerfen

würde.“ (KdU 240 f.) Exakt dies ist der Punkt, der eine metaphysische Ausdeutung der als „schön“ erfahrenen Natur inspiriert. Muss man daraus nämlich nicht folgern, man werde in der Wahrnehmung ihrer „schönen“ Produkte *exemplarisch* einer prinzipiellen Subjektsaffinität der Natur mit ästhetischer Lust gewahrt? Denn die Wahrnehmung einer Naturschönheit scheint, so gewendet, beispielhaft einen Fall vor Augen zu stellen, in dem sich die transzendente Maxime der reflektierenden Urteilskraft, die empirische Natur in ihrer potenziell „übergroßen Mannigfaltigkeit“ als zweckmäßig für die Formen unserer Vernunft zu betrachten, nicht nur anschaulich bewährt, sondern geradezu *durch* die Natur bestätigt zu werden scheint.

Kant hat gesehen, dass sich eine solche Folgerung dem philosophischen Nachdenken nahelegt. Deshalb kann er mit einer ungewöhnlich ontologisch klingenden Formulierung sogar einmal schreiben, dass „uns“ die „selbständige Naturschönheit [...] eine Technik der Natur“ nach dem „Princip“ ihrer „Zweckmäßigkeit respectiv auf den Gebrauch der Urtheilskraft“ „entdeckt“ und dadurch „zwar nicht unsere Erkenntnis der Naturobjecte, aber doch“ immerhin „unsern“ philosophischen „Begriff von der Natur“ (KdU, 246/Herv. S. M.) erweitere. Denn die je und je zu machende Erfahrung ihrer Schönheit motiviert uns, sie überhaupt „als Kunst“, d. h. als ein für unsere „Fassungskraft“ zweckmäßig organisiertes Ganzes zu *denken*, „welches“ – wie Kant meinte – „zu tiefen Untersuchungen über die Möglichkeit einer solchen Form einladet“ (ebd.) und dabei „mancherlei Fragen“ aufwerfe, „welche die Ursache dieser Zweckmäßigkeit ihrer Formen betreffen“ (KdU, 279).

Definitive Antworten auf solche metaphysischen Fragen hat Kant für unmöglich gehalten, weil sie in metaphysische Theorien einmünden müssten, die er innerhalb der unserem Erkenntnisvermögen gezogenen Grenzen als unbeweisbar ansah. Freilich sah er auch, dass „die schönen Bildungen im Reiche der organisierten Natur“, wollte man solche Antworten doch zu geben versuchen, einem „Realism[us] der ästhetischen Zweckmäßigkeit“, d. h. ihrer „Erklärungsart durch Annehmung wirklicher Zwecke der Natur für unsere ästhetische Urteilskraft“, „gar sehr das Wort“ (KdU, 347 f.) redeten. Gleichwohl hat er selbst nachdrücklich für einen „Idealismus der Zweckmäßigkeit“ optiert, demzufolge wir anhand des „Leitfadens“ der Zweckmäßigkeit über die Natur bloß reflektieren, ohne dass wir aus Naturschönheiten metaphysische Rückschlüsse auf die reale Verfassung der Natur ziehen könnten. Denn „in der Beurtheilung der Schönheit über-

haupt“ hätten wir „das Richtmaß derselben“, also jene hinsichtlich „Erkenntnis überhaupt“ zweckmäßige Harmonie von Einbildungskraft und Verstand, „a priori“ bloß „in uns selbst [zu] suchen“ (KdU, 350). Wir tragen es in ästhetischen Beurteilungen normativ an die Natur *heran*, und so muss eine jede sich unserem ästhetischen „Richtmaß“ *faktisch* fügende Naturanschauung allemal als kontingent erscheinen. Dass – wie Kant sich ausdrückt – die „Eigenschaft der Natur, daß sie für uns Gelegenheit enthält, die innere Zweckmäßigkeit in dem Verhältnisse unserer Gemüthskräfte in Beurtheilung gewisser Producte [...] wahrzunehmen“, an und für sich ein objektiver „Naturzweck“ (ebd.) sei, lässt sich mit ihrer Hilfe nicht beweisen.

Und dennoch: Kann man die schönen Bildungen der Natur auch nicht als objektive Naturzwecke erweisen, so bleibt dem philosophischen Nachdenken der Gedanke doch unabweisbar, dass sie offenbar *einige* Gegenstände hervorgebracht hat, in deren Angesicht wir ihre Vernunftaffinität anschaulich zu gewahren scheinen. Mag man sein ästhetisches Urteil über die schöne Natur also auch vollständig „interesselos“ gebildet haben; sofern der „Gedanke“, dass „die Natur jene Schönheit hervorgebracht hat“, „Anschauung und Reflexion“ begleitet, „gründet sich“ darauf ein „unmittelbare[s]“ Vernunft-„Interesse“, welches man nach Kant an ihrem „Dasein“ „nimmt“ (KdU, 299). Es ist gerade jenes zu Beginn angesprochene Interesse, der Natur selbst einen Hinweis auf ihre Vernunft-, ja spezifischer noch: Moralitätsaffinität entnehmen zu können; ein Interesse, von dem Kant übereinstimmend „mit der geläuterten und gründlichen Denkungsart aller Menschen [...], die ihr sittliches Gefühl cultiviert haben“ (ebd.), sprechen zu können meint. Da es „die Vernunft“ ja interessieren muss, „daß die Ideen (für die sie im moralischen Gefühle“ der Achtung vor dem Sittengesetz (vgl. Kant 1968b: S. 73, KdpV) „ein unmittelbares Interesse bewirkt) auch objective Realität“ erlangen *können*, die Natur also an ihr selbst eine Übereinstimmung mit unseren praktischen Zwecken zeige, wird sie „an jeder Äußerung der Natur von einer dieser ähnlichen Übereinstimmung ein Interesse nehmen“ (KdU, 300). Und genau eine solche der erhofften Übereinstimmung von Natur und Sittlichkeit *ähnliche* Übereinstimmung scheint die Anschauung der „schönen Natur“ zu bekunden, wenn man sie so interpretiert, dass die Natur *selbst* in ihrer Schönheit „eine gesetzmäßige Übereinstimmung ihrer Producte zu unserm“ „Richtmaß“ eines „von allem Interesse unabhängigen Wohlgefallen[s]“ (ebd.) hervorgebracht habe. Was die praktische Vernunft aus Interesse an der Möglichkeit einer Realisation

ihrer moralischen Zwecke über eine ihr gemäße Verfassung der Natur nur postulieren kann: Im Naturschönen scheint es *symbolisch* vor Augen zu stehen.

Deshalb sei, wie Kant meinte, das angeführte „Interesse“ am Naturschönen „der Verwandtschaft nach moralisch“; nicht jeder werde es nehmen, sondern nur derjenige, der „vorher schon sein Interesse am Sittlich-Guten wohlgegründet“ (ebd.) habe. Bei wem „dieses Interesse habituell“ sei, zeige es – selbst wenn er über die Gründe seines Interesses philosophisch gar nicht angemessen Auskunft geben kann – „wenigstens eine dem moralischen Gefühl günstige Gemüthsstimmung“ (KdU, 299) an. Denn sein habituelles Interesse daran, am *Dasein* der schönen Natur ästhetische Lust zu empfinden, bekundet nicht nur, dass er „etwas auch ohne Absicht auf Nutzen zu lieben“ „gestimmt“ sei; es „bereitet“ ihn nach Kant sogar darauf „vor“ (Kant 1982: S. 578 f.). Und so habe man bei ihm „Ursache, wenigstens eine Anlage zu guter moralischer Gesinnung zu vermuthen“ (KdU, 301), eine Gesinnung, welche im „moralischen Gefühl“ der Achtung vor dem Sittengesetz die Gebote der praktischen Vernunft „ohne Absicht auf Nutzen“ zu respektieren verlangt. Für den, der über die Gründe seines Interesses am *Dasein* der schönen Natur philosophisch reflektiert, wird das Natur-„Schöne“ nach Kant aber als „Symbol des Sittlich-Guten“ (KdU, 353) erscheinen.

Von einem „Symbol“ bzw. einer „symbolischen“ „Darstellung“ von etwas sprechen wir Kant zufolge dann, wenn „einem Begriffe, den nur die Vernunft denken und dem keine sinnliche Anschauung angemessen sein kann, eine solche unterlegt wird“ (KdU, 351), und zwar „vermittelst einer Analogie“ (KdU, 352), in welcher die Reflexion über die jeweils symbolisch gebrauchte Anschauung eine strukturelle Ähnlichkeit mit dem darzustellenden Begriff bemerken kann. Genau als eine solche Analogie lässt sich das Naturschöne philosophisch lesen, weil die Reflexion in ihm eine strukturelle Übereinstimmung von Natur und Subjektivität anschaulich dargestellt finden kann, wie sie sie hinsichtlich der Möglichkeit des „Sittlich-Guten“ postuliert, doch in keiner empirischen Erfahrung der Natur als objektiv wirklich erweisen kann. Das Naturschöne ist dabei, wohlge-merkt, nicht nur irgendein Symbol, sondern das *einzig* „Symbol des Sittlich-Guten“, das uns wenigstens indirekt-analogisch eine anschauliche Darstellung einer moralitätsaffinen Welt verschafft. Und wohl deshalb musste Kant sein Vermittlungsproblem, wie eine Natur ge-dacht werden müsse, auf die die menschliche Freiheit „einen Einfluß

haben“ (KdU, 176) kann, in Form einer Theorie des ästhetischen Urteils und des Schönen auflösen.

Es stimmt schon: So unmittelbar wie in jener Notiz von 1771 wollte er im Jahre 1790 nicht mehr behaupten, die „schönen Dinge zeigten an, dass der Mensch in die Welt passe“. An ihnen „wenigstens“ als eine „Spur“ eines solchen „Passens“, als „einen Wink“ daraufhin, ein Interesse zu nehmen, schien ihm aus den dargelegten Gründen gleichwohl unvermeidlich. Kant fürchtete denn auch nicht so sehr, dass man seine metaphysische Ausdeutung des Naturschönen mit dem Vorwurf des Rückfalls auf eine „vorkritische“ Position konfrontieren würde. Vielmehr hielt er es für einen möglichen Einwand, seine mit dem Gedanken analogischer Darstellung argumentierende „Deutung ästhetischer Urtheile auf Verwandtschaft mit dem moralischen Gefühl sehe gar zu studirt aus, um für die wahre Auslegung“ dessen zu gelten, wofür man die Natur in Kants zeitgenössischem Königsberger Umfeld, z. B. in den Schriften Johann Georg Hamanns, ohnehin gehalten hat: für eine, wie auch Kant sagt, „Chiffreschrift [...], wodurch“ sie „in ihren schönen Formen figürlich zu uns spricht.“ (KdU, 301)

Literatur

- Kant, Immanuel (1968a), *Kritik der Urteilskraft*, Akademie-Ausgabe, Bd. 5, Berlin.
 Kant, Immanuel (1968b), *Kritik der praktischen Vernunft*, Akademie-Ausgabe, Bd. 5, Berlin.
 Kant, Immanuel (1968c): *Reflexionen*, Akademie-Ausgabe, Bd. 16.
 Kant, Immanuel (1982), *Die Metaphysik der Sitten*, hrsg. von W. Weischedel, Frankfurt a.M.
 Recki, Birgit (2002): *Ästhetik der Sitten. Die Affinität von ästhetischem Gefühl und praktischer Vernunft bei Kant*, Frankfurt a. M.

Reiner Wiehl

Bild und Begriff als Gleichnis der Schöpfung

Philosophie der Kunst und Philosophie der Natur
im Bildwerk Paul Klees

„Kunst gibt nicht das Sichtbare wieder, sondern sie macht sichtbar.“ (Klee 1981a: S. 76) Dieser berühmte Satz aus Paul Klees „Schöpferische Konfession“ (erstmalig veröffentlicht 1920 in dem von Kasimir Edschmid herausgegebenen Band *Tribüne der Kunst und Zeit*) kann als Grundprinzip der modernen Kunst gelten. In ihr artikuliert sich ein zutiefst verändertes Verständnis jenes Grundprinzips der Kunst, das diese bis in die Neuzeit, nicht zuletzt in den raffinierten Gestaltungen des Illusionismus, transformiert hat: das Prinzip der Mimesis. Der zitierte Satz Klees könnte auch analog in einer neuzeitlichen Philosophie der Natur als Grundsatz fungieren, dem zufolge diese nicht die Wirklichkeit wiedergibt, sondern die Realität sichtbar macht. Kunst und Philosophie als Instanzen der Entdeckung des Unsichtbaren: Instanzen der Gestaltung und Instanzen der Methode. Die folgenden Betrachtungen wollen einige Züge dieser Affinität zwischen Philosophie der Kunst und Philosophie der Natur sichtbar machen. Als Orientierung für dieses Unternehmen dienen Texte von Paul Klee einerseits und A. N. Whitehead andererseits.¹ Die exemplarische Wahl dieser beiden Denker ist durch eine nahe liegende Betrachtung gerechtfertigt: Der Maler Klee hat nicht nur über sein bildnerisches Werk in Texten und Vorlesungen reflektiert, sondern in seinen Reflexionen ausdrücklich die Wahlverwandtschaft zwischen Künstler und Philosoph unterstrichen: Der Künstler „ist vielleicht ohne es gerade zu wollen Philosoph“. Und Klee artikuliert ausdrücklich den Grundsatz, von dem beide, Künstler wie Philosoph, ausgehen: Die „uns umgebende Welt“ ist „in dieser ausgeformten Gestalt [...] nicht die einzige aller Welten!“ (Klee 1981b: S. 92) Und der Philosoph A. N. White-

¹ Ich gehe damit bewusst von einer Reflexion der direkten Wirkungsgeschichte ab, erörtere bewusst auch nicht die in der Literatur behandelte Beziehung zwischen Bergson und Klee (vgl. Sann 1998), weil eine solche Erörterung eine eingehende Analyse der Philosophie Whiteheads und Bergsons nötig machen würde. Zur wirkungsgeschichtlichen Kritik am Zusammenhang Bergson – Klee vgl. Pöggeler 2002: S. 49 ff.

head hat in seiner Kosmologie immer wieder betont, dass in der Weltwerdung und Weltgestaltung ein universales Prinzip am Werk ist. Ein Prinzip, das Natur und Kunst miteinander verbindet: das Prinzip der Kreativität. Und er hätte jenem von Klee ausformulierten Satz ohne Zögern zustimmen können, dass die uns sichtbare gegenständliche Welt nicht die einzige aller Welten sei.²

Aber Klee und Whitehead sind in ihren grundsätzlichen philosophischen Ausgangspunkten noch in einem zweiten Punkt Verwandte: Beide halten – ungeachtet der Verwandtschaft zwischen Kunst und Natur – in ihren Konzepten an der Differenz zwischen den beiden Bereichen fest. Für Klee ist das Bild nicht Abbild der Natur, sondern Gleichnis der Schöpfung;³ für Whitehead ist der philosophische Begriff lediglich ein Schema zur Deutung der Welt bzw. der Weltenvielfalt. Die folgenden Betrachtungen zielen angesichts dieser Wahlverwandtschaft der beiden Philosophien darauf, die eine derselben zum Verständnis der anderen heranzuziehen. Klees philosophische Reflexionen seiner Bilderwelt sollen zur Erhellung des Bedeutungsgehalts der Whiteheadschen Kategorien beitragen; dessen Prozessontologie soll ihrerseits ein Licht auf die Philosophie des Bildes von Klee werfen. Nicht von ungefähr beziehen beide ihr Denken auf den Grundbegriff des Organismus. Um mit einer Vorbemerkung zum Bildwerk Klees zu beginnen: Klee gilt zusammen mit Duchamp als der maßgebliche Initiator der Kunst unseres Jahrhunderts. Allerdings stellt sein Werk eine Gegenfigur zum Werk des Letzteren dar, die ich so umschreiben möchte: Beide Künstler vollziehen die neuzeitliche Transformation der Mimesis in radikalster Weise, und zwar auch in radikal gegensätzlicher Weise: Mit Duchamp beginnt die Kunst, ihre Werke auf der Grundlage der Nichtunterscheidung zwischen dem Werk der Kunst und den Werken der Alltagskunst zu bilden. Danto hat darauf seine Philosophie der Kunst gegründet. Demgegenüber repräsentiert Klee eine Kunstauffassung, in der der Bildcharakter des Bildes bis zum Extrem gesteigert ist, und zwar so, dass damit die Vergleichbarkeit zwischen dem Bild und einer abgebildeten Welt von vornherein unterlaufen wird. Das Bild ist Bild, ohne dass ihm ein abgebildeter Gegenstand entsprechen würde. Klees Bilder repräsentieren in einer

² Zur Philosophie Whiteheads im Allgemeinen vgl. Wiehl 2000; Saint-Sernin 2000; Hampe 1998; Holzhey 1990. Zum Prinzip der Kreativität bei Whitehead vgl. Rohmer 2000; Rapp/Wiehl 1986.

³ „Kunst verhält sich zur Schöpfung gleichnisartig.“ (Klee 1981a: S. 79.)

extrem radikalen Weise die begriffliche Bestimmung des Kunstwerks als Monade, auf der Theodor W. Adorno seine *Ästhetische Theorie* aufgebaut hat (Adorno 1970: S. 268 ff.). So wie Adorno im Grunde eine Hermeneutik des Kunstwerks ablehnt, so sind Klees Bauhausvorlesungen keine Handreichungen zur Interpretation des Bedeutungsgehaltes seiner Bilder. Die bildnerische Form- und Gestaltungslehre ist vielmehr eine Lehre der Bildkomposition.

Man hat zu Recht gesagt, Klee komponiere seine Bilder von innen nach außen. Dies ist zweifellos richtig, sofern man hierin eine Absage an die naive Abbildung, also eine Umkehrung des Geschehens der Mimesis sehen darf. Allerdings ist diese Umkehrung nur eine, vielleicht die äußerlichste Konsequenz dieser Umkehrung. Wichtiger ist etwas anderes: Es ist die Behandlung des Bildraumes. Gerade in dessen Behandlung zeigt sich die Umkehrung der Transformation am schärfsten. Klee hat sich höchst kritisch zu Lessings *Laokoon* geäußert: zu den Konsequenzen, die dort aus der Differenz zwischen zeitlicher und räumlicher Kunst, zwischen statuarischer und transitorischer Kunst gemacht werden. Es ist Klee nicht darum zu tun, Bewegung im Bild den Gesetzen der statuarischen Kunst zu unterwerfen. Seine Absicht zielt in die entgegengesetzte Richtung: Was Lessing in seiner Regelästhetik entwickelt, ist „nur gelehrter Wahn“, denn „auch der Raum ist ein zeitlicher Begriff“, und „Bewegung liegt allem Werden zugrunde.“ (Klee 1981a: S. 78) Es geht nicht nur um biographische Erläuterung, nicht nur um Hinweise auf Klees außerordentliche Musikalität, um Hinweise auf das Niveau seiner musikalischen Praxis. Es liegt vielmehr in seiner Auffassung der Bildgestaltung, in seiner Philosophie der Kunst, dass die Bildgestaltung in einem nichtmetaphorischen Sinne eine musikalische Komposition ist. Das Bildwerk ist eine „formale Symphonie“, und dem Bild eignet insofern der Charakter einer „bildnerischen Polyphonie“ (Klee 1981a: S. 79).⁴

Klee hat im Blick auf das Bildwerk gerne den Begriff der Genesis verwendet. Aber man darf dies nicht missverstehen. Zum einen gilt: Die Genesis des Kunstwerks ist Gleichnis der Schöpfung. Sie ist nicht die Schöpfung selbst. Und wichtiger noch: Für die Genesis des Kunstwerks gilt der Satz: „Bewegung liegt allem Werden zugrunde“. Klees

⁴ Hier wäre darüber hinaus eine eingehende Erörterung der Bedeutung des Rhythmischen bei Klee und Whitehead erforderlich. Zum Begriff des Rhythmischen bei Klee vgl. Dessauer-Reiners 1996.

Theorie des Bildes ist dementsprechend eine Theorie der Bewegung. Die Bewegung des Bildes stellt dieser Theorie zufolge ein Gefüge von Bewegungen dar, die entsprechend zu unterscheiden sind. Da ist zunächst die Bewegung des Bildes als solche, die im Innern des Bildes ihren Ausgang nimmt, sich über den Künstler in der Bewegung des Betrachters fortsetzt, um von diesem zum Bild und dessen Innerem zurückzukehren. Nirgendwo in dieser Bewegtheit ist eine endgültige Ruhe: nicht in der Schaffung des Bildes, nicht im Bilde selbst, nicht im Betrachter. Wie der Künstler, so ist auch der Betrachter keineswegs in einem absoluten Ruhezustand. Bildbetrachtung schließt Wechsel des Abstands zum Bild, Veränderung des Betrachtungswinkels und schließlich mit der Körperbewegung des Betrachters auch eine Bewegung der Augen, insbesondere der Augenmuskulatur ein. Insofern kann von einem Ruhezustand im Verhältnis von Betrachter und Bild nur in einem idealisierenden Sinne die Rede sein. Klee spricht in diesem Zusammenhang von der Genesis des Kunstwerks, um dieses mit der Genesis der Schrift zu vergleichen. Die Schöpfung ist Werden und sie bleibt Werden. Niemals wird sie als Produkt erlebt. Das Bewegungsgefüge des Bildwerks ist insofern ein Gefüge, bestehend aus dem Werden des Bildes, der Bewegtheit seiner selbst und der Bewegtheit in der Betrachtung.

Aber damit ist die Bewegtheit des Bildes nur äußerlich bestimmt: als Bewegung innerhalb des „Gefüges von Bewegungen im Weltall“ (Klee 1981a: S. 79). Das Bild gehört in dieses Bewegungsgefüge. Aber es ist zugleich und vor allem, wie Klee immer wieder betont, Gleichnis: „Kunst verhält sich zur Schöpfung gleichnisartig. Sie ist jeweils ein Beispiel, ähnlich wie das Irdische ein kosmisches Beispiel ist.“ (Klee 1981a: S. 79) Der Charakter des Kunstwerks als Gleichnis macht den Unterschied zur Mimesis aus. Gleichnis ist nicht Mimesis. In einem Beispiel ist ein begriffliches, ein ideelles Moment hinsichtlich dessen, wofür das Beispiel steht. Die Bestimmung des Gleichnisses der Bewegung des Kunstwerks verlangt eine allgemeine kosmische Bewegungslehre. Zu dieser gehören: die mannigfachen Momente der körperlichen Bewegung im Raum mit ihren mannigfachen Relationen, die sich am besten an der Bewegung eines Menschen auf einem fahrenden Schiff feststellen lassen: die Selbstbewegung des Menschen auf dem Schiff, dessen Bewegung mit bestimmter Geschwindigkeit und Bewegungsrichtung, die Bewegung und Gegenbewegung des Wassers, der Erde mit ihrer Horizontverschiebung und die Bewegung des Himmels mit Mond und Gestirnen. Über diese leib-

haftigen Bewegungen hinaus aber gibt es die pflanzlichen Bewegungen: das Wachsen des Baumes, das Blühen, das Aufsteigen der Säfte, die Befruchtung und Fruchtbildung, kurzum ein „Gefüge von Zuständen des Wachstums“ (Klee 1981a: S. 79). Und schließlich: die Bewegtheit des Menschen, sofern sie nicht in der körperlichen Raumbewegung und in dem Gefüge der Zustände des Wachstums aufgeht: Blutkreislauf und Atmung, Nierenfunktion und Wandlung der Traumwelten „mit Beziehung zu den Schicksalsgewalten“ (Klee 1981a: S. 79). All dies gehört in das Gefüge der Bewegungen vor der Bewegung des Bildes.

Das Kunstwerk als Gleichnis dieses Gefüges kosmischer Bewegungen: Dies verlangt eine Beantwortung der Frage nach der Bestimmung des Bildkunstwerkes als Gleichnis der Schöpfung. Wie gesagt: Die Bestimmung des Gleichnisses unterscheidet sich wesentlich von der der Mimesis. In einem gewissen Sinne liegt sie auf einer anderen Ebene, sofern auch eine Nachahmung den Sinn eines Gleichnisses annehmen kann. Auf derselben Ebene wie die Nachahmung betrachtet, liegt so etwas wie eine Umkehrung aller Beziehungen zwischen Innen und Außen vor. Lessings Frage im *Laokoon* lautete: Wie kann ein ruhendes Bild in seiner Ruhe ein angemessenes Abbild von Bewegung sein; wie kann es in seiner Ruhe eine bestimmte Bewegung zum Ausdruck bringen? Auf das Werk der bildenden Kunst bezogen: Wie kann ein Kunstwerk aus dem Bereich der statuarischen Künste eine wirkliche Bewegung nachahmen, ohne dass in dieser Nachahmung die Regeln künstlerischer Schönheit verletzt werden? Klee hat in ausdrücklicher Kritik Lessings das dort gesetzte Verhältnis von Ruhe und Bewegung der Differenz von Gleichnis und Nachahmung entsprechend umgekehrt. Für Lessing war die Ruhe das bestimmende Medium des bildnerischen Werkes – bestimmend angesichts des allbeherrschenden Charakters des Bildmaterials. Demgegenüber ist für Klee die Ruhe nicht vom Material her gedacht, sondern als Konsequenz der Bildgestaltung. Sie ist der unvermeidliche Grenzpunkt dieser Gestaltung, gewissermaßen dem Punkt am Ende einer Äußerung vergleichbar. Die Ruhe des Bildwerks ist als abschließender Akt des künstlerischen Schaffensprozesses vorgestellt, in dem der Künstler „durch Bewegungsausgleich“ (Klee 1981a: S. 79) Ruhe herstellt. Die Ruhe des Bildwerks der Kunst ist eine Konsequenz der Formbildung, nicht eine Konsequenz des unaufhebbaren materialen Grundes.

Dementsprechend ist die Ruhe des bildnerischen Werks auch keine endgültige. Sie ist transitorische Ruhe. Aber auch deren Bestimmung

verlangt eine genauere Charakteristik. Die Vorstellung des Bildwerks als Nachahmung schließt nämlich eine über den Ruhezustand hinausgehende Bewegung nicht grundsätzlich aus. Die philosophische Ästhetik des Idealismus stellt diese über die Ruhe hinausgehende Bewegung als Geschehen der Idealisierung vor. In dem in sich ruhenden Bildwerk vollzieht sich in der Nachahmung der Wirklichkeit eine Erhöhung, eine Sublimierung der Realität eben dieser Wirklichkeit, sei es in inhaltlicher, sei es in formaler Hinsicht. Ausdrücklich hat Klee eine solche idealisierende Bestimmung des Kunstwerks zurückgewiesen. Was für die Ruhe des Bildes gilt, gilt ebenso für die darüber hinausweisende Bewegung. Wie die Ruhe, so verbleibt die Bewegtheit des Bildes innerhalb des Bildwerks. Der Bewegungsausgleich, den die Ruhe im Bildwerk verkörpert, erweist diese als eine in sich gebrochene. Es ist nicht die Ruhe einer absoluten Stille, sondern die Ruhe eines unauflöschlichen Kontrastes (vgl. Wiehl 1998). Klee ist nicht müde geworden, für diesen Kontrast immer neue Gestaltungsmöglichkeiten zu ersinnen. Besonders wichtig ist ihm, dass sich in diesem Kontrast Ernst und Scherz spielerisch begegnen: Wirklichkeit und Traum, Alltag und Märchenhaftigkeit. Die Ruhe des malerischen Bildwerkes gewinnt so, indem sie nicht primär auf das äußere Bildmaterial, sondern auf die Formgestaltung bezogen ist, eine ganz andere Funktion im Vergleich zur mimetischen Kunst, die dem Ideal der Schönheit verpflichtet ist. Aufgrund dieser Verpflichtung gewinnt eine gegenständliche Wirklichkeit einen erhöhten Realitätsstatus. Dem stehen die „nicht mehr schönen Künste“ entgegen. Hier ist die Schönheit zusammen mit allem Gegenständlichen der Vergänglichkeit unterworfen. Dies aber bedeutet so wenig das Ende der Möglichkeit der Schönheit wie den zwangsläufigen Beginn einer Dominanz der Hässlichkeit. Die „nicht mehr schönen Künste“: Dieser Titel enthält auch Versprechungen neuer, grundsätzlich anderer Seinsweisen von Schönheit, die nicht an die gegenständliche Erscheinung gebunden sind. Es sind vorzüglich die Bilder Klees, die eine herausragende Vorstellung von einer solchen neuartigen Schönheit zu vermitteln vermögen – nicht zuletzt deshalb, weil sie in einem eminenten Sinne Bilder sind und weil sie zur gegenständlichen Erscheinung ein neues, freies Verhältnis gewinnen, das sich von dem der abstrakten bzw. der konkreten Malerei stark abhebt. Die Möglichkeiten einer neuen Schönheit resultieren hier aus der Gewichtsverlagerung der künstlerischen Idealisierung vom Bildgehalt auf das bildnerische Formgefüge und damit auf das neue Gewichtsverhältnis zwischen Ruhe und Bewegung. Die

künstlerische Prägnanz ist nicht länger eine bloße Sekundärtugend der idealen Schönheit, sondern eine ursprüngliche Eigenschaft des bildnerischen Formengefüges, die eine unverwechselbare Strahlkraft entfaltet. Diese Strahlkraft ist diesseits bestimmter Gehalte der Bilddarstellung von einer Art religiösen Ausdrucksgestalt.

Die Prägnanz des Bildkunstwerks verbindet die Vieldeutigkeit des Formenzusammenhangs mit einer ideellen Eindeutigkeit. Deren Idealität bedeutet nicht reale Vollendung bzw. wirkliche Vollkommenheit. Aber sie ist auch nicht unvollendete, unvollkommene Eindeutigkeit, die durch eine Erläuterung und Kommentierung ihre Vervollkommnung findet. Die Idealität der Eindeutigkeit besagt, dass in der Ruhe des Bildganzen das Gefüge der Bewegungen im Bild das Wesentliche ist. Deswegen muss die Hermeneutik des Bildes dessen Wesen als Kunstwerk verfehlen. In diesem Sinne hat Klee in einem Vortrag anlässlich einer Bildausstellung im Kunstverein von Jena am 26. Januar 1924 betont, dass seine Bilder für sich sprechen wollen und dass er sich deswegen darauf konzentriere, einen „Blick in die Malerwerkstatt“ (Klee 1981b: S. 81) zu geben. Die Prägnanz des Bildkunstwerks stellt eine ausgezeichnete Ausdrucksform von Vieldeutigkeit dar. Sie ist Vieldeutigkeit im Blick auf Eindeutigkeit. Diese ausgezeichnete Verbindung von Vieldeutigkeit und Eindeutigkeit ist bestimmt durch das Gesetz der Sparsamkeit (*lex parsimoniae*). In der Befolgung dieses Gesetzes gehen die Wege der Kunst und der Philosophie der Natur bzw. der Metaphysik in die gleiche Richtung. Beiden – Kunst und Philosophie der Natur – ist gemeinsam, dass es nicht darum geht, die sichtbare Welt abzubilden oder deren Schöpfung zu reproduzieren, sondern darum, einen verborgenen Zug dieser Welt sichtbar zu machen. Bildende Kunst und Philosophie der Natur bedienen sich auf ihren Entdeckungsreisen verwandter Mittel: *Entia non sunt multiplicanda praeter neccessitatem* – diese berühmte Devise Ockhams kann als Analogon eines Prinzips der Sparsamkeit in der bildenden Kunst und in der Naturforschung angesehen werden. Im ersten Fall geht es darum, mit einem Minimum an Elementen der Gestaltung auszukommen und diese Elemente ihrer bestimmten Funktion entsprechend zu gebrauchen. Im zweiten Fall dient das Prinzip der Sparsamkeit der zureichenden Begründung und der einleuchtenden Erklärung. Sparsamkeit im Gebrauch der Gestaltungs- und Erkenntnismittel ist eine Bedingung möglicher Bestimmtheit, aber auch eine Voraussetzung möglicher Klarheit und Deutlichkeit. Die Relevanz der Sparsamkeit der Mittel in Kunst und Naturforschung unterstreicht, in welchem

Ausmaß die hier herrschende Kreativität von einer entsprechenden schöpferischen Tätigkeit der Natur selbst verschieden ist. Die eine und die andere Kreativität erweisen sich hier als geradezu gegensätzlich. So wenig ein Kunstwerk und eine Theorie der Naturerkenntnis als Abbildungen der Natur verstanden werden können, so wenig besteht ein solches Abbildverhältnis zwischen künstlerisch-wissenschaftlicher Kreativität auf der einen Seite und der Kreativität der Natur auf der anderen Seite. Das schöpferische Prinzip der Natur in ihrer Entwicklung ist die Verschwendung, nicht die Sparsamkeit. Aus der Verschwendung resultiert die Überfülle der Gestaltungen der Natur in ihren Spezies und Individuen. Die Natur hat insofern ein grundsätzlich anderes Verhältnis zu Leben und Tod im Vergleich zu Kunst und Wissenschaft.

Es ist das Prinzip der Verschwendung und die daraus resultierende Überfülle der Gestaltungen der Natur, welche dem Künstler und dem Naturforscher gleichermaßen das Prinzip der Sparsamkeit aufzwingen. Verschwendung und Sparsamkeit in der schöpferischen Entwicklung von Gestaltungen haben ein unterschiedliches Ziel. Es ist etwas anderes, sichtbare Kreaturen hervorzubringen oder die Kreatürlichkeit der Kreatur sichtbar zu machen. Klees Bilderwelt ist überreich in der Darstellung des Kreatürlichen in seiner Kreatürlichkeit. Kreatürlich sind die Bewegungen der natürlichen Elemente: Wasser, Luft und Erde. Kreatürlich sind die Bewegungen des Wachstums und der blühenden Entfaltung. Kreatürlich ist die symbolische Gestaltung von Leben und Tod im Reich des kreatürlichen Seins. Diese Bilderwelt repräsentiert in besonderer, ja einzigartiger Weise den Grundzug der Moderne in der Kunst, die Autonomie des Kunstwerks. In der Malerei unseres Jahrhunderts ist diese Autonomie durch zwei radikal verschiedene Strömungen repräsentiert. Die eine zielt auf die einzigartige, unverwechselbare Erscheinung des Bildwerks der Kunst in einer nicht-künstlerischen, banausischen Welt. Demgegenüber versucht die andere, die Autonomie des Bildkunstwerks gerade durch ein Maximum der Nichtunterscheidbarkeit desselben von entsprechenden Gegenständen der Alltagswelt zu verwirklichen. Für die erste Richtung steht Klee, für die zweite Duchamp. Was Klee betrifft, bedeutet dies: In seinem malerischen Werk finden wir wie selten sonst bei einem Künstler den Charakter des reinen Kunstwerks des Bildes herausgearbeitet und damit das absolute Anderssein des Bildkunstwerks gegenüber anderen Bildern betont. Die Natur als solche ist voller Bilder, so zum Beispiel im Wasser und als Luftspiegelungen, Bilder in allem Glänzenden und nicht zuletzt die Bilder im Auge der sehende Kreatur. Bilder gehören

zu den Schöpfungen der Natur; überall, wo natürliche Materialien aufgrund ihrer Eigenschaften der spiegelnden Reflexion in der Natur vorkommen, ist die Möglichkeit von Bildern gegeben. Die Autonomie des Bildkunstwerks gegenüber den Bildern in der Natur beruht auf einem sowohl formalen wie inhaltlichen Anderssein. Dieses Anderssein beginnt mit dem Anderssein des Bildraumes. Was die Bilder der Natur betrifft, so stellt hier der innere Bildraum eine direkte Entsprechung zu dem äußeren Raum der Natur dar. Diese Entsprechung bezieht sich auf die Dimensionen des Raumes und auf die verschiedenen geometrischen Raumeigenschaften. Soweit Bilder in der Natur über feste Umrisse bzw. Grenzen gegenüber der räumlichen Umgebung verfügen, erscheint der Raum des Bildes als Teilraum des natürlichen umgebenden Raumes. Der Bildraum eines natürlichen Bildes ist demzufolge ein zweifacher: zum einen als Bildraum, in dem sich ein Ausschnitt des umgebenden Raumes spiegelt, zum anderen als Teilraum eines umgebenden umfassenderen Raumganzen. Demgegenüber verlangt das Anderssein des malerischen Bildkunstwerkes eine gänzlich andere Bestimmung. Der äußere Rahmen eines Gemäldes verführt zu dem falschen Eindruck, als sei das Gemälde in seiner Räumlichkeit nach Art eines natürlichen Bildes aufzufassen.

Klee hat die Autonomie des künstlerischen Bildraumes in einer Theorie der Bilddimensionen zu fassen versucht. Diese Dimensionen haben nur so weit mit den drei Dimensionen des natürlichen, unsichtbar umgebenden Raumes zu tun, wie das Bildkunstwerk ein Gleichnis – wohlgemerkt: nicht ein Abbild – eines natürlichen Bildes oder eines natürlichen Gegenstandes ist. Dieser Theorie der Dimensionen zufolge stellt die Verwirklichung der absoluten Autonomie des Bildraumes eine scharfe Absage an alle Techniken der neuzeitlichen Malerei dar, in denen – durch Zentralperspektive und andere Mittel der optischen Illusionierung – ein zweidimensionaler Bildraum den Schein der Dreidimensionalität erlangt. Die Erzeugung dieses Scheines bildet den Triumph einer am Ideal der Mimesis orientierten Bildkunst. Aber Klees malerisches Konzept einer absoluten Raumautonomie des Gemäldes grenzt sich auch ausdrücklich von den Versuchen des Kubismus und der gegenstandslosen Malerei der ersten Hälfte des letzten Jahrhunderts ab. Zwar sind auch in diesen künstlerischen Entwicklungen die Tendenzen unverkennbar, die darauf zielen, dem Bildraum des Kunstwerks eine unmissverständliche Autonomie gegenüber den Bildern in der Natur zu verschaffen. Aber aus Klees Sicht sind diese Versuche vergleichsweise naiv. Wo der Kubismus die

Autonomie des Bildraums dadurch betont, dass er die Darstellung des Bildgehaltes der Zweidimensionalität des Gemäldes unterordnet, bleibt die Darstellung einem mindest indirekten Bezug zur natürlichen Wirklichkeit verhaftet. Denn die Betonung der Autonomie des Bildkunstwerkes durch Behauptung seiner Zweidimensionalität vollzieht sich als Gegenbehauptung zur Dreidimensionalität des natürlichen Bildraumes. Dementsprechend bleibt auch ein direktes Relationsgefüge von geometrischen Elementen zwischen Bildkunstwerk und natürlichem Bild erhalten, wenn auch die Regeln der geometrischen Projektion gegenüber dem auf Nachahmung zielenden Bild verändert sind. Aber Klees Kunsttheorie des autonomen Bildes kritisiert die gleichzeitige moderne Malerei dieses Jahrhunderts zumindest unausdrücklich in einem weiteren Punkt, nämlich da, wo diese sich als gegenstandslose Malerei etabliert. Eine solche Malerei stellt eine naive Abstraktion dar, und zwar sofern sie der Täuschung erliegt, es sei ausgeschlossen, dass die kontingenten abstrakten Bildelemente irgendwelche gegenständlichen Assoziationen auslösten. In Wirklichkeit ist es umgekehrt. Jedes malerische Gebilde ruft unwillkürlich im Auge des Betrachters Assoziationen hervor, welche „die Rolle des Versuchers zu einer gegenständlichen Deutung“ (Klee 1981b: S. 89) spielen. Diese „assoziativen Eigenschaften“ (Klee 1981b: S. 89) sind Anlass zu leidenschaftlichen Missverständnissen zwischen Künstler- und Laienum geworden. Daraus zieht Klee die Konsequenz, „die Berechtigung des gegenständlichen Begriffes im Bilde zuzugeben“ (Klee 1981b: S. 90). Allerdings: Gerade indem Klee die gegenständliche Begrifflichkeit im Bilde zuerkennt, gewinnt er von seiner Absage an jegliche mimetische Kunst aus eine neue Idee von gegenständlicher Malerei.

Die theoretische Begründung der absoluten Autonomie des malerischen Bildkunstwerks verlangt eine veränderte Sicht der Autonomie des Bildraums, insbesondere des Bildinnenraums. Diese neue Sicht ist, wie die anfänglichen Überlegungen unterstreichen, in der Verlagerung von der Autonomie des Bildinnenraums auf die interne Bildbewegung gegeben. Der Bildinnenraum ist nicht als ein Nebeneinander von Bildelementen, sondern als Simultaneität von Bilddimensionen gegeben. Dank dieser simultanen Mehrdimensionalität eignet dem Bildkunstwerk ein spezifisch polyphoner Charakter. Mit dieser Eigenschaft der Polyphonie zielt Klee nicht auf eine Affinität zwischen Malerei und Musik. Vielmehr ist die Polyphonie eine Wesenseigenschaft aller bildenden Kunst, nicht nur der Malerei. Wenn es im Grunde unmöglich ist, ein Bildkunstwerk durch auslegende Rede dem Ver-

ständnis näher zu bringen, so liegt dies zum einen daran, dass das Kunstwerk seine eigene unmissverständliche Sprache spricht; zum anderen und nicht zuletzt aber auch daran, dass die auslegende Rede wie alle diskursive Rede des polyphonen Charakters ermangelt und damit das Wesentlichste am Bildkunstwerk überhaupt nicht zur Sprache bringen kann. Soweit ein Bildkunstwerk einen gegenständlichen Begriff in sich enthält, gehört dessen sprachlicher Ausdruck in das Bild und nicht in die Bildinterpretation. Klee expliziert die Autonomie des Bildinnenraums als Simultaneität von Bewegungen und als Polyphonie in Gestalt einer Lehre des mehrdimensionalen Kontaktes bzw. der Berührung der verschiedenen Dimensionen untereinander. Diese Dimensionen des malerischen Bildkunstwerks sind nicht Dimensionen des Bildraums, sondern Dimensionen der bildnerischen Bewegtheit. Der Kontakt zwischen diesen Dimensionen setzt ein Beziehungsgefüge zwischen denselben voraus, das von Klee als eine Art Schachtelung, als Gefüge von Schachteln in Schachteln beschrieben wird. Die erste Dimension ist die der Linie. Diese ist kein reines geometrisches Element, keine Bestimmung eines eindimensionalen Raumes, sondern ursprüngliches Bewegungselement, das räumliche Dimensionen verschiedener Größe zu erzeugen vermag. Als reine Dimension ist die Linie farblos. Sie gestaltet sich in längeren und kürzeren Strecken, in Winkeln, Radienlängen. Ihr Verhalten im Bild ist: Schaffung eines jeweiligen Maßstabs der Messung und das Gebaren der Messung selbst. Die zweite Dimension ist die des Hell-Dunkel-Kontrastes. Auch von diesem Kontrast gilt wie von der Linie: er ist farblos. Er entwickelt sich in zahlreichen Abstufungen zwischen Schwarz und Weiß. In diesen Abstufungen entstehen energetische Gewichtungen und Gewichtsgrade, die die Voraussetzungen für die Verhaltensweisen des Wägens und Gewichtens bilden. Zu diesen beiden Dimensionen kommt als dritte die der Farben hinzu. Durch die Farbunterschiede werden spezifische Kontraste und Differenzierungen im Bild möglich, die weder durch das Messen noch durch das Wiegen erfasst werden können. Die Farbunterschiede ermöglichen die Qualifizierung, die qualitativen Unterscheidungen von Differenzen im Bild.

Was nun die Lehre vom Kontakt der Dimension betrifft, handelt es sich dabei um verschiedene Verbindungen zwischen den vereinzelt Dimensionen, die deren Differenz unberührt lassen. Da ist zunächst die Beziehung der Verschachtelung selbst. Ihr zufolge enthält die vorläufig größte Dimension – die der Farbe – die beiden anderen Dimensionen in sich. Das bedeutet: Eine Färbung ist zwar als solche eine

Qualität, aber sie ist auch ein Gewicht, sofern sie immer mit einem bestimmten Helligkeitswert versehen auftritt; und sie ist auch Maß, indem sie Grenzen, einen bestimmten Umfang und eine Ausdehnung hat. Enthält die dritte Dimension die beiden anderen in sich verschachtelt, so die zweite Dimension des Hell-Dunkel immer noch die erste in sich. Sie ist dementsprechend nicht nur ein Wägen und Gewichten, sondern auch ein Messen, während die erste Dimension – die der Linie – auf die formale Funktion des Messens beschränkt bleibt. Diese Lehre vom Kontakt der Dimensionen verweist demnach auf zwei gegenläufige „Richtlinien“, durch die sich die eigentümliche Verschachtelung ergibt. Eine Konsequenz dieser Gegenläufigkeit ist die Unterscheidung zwischen Reinheit und Trübung künstlerischer Mittel; eine andere das eigentümliche Verständnis der Zeichnung. Eine Zeichnung ist nicht durch die ursprüngliche Bewegtheit der ersten Dimension gegeben, sondern als Bewegung dieser Dimension in der dreidimensionalen Schachtel – unter Weglassung der Farbe. Ihre ausgezeichnete Bedeutung erhält die Kleesche Lehre der Bilddimensionen durch die Erweiterung der Dreidimensionalität des Bildgegenstandes. Dabei lässt Klee bewusst offen, wie viele Dimensionen am Ende die Mehrdimensionalität des Bildes ausmachen. Hier ist der Verweis auf die Polyphonie ernst zu nehmen. Die Malerei ist hinsichtlich der Zahl der Dimensionen, der Stimmen des polyphonen Bildwerks nicht fixiert. Man kann sagen: Die Skala der Dimensionen ist nach oben hin offen. Zwei zentrale Aspekte dieser Lehre der Violdimensionalität des Bildkunstwerkes seien vor allem unterstrichen: erstens die Einführung einer vierten Dimension des gegenständlichen Begriffes sowie zweitens eine wichtige Neubestimmung des Verhältnisses von Form und Inhalt hinsichtlich des Bildes. Wie schon gesagt, bekennt sich Klee ausdrücklich zur Gegenständlichkeit der Malerei. Aber bewusst spricht er nicht vom Begriff des Gegenstandes, sondern vom „gegenständlichen Begriff“ im Bild. Dieser verdankt sich den Umständen der Assoziation, die sich durch formale Mittel im Gebrauch der ersten drei Dimensionen ergeben. Für die vierte Dimension gilt wie für die vorherigen Dimensionen: Sie ist diesen gegenüber frei und selbstständig. Das heißt: Die Dimension des gegenständlichen Begriffes muss zunächst in ihrer Eigenheit im Bild entwickelt werden, unabhängig von den drei anderen Dimensionen. So erklärt sich wie in den anderen Verschachtelungen ein Doppelverhältnis des Phänomens des Ausdrucks. Der begriffliche Gegenstand, der als vierte formale Dimension entsteht, kann aufgrund von Ausdrucksassoziationen als Stern, als Vase,

als Pflanze, als Tier gelesen werden. Aber die eigene und eigentliche Dimension des Ausdrucks beginnt erst unter der Voraussetzung eines begrifflichen Gegenstandes. Und hier setzt auch die neue Bestimmung von Form und Inhalt ein.

Klee hat ausdrücklich von einer inhaltlichen Dimension gesprochen. Diese ist insofern erst im Kontext der Lehre vom Kontakt der Dimension des mehrdimensionalen Bildkunstwerks zu begreifen. Entscheidend ist, dass die vier ersten Dimensionen überhaupt erst die formale Seite des Bildes ausmachen: nicht nur Linie, Hell-Dunkel und Farbe, sondern vor allem auch der gegenständliche Begriff gehören zur Form des Bildes, nicht zum Gehalt. Die inhaltliche Dimension beginnt erst auf der Grundlage der vierdimensionalen Schachtel. Zum Inhalt gehören insofern alle Ausdrucksqualitäten des Bildes: Gestalt, Physiognomie, Haltung. Ruhe und Bewegung sind in der vierdimensionalen Schachtel etwas schlechthin anderes als die elementare Bewegtheit der Linie, des Hell-Dunkel oder der Farbe. Sie sind Haltungen. Die Vieldimensionalität hört damit aber nicht auf. Klees berühmter Begriffsausdruck des „Zwischenreiches“ (Klee 1981b: S. 91 f.) verweist auf eine Dimension, die über die inhaltliche Dimension noch hinausführt. Die Haltung in diesem Reich ist nicht die gewohnte irdische Haltung, die der irdischen Schwere unterworfen ist. Es sind vielmehr Bewegungen des Schwimmens und Schwebens, der Schwingung, durch die ein Irdisches sich dem Irdischen zu entringen sucht. Hier gelangt das Bildkunstwerk zur Dimension, die noch über das Zwischenreich hinausführt. „Auf anderen Sternen kann es [...] zu ganz anderen Formen gekommen sein.“ (Klee 1981b: S. 93) Auf diese Weise gewinnt die Abkehr von der Mimesis und die Wendung zum Gleichnis ihre eigentliche Bedeutung. Wo eine mimetische Beziehung gedacht wird, wird ein reales Innen im Vergleich zu einem realen Außen gesetzt. Eine mimetische Bildbeziehung ist eine Beziehung zwischen einem Abbild und einem Vorbild derart, dass die beiden Bilder in dieser Beziehung simultan gegeben sind. Die Simultaneität ist hier eine Gleichzeitigkeit in einer gemeinsamen Gegenwart von Abbild und Vorbild, welches die Bildbeziehung ermöglicht. Die Simultaneität ist hier offenkundig eine Zeitbestimmung der externen Relation in der mimetischen Beziehung von zwei Bildern. Ganz anders liegen die Dinge dort, wo das Bildkunstwerk überhaupt nicht als Abbild von etwas, sondern als Gleichnis genommen ist. Denn hier ist dasjenige, für das das Bildkunstwerk Gleichnis ist, überhaupt kein Bild, während auf der anderen Seite dem Bildkunstwerk auf diese Weise ein authentischer

und unverwechselbarer Status als Bild zuwächst. Klee spricht in diesem Zusammenhang von dem Bildkunstwerk als einem Urbild. Dieses ist Urbild und als ein solches ursprüngliches Gleichnis der ursprünglichen Schöpfung der Natur. Die Bewegtheit eines Bildes in der gestalteten Simultaneität des immanenten Bewegungsgefüges der Bilddimensionen ist Gleichnis des unaufhörlichen Werdens der Natur. Angesichts einer solchen Gleichnisbeziehung kann von einer externen Simultaneität von Urbild und Schöpfung keine Rede sein. Das Urbild als Gleichnis des Werdens der Natur: Dies schließt ein, dass das Urbild sich im Gleichnis keineswegs auf eine unmittelbare gleichzeitige Gegenwart der Schöpfung bezieht, sondern auf diese in ihrer unbewussten Vorzeitigkeit und über die bewusste Gegenwart hinaus in einer erahnten anderen Zeitwelt. In der Erweiterung der Dimensionen des Bildkunstwerks über die Dimensionen des Irdischen und des Zwischenreiches hinaus wird dieses Kunstwerk zum Gleichnis dessen, was in der Schöpfung der Natur Geheimnis bleibt.

Zwischen Klees philosophisch-kunsttheoretischer Lehre der Bildgestaltung und A. N. Whiteheads philosophisch-naturwissenschaftlicher Kosmologie besteht eine so starke Affinität, als hätten die genannten Autoren ihre entsprechenden Arbeiten wechselseitig gekannt. Aber es ist mit den hier beobachteten Affinitäten wie oft in der Geistes- und Kulturgeschichte bestellt. Sie sind ein Werk des Zufalls und gerade deswegen umso bemerkenswerter. Die folgenden Überlegungen gehen diesen Affinitäten nach, in der Absicht, die theoretischen Konzepte um einer wechselseitigen Erhellung willen zu kontrastieren. Klees kunsttheoretische Betrachtungen enthalten ein klares Selbstbewusstsein ihres philosophischen Charakters. Die berühmten Bauhausvorlesungen lassen sich als Vorlesungen über Naturphilosophie verstehen, ohne ihrem Sinn damit unverhältnismäßige Gewalt anzutun. Umgekehrt hat der Mathematiker und Naturwissenschaftler A. N. Whitehead nie einen Hehl daraus gemacht, dass seine an der mathematischen Physik orientierte philosophische Kosmologie neben der wissenschaftlichen eine ästhetische und eine religiöse Dimension aufweist. Der Grund- und Schlüsselbegriff der Kosmologie findet seine direkte Entsprechung in Klees kunsttheoretischen Texten. Es ist der Begriff des Organismus, auf den bezogen Whitehead seine Kosmologie direkt als Philosophie des Organismus bezeichnet hat. Wie in Klees Gestaltungslehre, so ist auch in Whiteheads Kosmologie dieser Begriff der maßgebliche theoretische Orientierungspunkt. Im einen Falle stellt das Bildkunstwerk einen Organismus dar, im anderen Falle sind es die

ursprünglichen realen Entitäten in der Welt, denen eine natürliche organismische Gestalt und Struktur zugewiesen ist. In beiden Fällen ist der Begriff des Organismus ein formaler, d. h., er lässt höchst unterschiedliche reale Ausgestaltungen zu: unterschiedliche Gestalttypen mit unterschiedlichen Graden der Komplexität und unterschiedlicher Struktur. In Klees Gestaltungslehre des Bildkunstwerks sind es die mannigfachen Möglichkeiten des Kontaktes zwischen den verschiedenen Bilddimensionen, die die unterschiedlichen organismischen Gestalten hervorbringen. In Whiteheads Kosmologie bringen die verschiedenen kategorialen Typen und die verschiedenen Prinzipien und Grundsätze der aktualen Wirksamkeit in der Welt die entsprechend unterschiedlichen organismischen Realitäten hervor. In der bildenden Kunst ist jedes einzelne Bildkunstwerk ein Organismus, in der Kosmologie jede aktuale in der Welt vorkommende natürliche Entität. Die Typologie der Organismen reicht in der philosophischen Kosmologie von den einfachsten elementaren Prozessen über mehr oder weniger komplexe organismische Verbindungen solcher Prozesse bis hin zu jenen hochkomplexen realen Entitäten, die wir tierische Leiber nennen, also komplexe Körper, die mit Seele oder mit Bewusstsein begabt sind.

Die Affinität zwischen Klees Kunstphilosophie und Whiteheads philosophischer Kosmologie bezieht sich im Ausgang von diesem Begriff des Organismus auf ein elementares Datum oder Faktum. Hier wie dort ist die maßgebliche Blickrichtung die des Werdens und der Entwicklung, die der durchgängigen Bewegtheit alles Seienden. Insofern geht es hier wie dort um eine genauere gedankliche und praktische Durchdringung des ursprünglichen Bewegungsgefüges der Welten in ihrer unübersehbaren Vielfalt. Kunst und Philosophie haben primär zu tun mit der Kreativität, die in allem Geschehen waltet, und mit den Kreaturen, die die Resultate bzw. die Produkte eines solchen ursprünglichen Bewegungsgeschehens darstellen. Die Organismen in der Kunst und in der natürlichen Welt sind insofern alle ein Zeichen einer solchen Verbindung von Kreativität und Kreatur. Entstehen und Vergehen, Leben und Tod gehören in den Zusammenhang dieses kreativen Wirkens ebenso wie Simultaneitäten und eigentümliche Auslösungen von Veränderungen und Sterblichkeit zu Gunsten einer Transzendenz, in der Ewigkeit durchbricht als eine ausgezeichnete Seinsweise der Zeitlichkeit. Ein Bildkunstwerk ist ebenso eine Kreatur, ein Ausdruck der schaffenden Kreativität wie eine bestimmte aktuale Entität bzw. wie ein bestimmter aktueller Zusammenhang solcher Entitäten. Die

Gestaltungsprinzipien der Kreativität in der Bildung kunstvoller und natürlicher Organismen sind den Affinitäten zwischen Philosophie der Kunst und Philosophie der Natur entsprechend analog. Unter diesen sind besonders herauszustreichen: das Prinzip der Kohärenz, dem zufolge es keine bedeutungslosen Komponenten in der Komposition eines Organismus geben darf, und ein dementsprechendes Prinzip der Spontaneität, dem zufolge es in einer organismischen Komposition keine überflüssigen Elemente geben kann. Dementsprechend kann innerhalb kunstvoller und natürlicher Bewegungsgefüge keine Wiederholung im strengen Sinne vorkommen, und was die Funktionen organismischer Gliederung innerhalb eines organismischen Ganzen betrifft, sind diese an die Bedingungen eindeutiger Bestimmtheit gebunden. Jedes kompositorische Element, jede bildnerische Dimension ist mit einer ganz bestimmten Funktion verhaftet. Alle diese Prinzipien zusammen geben der unvermeidlichen Vieldeutigkeit und Polyfunktionalität des jeweiligen Organismus eine Grenze, dank deren sie den Eindruck einer eindeutigen Bestimmtheit auslöst. Am wichtigsten aber ist die hier thematische Affinität der Philosophie der Kunst und der Natur, die hier miteinander in Beziehung gesetzt werden unter dem Gesichtspunkt einer allgemeinen Theorie des Bildes. Eine der Besonderheiten der Whiteheadschen Kosmologie besteht darin, dass sie eine sehr differenzierte Theorie des Bildes enthält. Bilder sind dem universalen kosmologischen Rahmen entsprechend Gegebenheiten, die in der Natur, in dem näheren und fernerem Kosmos vorkommen. Sie sind uns vertraut insbesondere als Vorkommnisse in der irdischen, von uns bewohnten Sphäre.

Whiteheads Theorie der natürlichen Bilder ist innerhalb einer komplexen Theorie der Wahrnehmung und der Wahrnehmungsbilder entwickelt. Dies bedeutet nun aber nicht, dass Bilder ausgezeichnete Vorkommnisse der menschlichen Wahrnehmung und Erkenntnis bilden. Es ist vielmehr umgekehrt; die natürlichen Bilder, die sich auf der Oberfläche der Augenlinse und auf der Netzhaut abbilden, sind Naturgegebenheiten, welche die Bedingungen menschlichen Sehens und Wahrnehmens bilden. Diese natürlichen Bildvorkommnisse sind aber hochkomplexe natürliche Bilder, die in ihrem Vorkommen an externe komplexe organismische Bedingungen, nämlich die des menschlichen Leibes gebunden sind. Bilder sind in der Natur aber auch unter sehr viel elementareren Bedingungen gegeben. Die früher erwähnten Beispiele natürlicher Bilder belegen dies: Luftspiegelungen und Bilder auf einer relativ ruhigen Wasseroberfläche oder einer glänzenden metal-

lischen Fläche ermöglichen Bilder unter wesentlich einfacheren organismischen Voraussetzungen. Insofern muss man die Verbindung zwischen der Theorie der Bilder und der Wahrnehmungen umgekehrt lesen. Whitehead hat in seiner Bildtheorie nicht einen problematischen Anthropomorphismus propagiert. Vielmehr sind es gerade die Phänomene natürlicher Bildbildungen, die eine Erweiterung des Anwendungsbereichs der Wahrnehmungstheorie über den Bereich spezifisch menschlicher Wahrnehmungen hinaus notwendig machen.

Literatur

- Adorno, Theodor W. (1979): *Ästhetische Theorie*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 7, hrsg. von Gretel Adorno u. Rolf Tiedemann, Frankfurt a.M.
- Dessauer-Reiners, Christiane (1996): *Das Rhythmische bei Paul Klee. Eine Studie zum genetischen Bildverfahren*, Worms.
- Hampe, Michael (1998): *Alfred North Whitehead*, München.
- Holzhey, Helmut u. a. (Hrsg.) (1990): *Natur, Subjektivität, Gott. Zur Prozeßphilosophie Alfred N. Whiteheads*, Frankfurt a.M.
- Klee, Paul (1981a), Schöpferische Konfession, in: ders., *Das bildnerische Denken. Form- und Gestaltungslehre*, Band 1, hrsg. von Jürg Spiller, Basel, S. 76-80.
- Klee, Paul (1981b): Übersicht und Orientierung auf dem Gebiet der bildnerischen Mittel und ihre räumliche Ordnung, in: ders., *Das bildnerische Denken, Form- und Gestaltungslehre*, Band 1, hrsg. von Jürg Spiller, Basel, S. 81-96.
- Pöggeler, Otto (2002): *Bild und Technik. Heidegger, Klee und die Moderne Kunst*, München.
- Rapp, Friedrich/Wiehl, Reiner (Hrsg.) (1986): *Whiteheads Metaphysik der Kreativität*, Freiburg/München.
- Rohmer, Stascha (2000): *Whiteheads Synthese von Kreativität und Rationalität. Reflexion und Transformation in Alfred North Whiteheads Philosophie der Natur*, Freiburg/München.
- Saint-Sernin, Bertrand (2000): *Whitehead. Un univers en essai*, Paris.
- Sann, Arno (1998): *Intuition und Expression. Über einige Beziehungen der Philosophie Henri Bergsons zur Kunsttheorie Paul Klees*, Gießen.
- Wiehl, Reiner (1998): Prozesse und Kontraste. Überlegungen zur Ästhetik, in: ders., *Zeitwelten. Philosophisches Denken an den Rändern von Natur und Geschichte*, Frankfurt a.M., S. 69-95.
- Wiehl, Reiner (2000): Einleitung in die Philosophie A. N. Whiteheads, in: Alfred North Whitehead, *Abenteuer der Ideen*, Frankfurt a.M.

Muriel Maia-Flickinger

„Irdisch gewesen zu sein ...“¹

„Wer hat uns also umgedreht, dass wir,
was wir auch tun, in jener Haltung sind
von einem, welcher fortgeht? Wie er auf
dem letzten Hügel, der ihm ganz sein Tal
noch einmal zeigt, sich wendet, anhält, weilt -,
so leben wir und nehmen immer Abschied.“

(Rainer Maria Rilke, „Die Achte Elegie“)²

Entfliehen viel mehr als Suchen ist des Menschen Los. Da, wo sie sich immer schon gefunden, sich aber noch nicht verstanden hat, in diesem Zustand des Schwebens sträubt die Seele sich vor der Berührung mit der Welt. Im Innersten offen für das Äußere, mit ihm sich mischend und eins damit, was jenseits ihrer selbst ist, erscheint vor ihrem unbewehrten Auge die Welt so bedrohlich wie das Tier im Hinterhalt. Verletzlich sind wir, wenn das Gefühl zwischen der indifferenten Ruhe und dem Aufbruch zur Intensität des Lebens schwankt, wenn das Leben seine Existenz ankündigt, indem es die Wände des Seins niederreißt. Sich zurückziehen und sich vorwagen ist dem Menschen eigen. Und darin die Angst. Die aus seinem eigenen Grunde aufsteigende Angst, die Angst, in seinem Dasein berührbar, im Wissen von sich antastbar, im Schmerz verwundbar zu sein. Zerbrechlich sind wir und, im Wissen darum, immer unruhig, wankend zwischen Rückzug und Vorstoß. Gefährdet. Sich als existierend anzunehmen bedeutet, sich gerade dort wiederzufinden, wo die Götter ihre Mysterien verborgen haben. Im Land der Opfer, im Land der Körper und des Schweißes, im Land der Liebe und des Hasses, im Land des Lebens

¹ Für die Hilfe bei der deutschen Fassung dieses Textes danke ich Prof. Dr. Prof. Dr. Christoph Türcke und besonders HD Dr. Heinz Eidam, der die endgültige Form desselben fand.

² *Duineser Elegien*, in: *Ausgewählte Werke*, Bd. 1: Gedichte, Frankfurt a.M. 1948, S. 272.

und des Todes. Da, wovon kein Zurückweichen mehr möglich ist, da allein und nicht jenseits davon wird uns das Gesicht zum Angesicht.

Ankommen ist die Zähmung des Schrecklichen im Gewohnten. Weil es schon gegenwärtig geworden ist, ist es nicht mehr bedrohlich, in seinem Sein nichtig geworden. Denn nicht das, was zur Gegenwart werden kann, fürchtet die Furcht im Menschen. Es ist die Furcht vor dem, was nie ankommt, nie schon da ist, sondern sich in seiner Angst, im Gespinst seines Schreckens verbirgt. Es ist nicht Angst vor irgendetwas, nicht vor dem, was draußen wäre, sondern die Angst, die im Inneren, in der Tiefe keimt, Angst, in seinem Menschsein ohne Zuflucht, in seiner Existenz ausgesetzt, schutzlos und nackt zu sein. Beklemmung ist der Name dieser Angst und die Benennung des Nichts. Sie ist nicht Furcht vor einer Wunde oder einem außen wuchernden Geschwür. Lebend lauscht der Mensch dem Tod in seinem Leben, lauscht in jeder Nahrung, die er zerkaut, in jedem Inhalt, den er sich gibt, dem Wurm, der ihn von innen her – jenseits des Fleisches, an der metaphysischen Grenze seines Seins – zerfrisst. Von nun an kann er den Blick nicht mehr wenden, kann vor der Bedrohung die Augen nicht mehr schließen und spürt, wie der Ekel ihm auf der Zunge gerinnt. Außer sich in seiner Angst, reißt sie ihn aus seiner Gleichgültigkeit und stößt alles Gewohnte von sich ab. In der Namenlosigkeit der Angst werden die Dinge schwer, legen sich unverhüllt ihm auf die Hände. Der Körper wird widerspenstig, die Haut erschauert und sträubt sich gegen das Ungeheure.

In die Zügel der Zeit beißt die alte Angst. Es ist die älteste von allen, diejenige, die sich bereits auf dem Antlitz der Medusa spiegelte und im Hohlraum der Existenz das Rätsel wuchern ließ. Kein Verweilen mehr, keine Ruhe mehr eingebettet im Gleichen. Die Stunde des Schreckens reißt unsere Körper aus dem Alltäglichen. Allein, in maßloser Einsamkeit, verliert der Mensch alle Zuflucht. Hier ist der Ort, an dem die Dichter und Denker sich begegnen. In diesem Schmerz ohne Namen, in dem Schweigen, das den Mund verschließt und die Frage ausspeit. Die Frage ist der Durst, der nicht gestillt werden kann. Das einzige, was in uns unter den Augen der Angst überlebt, sind ihre Reflexe und Echos, unzählige, die Farben bekommen, aber keine Gestalt gewinnen. In unserem Todesgespinst, unserem Lebensgespinst bleiben wir gefangen. Maßlos sind wir, die mit Dasein Beschenkten. Kühn und verschwiegen. Unsere Augen sind nur

Schattenaugen, dem Inneren entrissen, emporgehoben in Weiten, in denen nur die Leere wohnt. Jenseits alles Vertrauten bleiben wir allein mit der Frage, die uns auf den Lippen brennt. Trocken, ernst, still stehen wir da, wir, die Zeugen der Zeit und die Hirten des Zufalls, wir, die Entseelten, nur aus Körpern und der Frage gemacht. Sie ist es, die uns gefangen nimmt, die uns weiter gehen heißt, weiter und immer weiter.

Wanderer sind wir, doch nicht eines Ortes, nicht eines Weges willen. Vagabunden. Kein gelobtes Land, nur die Frage haben wir als Führer, ohne Landkarte mit Reisewegen. Wir gehen mit leeren Händen auf dieser Wanderung, und alles in uns ist Hingabe an diese Frage. Sie ist das Leben, und weil sie das Leben ist, immer ohne Antwort. Die Zeit ist stumm, und die Zeit ist der Weg, und die Zeit ist die Frage, und die Zeit ist Nichts. Nur ein Spiel. Und so, hineingeworfen, sind wir zur Existenz gerufen, wie kein Ding und kein Tier es jemals war. Die Frage ist allein die unsere, geboren aus menschlichem Schmerz, als Anteil der Erde in uns, verflucht von der Liebe dessen, was uns aus dem Kreis in den Abgrund stieß, aus dem Zyklus ins Jenseits des Zyklus, aus der Stunde in das Erschauen der Stunden.

Verflucht sind wir durch Füße, die suchen, durch einen Mund, der singt, durch Hände, die pflücken, durch den sich aufrichtenden Körper, durch den Blick, der hinter das Sehen schaut. Verflucht sind wir, weil wir jenseits der Grenze gegangen sind, überzählig für jedes Maß. Und der Fluch verweigert uns den Rückweg zu den Höhlen des Gottes, der uns verschlingen will. Gerufen von der Fleisch fressenden, im Ursprung verkündeten Liebe, weigern wir uns. Keinen Schritt zurück, keine Rückkehr. Der Oberfläche gehören unsere Schritte. Vorwärts, immer vorwärts. Vergeblich ist die Suche nach dem Stein der Weisen, umsonst das Entziffern der Symbole auf Pergament, das Verdauen von Fleisch und Blut des Gottes. Uns Verfluchten, aus der eigenen Herkunft Verbannten, uns ist das Kainsmal Zeichen einer Vorzüglichkeit, die zu erinnern die Engel uns untersagen.

Wir Freien. Das ist der Fluch, der auf unseren Körpern lastet, das Nichts, das uns die Eingeweide zernagt. Ist es der Anteil des Götter, den wir an uns gerissen haben? Ist es der Stoff, aus dem wir Menschen selber sind? Es ist dieses Nichts, aus dem die Frage hervorspringt und aufschreit, aus seinem weißen Antlitz, ohne Augen, ohne Mund, ohne

Nase, ein Nichts, dem die Angst die Stirn bietet. Hier ist der Ort unseres Werdens, unsere neue, ersehnte Heimat. An diesem Ort sind die Felder noch zu bebauen und ist der Lehm der Wohnung noch zu mischen, hier bricht das Samenkorn auf, eingedenk der Schmerzen, „unser winterwähri­ges Laub“.³ Da, wo die Frage sich entfaltet, müssen wir die vorübergehenden Zelte aufschlagen, damit *auch wir* zu Vorübergehenden, zu *wesentlich Vorübergehenden* werden können. Nicht wie die Dinge oder die Tiere, die bleiben, sich wiederholen. Wir vergehen. Nur wir haben ein Ende. Indem wir der Zeit Grenzen einschreiben, retten wir uns aus dem Sein durch die Frage. Und endlich, verweisend aufs Leere, vermögen wir der Welt auch die Erde zu versprechen ...

„Aber weil Hiersein viel ist, und weil uns scheinbar alles das Hiesige braucht, dieses Schwindende, das seltsam uns angeht. Uns, die Schwindensten. *Ein* Mal jedes, nur *ein* Mal und nicht mehr. Und wir auch *ein* Mal. Nie wieder. Aber dieses *ein* Mal gewesen zu sein, wenn auch nur *ein* Mal: *irdisch* gewesen zu sein, scheint nicht widerrufbar.“⁴

³ Rilke, „Die Zehnte Elegie“, a.a.O., S. 276.

⁴ Rilke, „Die Neunte Elegie“, a.a.O., S. 273.

Christoph Türcke

Kleiderordnung

Das Informel war ein Phänomen der fünfziger Jahre, aber erst im Zuge der weltweiten Protestbewegung der Sechziger griff es auf die bürgerliche Kleiderordnung über. Junge Männer litten es nicht länger, mit einem Haarschnitt herumzulaufen, der noch an die Hitlerjugend erinnerte, und in Anzügen mit Nyltthemden und Krawatten, deren Einheitsschnitt sich nicht sonderlich von Militär-, Polizei-, Post- oder Forstuniformen abhob. Junge Mädchen begannen, Hosen zu tragen, Jeans womöglich, und es sprach sich herum, dass man in solchem Aufzug Konzert- und Theateraufführungen mit ebenso viel Verstand und Aufmerksamkeit beiwohnen konnte wie das Logenpublikum in seiner aufgetakelten Garderobe. Endlich schien der Liberalismus, den das politische System der demokratischen, sozialen Marktwirtschaft längst schon für sich reklamierte, auch in die Kleidersphäre vorzudringen. Der Krawattenzwang in Schulen, Hochschulen und Behörden verschwand, zeitweilig wurde gar Rekruten schulterlanges Haar gestattet, weil der Verteidigungsminister fand, es sei wichtiger, was sie im als auf dem Kopf hätten, und schließlich wackelte auch noch die letzte Bastion der alten Welt. Mit den Grünen zogen Pullover ins Parlament ein. Ein Turnschuhe tragender Minister wurde möglich.

Jeder konnte sich nach Belieben kleiden und aufmachen. So schien es. Aber während das Kleider-Informel seine Buntheit ins öffentliche Leben trieb, war es längst schon durch neue Strukturen unterlaufen. Sie waren bloß weniger offensichtlich. Eine Zeit neuer „feiner Unterschiede“ (Bourdieu) hatte begonnen. Neben den ganz normal verwaschenen Jeans gab es nun die eigens verwaschen hergestellten Nobeljeans, neben den Kunststoffimitaten von Leder jenes sündhaft teure Leder, das wie Plastik aussah, und man genoss die kleinen Verwechslungen und Irritationen, die das in der Schickeria mit sich brachte. Ein neuer, geschärfter Blick war erforderlich, um Leute einzuordnen, zumal es nun weniger darauf ankam, ob sie Rock oder Hose, Jackett, Shirt oder Pullover trugen, als auf den Hersteller. War es nur ein gewöhnliches Stück Stoff oder Leder, oder eines, auf dem

das Label von Prado, Lacoste oder Nike zu entdecken war, und war dieses Label echt oder selbst bloß Imitat?

Solche Fragen sind für Mittelstandskinder der neunziger Jahre nachgerade zu Existenzsorgen geworden. Cliques bildeten sich, in denen man sich nicht blicken lassen konnte, wenn man nicht ein bestimmtes Label am T-Shirt hatte, rote Schnürsenkel statt schwarze, zwei Millimeter Haarlänge statt einen. Zum entscheidenden Blickfang war das Logo geworden. Zunächst war es bloß das Markenzeichen, der signifikante Namenszug einer Firma, womit sie ihre Produkte unverwechselbar zu machen suchte. Branding nennen die Werbefachleute das, wenn es gelingt, das Logo so ins Sensorium des Publikums „einzubrennen“, dass es die Produkte dieser Firma allen andern vorzieht. „Einbrennen“ ist natürlich metaphorisch gemeint, aber mit einer gewissen Tendenz zur Buchstäblichkeit. Das Logo soll von der Ware auf den Käufer selbst überspringen, *sein* Logo werden, ihn als jemand kennzeichnen, der einen bestimmten Lifestyle pflegt. Und das hat funktioniert. Heute braucht nicht nur jede Firma, sondern auch jede Behörde, jeder Verein, jede Initiative, jede Website ein Logo. Wer keines hat, ist ein unbeschriebenes Blatt, gehört nirgendwo hin, hat keine Identität. Daher das Versessensein auf Corporate Identity. Sie wird durchs Logo gestiftet.

Noch in einem anderen Sinne ist das „Einbrennen“ fast buchstäblich geworden. Die neue Kleiderordnung geht nicht nur auf, sondern auch in und unter die Haut. Tattoo und Piercing gehören ihr wesentlich an. Wenn Mode die „geheimen Flaggensignale der kommenden Dinge“ (Benjamin) enthält, dann dürfte die Praktik, sich Ringe durch Nase, Lippe, Brustwarzen und Schamteile zu ziehen oder an andern erlesenen Körperstellen Muster oder Bildchen in die Haut einzulassen, ein Vorbote des spezifischen Identitätsschwunds sein, den die audiovisuellen Medienwelt vorantreibt. Um im Schwall ihrer flüchtigen Impulse und Reize nicht jeglichen Halt zu verlieren und unterzugehen, sucht man sich seiner selbst physisch zu vergewissern, sich als lebendiges Wesen zu spüren zu bekommen. Man lässt sich stechen oder etwas eingravieren. Das tut weh, aber solange man Schmerz spürt, weiß man, dass man ist. Sentio, ergo sum.

Auffällig, wie modeträchtig gerade traditionelle Zeichen der Trauer und Unterwerfung geworden sind. Lange Zeit waren die vorzüglichen Empfänger von Tattoos Vieh und Sklaven, denen man sein Eigentumszeichen einbrannte. Sich kahl scheren hieß sich symbolisch verstümmeln und so seine Anteilnahme am Tod eines nahen Ange-

hörigen sinnfällig machen. Die Oversize-Mode kommt aus amerikanischen Gefängnissen, wo den Insassen alle Kleider am Leib schlabbern, weil ihnen sämtliche Gürtel entzogen sind. Wenn so etwas in eine völlig andere Umgebung versetzt und dort chic wird, verliert es gewöhnlich seinen herkömmlichen Ernst. Aber die neue Kleiderordnung kann auch neuen Ernst produzieren, etwa wenn sie in den „Kampf der Kulturen“ (Huntington) gerät. Schon in den achtziger Jahren konnte man aus dem Iran Fernsehbilder von Massenkundgebungen sehen, auf denen verschleierte Frauen für ihre Verschleierung demonstrierten. Natürlich waren das von der Staatsführung angeordnete Veranstaltungen, aber nicht nur. Wer beobachtete, mit welcher Verve tausende von Frauen ihre Arme reckten und Parolen schrieten, musste den Eindruck gewinnen, dass sie von ihren Forderungen selbst tief erfüllt waren. Und wenn das stimmte, stand man vor einem neuen Phänomen, das in die Koordinaten von Patriarchat und Feminismus, ja überhaupt von Herrschaft und Emanzipation nicht passte. Die Demonstration, das alt bewährte Mittel des Widerstands gegen Willkür und Unterdrückung, diente hier dazu, den Schleier, das offensichtliche Zeichen der Unterdrückung der Frau, feierlich zu sanktionieren. Und zwar taten das die Frauen selbst – mit dem ganzen emanzipativen Elan von Erniedrigten und Beleidigten. Und ihrer Aktion fehlte ja auch der Aspekt radikalen Widerstands nicht, erklärte sie sich doch gegen die ganze westliche Zivilisation, die durch das Schah-Regime in den Iran eingedrungen war.

Damals konnte man sich als ferner, Kopf schüttelnder Zuschauer noch in der Illusion wiegen, der Westen werde wenigstens von dieser Art sozialer Bewegung verschont bleiben. Und nun kommen ihre ersten Ausläufer in Mitteleuropa an. Die Kleiderordnung ist zu einem Politikum geworden, beschäftigt die Gerichte, rührt an die Grundlagen der Verfassung. Deutschland hat seinen Kopftuch-Streit. Ginge es dabei nur um das Kopftuch selbst, gäbe es kein Vertun. Wie immer der Koran sein Tragen begründet – faktisch dient es der Verhüllung der Frau, verbietet ihr einen freien Kopf, ist das Zeichen ihrer Verwahrung durch Männer. Eine demokratische Verfassung hat solchen Kleiderzwang im Interesse der Gleichstellung der Geschlechter aus der Öffentlichkeit zu verbannen. Das Pikante des Falls ist aber, dass eine junge muslimische Lehrerin, die sich zu den Grundsätzen demokratischer Verfassung bekennt, sogar stolz darauf ist, Deutsche zu sein, darauf besteht, das Kopftuch im Unterricht zu tragen. Sie interpretiert das patriarchale Zeichen als Zeichen ihrer persönlichen weiblichen

Selbstentfaltung. Und auf diese Art von Umwertung ist das demokratische Rechtssystem nicht eingestellt. Was ist, wenn die Betroffenen selbst wollen, was ein wohlmeinendes Rechtsempfinden als entwürdigend, verletzend, unmenschlich von ihnen fernzuhalten sucht? Das machte ja den Richtern im so genannten Kannibalenprozess solches Kopfzerbrechen. Sie konnten die ungeheuerliche Tat, einen andern Menschen zu zerlegen und aufzufressen, nicht als Mord verurteilen, weil sie in beiderseitigem Einverständnis, ja geradezu auf Verlangen geschehen war.

Natürlich geht es beim Kopftuch nicht um ein Verbrechen, nur um eine Marotte, und Marotten haben wir alle. Der Fall ist denkbar undramatisch, aber er rührt an einen neuralgischen Punkt. Wenn heute lautstark von verkrusteten Strukturen die Rede ist, die zu Gunsten von mehr Eigenverantwortlichkeit aufzubrechen seien, dann sagen das nicht, wie 1968, Studentenfürer, denen die Abschaffung des Kapitalismus vorschwebt. Es sind Politiker und Wirtschaftsbosse, die so sprechen, und sie meinen mit den verkrusteten Strukturen den Sozialstaat und mit Eigenverantwortlichkeit, dass das Volk für seine Versorgung mehr zahlen soll. „Reformer“ sind diejenigen, die diese neue „Liberalisierung“ vorantreiben, „Konservative“ diejenigen, die sich dagegen sträuben. In diesen Kontext gehört der Kopftuchstreit. Er steht für eine neue Art, Werte umzuwerten. Die Protagonisten des Neoliberalismus tun das von oben. Aber noch irritierender ist, wenn es von unten geschieht. Umwertung der Werte war früher, als die Arbeiterbewegung das Schimpfwort „Prolet“ zum Ehrentitel ummünzte oder die schwarze Bürgerrechtsbewegung die Parole „black is beautiful“ ausgab, ein sicherer Fall von Subversion. Darauf aber kann man sich nicht mehr verlassen, wenn junge Frauen vor Gericht gehen für das Recht auf eine Selbstentfaltung, die von Selbsterniedrigung nicht trennscharf unterschieden ist. Jeden einzelnen Fall von Umwertung muss man sich nun unter der Lupe anschauen. Was heute noch ein bisschen subversiv ist, kann morgen schon konformistisch sein, und bisweilen ist nicht einmal mehr entscheidbar, ob es das eine und oder das andere ist.

Der Kopftuchstreit macht eher ratlos. Zum Glück ist er eine Lappalie. Es ist egal, ob man sagt: Der Staat soll sich nicht so anstellen; wenn er so ein armseliges Kopftuch im Unterricht nicht zu dulden vermag, kann er einpacken. Oder ob man sagt: Die Lehrerin soll sich nicht so anstellen; kein Haar wird ihrem Islam gekrümmt, wenn sie ihr Kopftuch in der Schule abnimmt. Beide Positionen haben Recht, und

beide schließen einander aus. Das ergibt den Tatbestand einer typischen Antinomie. Aus Antinomien kommt man, wie Kant gezeigt hat, durch Beharren auf seinen Argumenten nicht heraus. Aber die Antinomie des Kopftuchs lässt sich wenigstens schlichten. Man tritt einen Schritt zurück, lächelt milde über die Rechthaberei beider Seiten und entscheidet dann: Im Zweifel für den Schwächeren. Gegenwärtig dürfte das die Lehrerin sein, aber es muss nicht viel geschehen, dass es der Staat wird.

Antinomien des politischen Liberalismus sind für Hans-Georg Flickinger, den ausgewiesenen Philosophen und Juristen, stets eine besondere Herausforderung gewesen. Nun, da sie sich neoliberal verschärfen und verkomplizieren, ist sein Beitrag zu ihrer Aufklärung, Lockerung und Schlichtung um so dringlicher.

IV. Recht und Gesellschaft

João Carlos Brum Torres

Kant, Kelsen, Carl Schmitt und die Theorie der Verfassungsgründung

I.

Das wichtigste philosophische Problem, das durch die allgemeine Staatstheorie und durch das Staatsrecht aufgeworfen wird, ist wohl die Frage der Verfassungsgründung. Dabei beziehen wir uns nicht auf die faktischen Aspekte der Art und Weise, wie die öffentlich-staatlichen Institutionen in der Geschichte der einzelnen Völker etabliert worden sind, sondern auf die Frage der Legitimität bzw., in rechtlicher Begrifflichkeit, die Frage der *Gültigkeit* (I) der Etablierungsprozesse solcher Institutionen und (II) der Ausübung der Staatsmacht nach ihrer Etablierung. Dies war ein zentrales Thema der Debatte zwischen den großen normativistischen und dezisionistischen Juristen im Deutschland der 20er Jahre. Ihr wesentlicher Inhalt lässt sich rekonstruieren, wenn auch nur in schematischer Weise, wenn man die diesbezüglichen Theorien von Hans Kelsen und Carl Schmitt betrachtet.

II.

Kelsens Position lässt sich in der These zusammenfassen, dass *die Grundlage einer Norm nur in einer anderen Norm liegen kann*. Dies kommt sehr eindeutig in folgender Stelle der *Reinen Rechtslehre* zum Ausdruck: „Daraus, daß etwas *ist*, kann nicht folgen, daß etwas sein *soll*; sowie daraus, daß etwas sein *soll*, nicht folgen kann, daß etwas *ist*. Der Geltungsgrund einer Norm kann nur die Geltung einer anderen Norm sein.“ (Kelsen 1960: S. 196). Es ist offensichtlich, dass diese Position den normativen Raum eingrenzt. Wenn man sie akzeptiert, muss man folgerichtig zugeben, dass das Normensystem in Bezug auf seine Genese kein Außen hat. Es ist also völlig aussichtslos, es in soziologischen, politischen oder institutionellen Realitäten verankern zu wollen, die es auf die eine oder andere Weise, unter diesen oder jenen Umständen faktisch umfassen.

Wenn diese These in polemischer Absicht vertreten wird, kann sie sogar behaupten, dass, in Bezug auf die Gültigkeit, *nicht einmal das göttliche Gebot*, auch wenn es unmittelbar von Gott selbst ausgesprochen wird, als in der Autorität des Vorschreibenden grundgelegt gelten kann. Dies wird von Kelsen durch folgendes Argument gestützt:

„Zwar scheint es, daß man die Geltung einer Norm mit der Tatsache begründen könne, daß sie von irgendeiner Autorität, einem menschlichen oder übermenschlichen Wesen, gesetzt ist; so wenn man die Geltung der Zehn Gebote mit der Tatsache begründet, daß Gott Jehova sie auf dem Berge Sinai gegeben habe; oder wenn man sagt, daß man seine Feinde lieben soll, weil Jesus, der Sohn Gottes, dies in seiner Bergpredigt befohlen habe. In beiden Fällen ist der zwar nicht ausgesprochene, aber vorausgesetzte Geltungsgrund nicht die Tatsache, daß Gott oder der Sohn Gottes zu einer bestimmten Zeit an einem bestimmten Ort eine bestimmte Norm gesetzt hat, sondern eine Norm: die Norm, daß man den Geboten Gottes, und die Norm, daß man den Geboten seines Sohnes gehorchen soll.“ (Kelsen 1960: S. 196).

Das ist natürlich eine scharfe und radikale Formulierung der normativistischen These, deren Zentrum – um es zu wiederholen – in der Behauptung liegt, dass man anerkennen muss, dass der Gedanke des *Sollens* „unserem Bewußtsein unmittelbar gegeben ist“ (Kelsen 1960: S. 6), da es keine mögliche Genese des normativen Universums gibt. Das ist übrigens der Grund, der Kelsen – nachdem er einsieht, dass der Regressionsprozess, durch den man den Geltungsgrund einer Norm in einer anderen Norm sucht, nicht unendlich fortgesetzt werden kann – zu der Aussage veranlasst, dass die letzte und höchste Norm, die *Grundnorm*, nicht als *gesetzt* gelten kann, sondern notwendigerweise *vorausgesetzt* ist.¹

¹ Das wird in folgendem Zitat erklärt: „Wie erwähnt, ist die Norm, die den Geltungsgrund einer anderen Norm darstellt, dieser gegenüber eine höhere Norm. Aber die Suche nach dem Geltungsgrund einer Norm kann nicht, wie die Suche nach der Ursache einer Wirkung, ins Endlose gehen. Sie muß bei einer Norm enden, die als letzte, höchste vorausgesetzt wird. Als höchste Norm muß sie *vorausgesetzt* sein, da sie nicht von einer Autorität *gesetzt* sein kann, deren Kompetenz auf einer noch höheren Norm beruhen müßte.“ (Kelsen 1960: S. 217)

III.

Die dezisionistischen Positionen vertreten ihrerseits eine diametral entgegengesetzte Perspektive. Nach ihnen ist es unmöglich anzunehmen, dass das normative Universum in sich selbst absolut eingegrenzt wäre. So sagt etwa Carl Schmitt:

„Den letzten Rechtsgrund aller rechtlichen Geltungen und Werte kann man juristisch in einem Willensvorgang, in einer Entscheidung finden, die als Entscheidung überhaupt erst ‚Recht‘ schafft und deren ‚Rechtskraft‘ nicht aus der Rechtskraft von Entscheidungs-Regeln abgeleitet werden kann. Denn auch eine der Regel nicht entsprechende Entscheidung schafft Recht.“ (Schmitt 1993: S. 21)

Und gleich danach fügt er hinzu:

„Die souveräne Entscheidung wird also juristisch weder aus einer Norm, noch aus einer konkreten Ordnung erklärt, noch in den Rahmen einer konkreten Ordnung eingefügt, weil im Gegenteil erst die Entscheidung für den Dezisionisten sowohl die Norm wie die Ordnung begründet. Die souveräne Entscheidung ist der absolute Anfang, und der Anfang (auch im Sinne von ἀρχή) ist nichts als souveräne Entscheidung. Sie entspringt aus einem normativen Nichts und einer konkreten Unordnung.“ (Schmitt 1993: S. 24 f.)

Und Schmitt erklärt präzisierend, dass die Gründungsentscheidung nicht einfach als ein Gebot verstanden werden darf, sondern als ein *souveränes* Gebot zu gelten hat, wobei es gerade die *unwiderlegbare* Kraft des *souveränen* Gebots ist, die diesem den Charakter der Gründung einer jeden möglichen Rechtsordnung verleiht. Das wird in folgendem Zitat deutlich: „Für den Juristen des dezisionistischen Typus ist nicht der Befehl als Befehl, sondern die Autorität oder Souveränität einer letzten *Entscheidung*, die mit dem Befehl gegeben wird, die Quelle allen ‚Rechts‘, d. h. aller folgenden Normen und Ordnungen.“ (Schmitt 1993: S. 21)

IV.

Die Deutlichkeit und begriffliche Kraft dieser entgegengesetzten Positionen sind unbestreitbar, aber es ist offensichtlich, dass es in jeder von ihnen eine Art Grenzpunkt gibt, der den Geist unzufrieden lässt und ihn dazu führt, zwischen den Enden dieser anspruchsvollen Alternative hin und her zu pendeln. Denn es scheint nicht vernünftig zu

sein, sich das Universum der Normen so vorzustellen, als ob es gegen die Zwänge der Welt gepanzert wäre, als ob die Legitimität der konkreten Normensysteme mit den wirklichen Prozessen der Entstehung von Staaten und Rechtssystemen nichts zu tun hätte.

Der Grundgedanke, der den normativistischen Standpunkt trägt, ist die Ablehnung eines Übergangs von den Tatsachen zum Recht, und dieser Gedanke ist anerkanntermaßen sehr schlagkräftig. Freilich kann man immer fragen: Warum müssen wir die präskriptive Kraft der Normen akzeptieren? Und selbst wenn wir die Lehre von Rousseau annehmen, dass die Macht keinerlei Recht erzeugt und dass diese Annahme zur Folge hat, dass, sobald man straflos ungehorsam sein kann, man es rechtmäßig sein darf (Rousseau 1964: S. 354 f.), wird man immer argumentieren können, dass es nur zulässig ist, sich den von Dritten vorgeschriebenen Pflichten zu unterwerfen und sie zu erfüllen – auch wenn es keine Strafandrohung gibt – unter der Bedingung, dass solche Normen diesen oder jenen Interessen oder diesen oder jenen Zwecken dienen, und nicht einfach weil wir ohne Grund unser Handeln nach unbedingten Vorschriften strukturieren müssen.

Außerdem ist, wie Carl Schmitt hervorhebt, „der Gedanke des Rechts unfähig, sich selbst zu verwirklichen“, wobei es offensichtlich ist, dass das Bestehen einer positiven Rechtsordnung von einer realen Autorität abhängt, welche sie etabliert oder aufrechterhält. Das wird von Schmitt sehr überzeugend in folgendem Zitat zum Ausdruck gebracht:

„In Wahrheit gilt eine Verfassung, weil sie von einer verfassunggebenden Gewalt (d. h. Macht oder Autorität) ausgeht und durch deren Willen gesetzt ist. Das Wort ‚Wille‘ bezeichnet im Gegensatz zu bloßen Normen eine seinsmäßige Größe als den Ursprung eines Sollens. Der Wille ist existenziell vorhanden, seine Macht oder Autorität liegt in seinem Sein. Eine Norm kann gelten, weil sie richtig ist; dann führt die systematische Konsequenz zum Naturrecht und nicht zur positiven Verfassung; oder eine Norm gilt, weil sie positiv angeordnet ist, d. h. kraft eines existierenden Willens. Eine Norm setzt niemals sich selbst (das ist eine phantastische Redensart).“ (Schmitt 1928: S. 9).

Das ist gleichbedeutend mit der einfachen Anerkennung, dass die Normensysteme nicht vom Himmel auf die Gesellschaften herabfallen, denn es ist offenkundig, dass es kein System von Rechtsnormen gibt und jemals gegeben hat, das nicht von einer bestimmten Gemeinschaft souverän und faktisch in diesem oder jenem Moment – eigentlich in vielen Momenten – ihrer jeweiligen Geschichte eingerichtet und in Kraft gesetzt worden ist. Es scheint aber auch unbestreitbar zu sein,

wie die Normativisten unterstreichen, dass die einfache zwingende und nötigende Tatsächlichkeit und Wirksamkeit eines sich durchsetzenden politischen Willens keine zureichende Quelle der Gültigkeit der von ihr aufrechterhaltenen Rechtsordnung ist.

In Wahrheit – wie es die *Aufklärung* endgültig festgesetzt hat – gibt es keinen Grund, warum freie und mündige Menschen sich grundlos einem fremden Wollen unterwerfen müssten. In diesem Fall würden sie sich willentlich in einen Zustand der Unmündigkeit und moralischen Unfähigkeit zurückversetzen. Im Blick auf den institutionellen Entwurf und den Inhalt der von der bestehenden Macht tatsächlich umgesetzten Politik ist es außerdem auch offensichtlich, dass es stets vorkommen kann, dass man ihre Legitimität in Frage stellt, indem man ihr Argumente der Verteidigung der Gerechtigkeit und des Schutzes von grundsätzlichen Menschenrechten entgegenhält.

Wie dem auch sei, nach dem unsere Überlegungen leitenden Interesse ist die Hauptsache eigentlich nicht die Beurteilung der Argumente, die man für die eine oder andere dieser Positionen geltend machen kann. Worauf es hier ankommt, ist vielmehr die Feststellung, dass man in der Auseinandersetzung zwischen Normativisten und De-zisionisten eine Art *Antinomie* des Denkens über die Gründung des *politischen Rechts* – um auf den Untertitel des *Gesellschaftsvertrags* anzuspielen – identifizieren kann. Es handelt sich um eine Antinomie, die zwar in der Auseinandersetzung zwischen den Positionen von Kelsen und Carl Schmitt exemplarisch zum Ausdruck kam, aber der Polemik zwischen diesen Autoren vorausgeht und eigentlich das aller theoretischen Diskussion über die verfassungsgebende Macht und die Handlungen der Verfassungsgründung zugrundeliegende Problem darstellt.

In diesem Sinne lässt sich m. E. behaupten, dass dieser Konflikt, so wie die Antinomien der reinen und der praktischen Vernunft, Anlass und Gegenstand einer erhellenden Untersuchung durch Kant gewesen ist (obwohl er, natürlich anders als im Fall jener, diese nicht *ex professo* entfaltet und systematisch behandelt hat). Es ist sehr angebracht, sich ihr jetzt zuzuwenden.

V.

Um die heuristische und problemlösende Kraft dessen einzuschätzen, was wir – sicher nicht ohne der Gefahr zu entgehen, einen Anachronismus zu begehen – die Kantische Behandlung der Antinomie des

politischen Rechts nennen, muss als erstes daran erinnert werden, dass für Kant der Gesellschaftsvertrag, das *pactum unionis civilis* – „nach welchem alle (*omnes et singuli*) im Volk ihre äußere Freiheit aufgeben, um sie als Glieder eines gemeinen Wesens, d. i. des Volks als Staat betrachtet (*universi*), sofort wieder aufzunehmen“ (AA Bd. 6: S. 315) – nicht nur nicht für eine *Tatsache*² gehalten werden darf, sondern ganz anders als „eine *bloße Idee* der Vernunft“ (AA Bd. 8: S. 297) verstanden werden muss.

Es muss zweitens verstanden werden, dass, wenn der Gesellschaftsvertrag nach dieser Auffassung einen ausschließlich *idealen* Status hat, auch der allgemeine Wille – was Kant den vereinigten und vereinigenden Willen des Volkes nennt – als *eine bloß begriffliche Vorstellung* gedacht werden muss. Ihre Wirksamkeit kann nur außerhalb ihrer selbst liegen und ist *von dem Vorhandensein eines Trägers abhängig*, der sich als ihr tatsächlicher Vertreter durchsetzt. Das wird von Kant in folgender Passage erklärt:

„Die drei Gewalten im Staat, die aus dem Begriff eines *gemeinen Wesens* überhaupt (*res publica latius dicta*) hervorgehen, sind nur so viel Verhältnisse des vereinigten, a priori aus der Vernunft abstammenden, Volkswillens und eine reine Idee von einem Staatsoberhaupt, welche objektive praktische Realität hat. Dieses Oberhaupt (der Souverän) aber ist so fern nur ein (das gesamte Volk vorstellendes) *Gedankending*, als es noch an einer physischen Person mangelt, welche die höchste Staatsgewalt vorstellt, und dieser Idee Wirksamkeit auf den Volkswillen verschafft.“ (AA Bd. 6: S. 338).

Der Text ist klar, sollte aber nicht allzu trivial verstanden werden. Es wird dort zwar gesagt, dass, weil der vereinigte Wille des Volkes ein bloßer Begriff ist, er solange ein Wesen der Vernunft bleiben wird, als es keine juristische Person gibt, die die höchste Staatsgewalt vertritt. Aber Kant tut noch den darauffolgenden Schritt und behauptet positiv, dass die Republik sich nur in dem Maße verwirklichen wird, in dem es eine *effektiv existierende* Person gibt, die die höchste Macht empirisch übernimmt und die Ausübung ihrer Herrschaft nach der Idee des vereinigten Volkswillens bestimmt (s. AA Bd. 6: S. 306).

Wenn wir uns jetzt die oben dargestellten entgegengesetzten Positionen vergegenwärtigen, scheint es deutlich, dass Kant eine der

² So heißt es in *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*: „Allein dieser Vertrag (*contractus originarius* oder *pactum sociale* genannt) als Koalition jedes besondern und Privatwillens in einem Volk [...] ist keineswegs als ein *Faktum* vorauszusetzen nötig“ (AA Bd. 8: S. 297).

Hauptthesen der Dezipionisten vertritt, nämlich genau die These, nach der es undenkbar ist, dass *eine Norm sich durch sich selbst etabliert*. Es scheint also unleugbar zu sein, dass es eine Verwandtschaftslinie zwischen der Kantischen und der Schmittschen Auffassung der Verfassungsgründung und der verfassungsgebenden Macht gibt. Es handelt sich in Wirklichkeit um eine aufsteigende Verwandtschaftslinie, die hinsichtlich des Verständnisses der verfassungsgebenden Macht und der Staatsgründung überraschenderweise Kant in größerer Nähe zu Schmitt als zu Kelsen stellen würde.

Diese Konvergenz zeigt sich noch deutlicher im Schluss des *Anhangs* zur zweiten Auflage der *Metaphysik der Sitten*. Hier sagt Kant, als er die letzte der von Friedrich Bouterwek ein Jahr zuvor im *Göttinger Anzeiger* anlässlich der ersten Auflage des Werkes veröffentlichten Bemerkungen darstellt und beantwortet:

„Zuletzt hat der Herr Rezensent von den unter der Rubrik ‚*öffentliches Recht*‘ aufgeführten Ideen [...] noch folgendes angemerkt: ‚Unseres Wissens hat noch kein Philosoph den paradoxesten aller paradoxen Sätze anerkannt, den Satz: daß die bloße *Idee* der Oberherrschaft mich nötigen soll, jedem, der sich zu meinem Herrn aufwirft, als meinem Herrn zu gehorchen, ohne zu fragen, wer ihm das Recht gegeben, mir zu befehlen? Daß man Oberherrschaft und Oberhaupt anerkennen und man diesen oder jenen, dessen Dasein nicht einmal a priori gegeben ist, a priori für seinen Herrn halten soll, das soll einerlei sein?‘“ (AA Bd. 6, S. 356 ff.)

Es sei zunächst betont, dass Kant den ihm zugeschriebenen kulminierend paradoxen Gedanken annimmt – und das ist zugegebenermaßen nicht wenig!³ Es ist aber nicht zu übersehen, dass diese Position sich der These von Schmitt nähert, nach der „eine Verfassung [gilt], weil sie von einer verfassungsgebenden Gewalt (d. h. Macht oder Autorität) ausgeht und durch deren Willen gesetzt ist.“ Diese Nähe wird noch einmal bestätigt, wenn Kant die Gründe des Anstoßes seines Kritikers präzisiert und ohne jegliche Verlegenheitsargumente behauptet: „Nicht allein aber dieses Prinzip, welches ein Faktum (die Bemächtigung) als Bedingung dem Rechte zum Grunde legt, sondern daß selbst *die bloße Idee* der Oberherrschaft über ein Volk mich, der ich zu ihm gehöre, nötige, ohne vorhergehende Forschung, dem angemessenen Rechte zu

³ Er behauptet aber, dass man ihn deshalb nicht der Heterodoxie bezichtigen darf (AA Bd. 6: S. 371).

gehörchen [...], das scheint die Vernunft des Rez. zu empören.“ (AA Bd. 6: S. 371)⁴

Bekanntlich schreckt Kant nicht vor diesen zwei anerkanntermaßen paradoxen Formulierungen zurück. Er zeigt vielmehr, wie unentbehrlich es ist, beide Formulierungen anzunehmen, um die Grundlage des Staatsrechtes tatsächlich zu verstehen.⁵

Um die Analyse dieses Sachverhalts präziser abzuschließen, soll noch auf die Tatsache aufmerksam gemacht werden, dass Bouterwek zwischen (1) dem Imperativ der Anerkennung der souveränen Macht und (2) dem Imperativ der Anerkennung *eines Souveräns oder Herrschers* unterscheidet. Das bedeutet, dass Bouterwek Kant so versteht, dass dieser nicht nur *de dicto*, sondern *de re* die Notwendigkeit des unbedingten Gehorsams gegenüber der Herrschergewalt vertritt. Oder, wie es im Schluss des *Anhangs* heißt: Wir *müssen* denjenigen als Herrscher annehmen, der *tatsächlich* genug Macht hat, um sich gegenüber den anderen durchzusetzen.⁶

⁴ Es ist also offenkundig, dass Kant Bouterwek zwei Gründe des Anstoßes zuerkennt, nämlich: den Wagemut, eine Tatsache als Grundlegung des Rechts zu setzen, und die These, dass eine bloße Idee eine äußere Verpflichtung implizieren kann (ebd.).

⁵ Es ist aber wahr, dass Kant sofort hinzufügt, dass man den paradoxesten aller paradoxen Sätzen für ein Grundprinzip der Rechtslehre halten muss. Es handelt sich um einen Satz, so lässt sich hinzufügen, der, systematisch interpretiert, sich als der kategorische Imperativ der praktischen Vernunft in deren rechtlicher Verwendung erweist.

⁶ Diesem dritten paradoxen Aspekt der Kantischen Position ist noch ein vierter hinzuzufügen, der in der These enthalten ist, dass der rechtliche kategorische Imperativ analytisch ist, da ja zumindest im Prinzip nichts weniger paradox sein könnte als eine analytische Wahrheit. In dem „Beschluss“, den wir hier kommentieren, ist diese These in folgendem Zitat impliziert: „Gegen diese Machtvollkommenheit noch einen Widerstand zu erlauben (der jene oberste Gewalt einschränkte), heißt sich selbst widersprechen; denn alsdann wäre jene (welcher widerstanden werden darf) nicht die gesetzliche oberste Gewalt, die zuerst bestimmt, was öffentlich recht sein soll oder nicht.“ (AA Bd. 6: S. 373). Im 10. Kapitel der Einleitung zur Tugendlehre wird der analytische Charakter des juristischen kategorischen Imperativs explizit zum Ausdruck gebracht. Der Titel dieses Kapitels lautet ja: „Das oberste Prinzip der Rechtslehre war analytisch; das der Tugendlehre ist synthetisch.“ (AA Bd. 6: S. 396)

VI.

Es scheint also, dass, wie bisher angedeutet, das Denken Kants eine *avant la lettre*-Version des dezisionistischen Denkens wäre und seine Analysen, anstatt die Elemente einer eventuellen Überwindung der Antinomie in Bezug auf die Grundlegung des *politischen Rechts* zu beinhalten, nur eine der entgegengesetzten Positionen bekräftigen würde. Das ist aber nicht die Position Kants und selbst in den eben zitierten Texten kann man diejenigen Elemente erkennen, durch die seine Position sich von dem strengen Dezisionismus abhebt.

Um diesen Unterschied herauszustellen, empfiehlt es sich, zuerst die These zu betrachten, dass die Grundlage des Rechts eine Tatsache ist, nämlich die Tatsache, dass jemand die Macht ergriffen hat. Hier muss man unterscheiden, denn, obwohl Kant tatsächlich behauptet, dass ursprünglich die Staatsverfassung sich aus einer Tatsache ableitet – aus der (übrigens *nicht nachzuforschenden*; Kant 2003: S. 183; AA Bd. 6: S. 339) Tatsache, dass ein reales Subjekt die Macht ergreift, welches das Staatsrecht gründet, indem es seine unwiderlegbare Macht durchsetzt (Kant 2003, S. 215; AA Bd. 6: S. 372) –, wird diese Tatsache nur insofern zur Grundlage des Rechts, als es vor ihr *a priori* einen kategorischen Imperativ der praktischen Vernunft in deren rechtlicher Verwendung gibt, der uns gebietet, der Autorität desjenigen unbedingt zu gehorchen, der Macht über uns hat. Das lässt sich folgenden Texten entnehmen:

„Die *Idee* einer Staatsverfassung überhaupt, welche zugleich absolutes Gebot der nach Rechtsbegriffen urteilenden praktischen Vernunft für ein jedes Volk ist, ist *heilig* und unwiderstehlich. [...] Das Gebot: ‚Gehorchet der Obrigkeit, die Gewalt über euch hat‘, grübelt nicht nach, wie sie zu dieser Gewalt gekommen sei [...] denn die, welche schon da ist, unter welcher ihr lebt, ist schon im Besitz der Gesetzgebung, über die ihr zwar öffentlich vernünfteln, euch aber selbst nicht zu widerstrebenden Gesetzgebern aufwerfen könnt.“ (AA Bd. 6: S. 372).

Kants Denken ist nicht deshalb einzigartig, weil es zugibt, dass gewisse Tatsachen gewisse Rechte erzeugen, sondern weil es diese Erkenntnis mit der Aussage einer metapositiven Norm verknüpft, welche einer gewissen Tatsache – der Tatsache der Ausübung einer faktisch unerschütterlichen Macht – die notwendige Legitimität verleiht, um zur *ursprünglichen und validierenden* Quelle und Richtschnur des positiven Rechts zu werden – und natürlich nicht zum Ursprung von Geboten, die ausschließlich durch Zwang durchgesetzt werden.

Der Umstand, dass eine Norm verfügt, dass Tatsachen neue Rechte erzeugen, ist gewiss trivial. Das ist, um ein beliebiges Beispiel anzuführen, der Fall bei Todesfällen, die das Recht auf Erbschaft seitens derjenigen mit sich bringen, die mit den Verstorbenen die rechtlich einschlägigen Verwandtschaftsbeziehungen haben. Aber in Bezug auf die Handlungen und Prozesse der Staatsgründung wird die Norm, die der Tatsache vorausgeht, nicht positiv gesetzt, wie im Falle der normativen Verfügungen, die Teil einer bereits etablierten Rechtsordnung sind, sondern sie hat, nach der Lehre Kants, den äußerst einzigartigen Status eines *a priori*-Gebots der praktischen Vernunft. Aus diesem Gesichtspunkt ist es also offensichtlich, dass Kant, im Gegensatz zu dem, was wir angedeutet hatten, das allgemeine Prinzip des Normativismus akzeptiert, nach dem die Gültigkeit einer Norm nur auf einer anderen Norm gründen kann.⁷

VII.

Hier muss hervorgehoben werden, dass die oben zusammengefasste Analyse das von Bouterwek aufgezeigte Paradoxon nicht auflöst, sondern es eher wiederholt, was ja auch von Kant ausdrücklich anerkannt wird. Denn unbeschadet des Bestehens des kategorischen Imperativs der Rechtsvernunft gilt, dass „unbedingte Unterwerfung des Volkswillens (der an sich unvereinigt, mithin gesetzlos ist), unter einem *souveränen* (alle durch Ein Gesetz vereinigenden) Willen, *Tat* [ist], die nur durch Bemächtigung der obersten Gewalt anheben kann, und so zuerst ein öffentliches *Recht* begründet.“ (AA Bd. 6: S. 372). Die Frage, die jetzt zu stellen wäre, ist, ob nicht gerade Kants *Paradoxon* den Weg zur Überwindung der *Antinomie* bereitet, vor welcher das Denken über die Gründung des *politischen Rechts* unweigerlich zu scheitern scheint.

Es sei übrigens hervorgehoben, dass, obwohl es eine wesentliche Vereinbarkeit gibt zwischen (1) dem normativistischen Prinzip, dass nur eine Norm Grundlage der Gültigkeit einer anderen Norm sein

⁷ Es sei noch auf derselben Linie hinzugefügt, dass das, was nach den strengsten Begriffen des Kritizismus den Imperativ „Gehorchet der Obrigkeit, die Gewalt über euch hat“ zu einem kategorischen macht, d. h. was die Handlung notwendig macht, nicht „die Vorstellung eines Zwecks“ ist, „sondern [...] die bloße Vorstellung dieser Handlung selbst (ihrer Form)“ (AA Bd. 6: S. 222).

kann, und (2) der Kantischen These, dass die Grundlage einer jeglichen politischen Ordnung in dem absoluten Gebot der Vernunft in deren rechtlicher Verwendung liegt, sodass wir denjenigen – wer es auch immer sei – als rechtmäßig konstituierte Obrigkeit akzeptieren sollen, der die Macht souverän ausübt, es nicht weniger gewiss ist, dass es zwischen der Position Kelsens und derjenigen Kants einen wichtigen Unterschied gibt. Denn nach Kant wird die Grundnorm des politischen Rechts notwendigerweise *gesetzt* und nicht einfach *vorausgesetzt*, obwohl eine solche *Setzung metaphysischen* Charakter hat, da ihr Subjekt die praktische Vernunft ist.

In Wirklichkeit versteht Kelsen diesen Unterschied als einen Nachweis dafür, dass das Denken des 18. Jahrhunderts noch nicht völlig reif war. Nach ihm muss die Formulierung Kants als ein Fall – unter vielen – von „*Gerechtigkeitsnormen*“ des *metaphysischen Typs* im Gegensatz zum rationalen und wissenschaftlichen Typ gesehen werden. In Kelsens Aufsatz *Gerechtigkeit und Naturrecht* heißt es dann in der Tat:

„Die Gerechtigkeitsnormen des hier – im Gegensatz zu ‚metaphysisch‘ – als ‚rational‘ bezeichneten Typus sind dadurch gekennzeichnet, daß sie keinen Glauben an die Existenz einer transzendenten Instanz als wesentlich voraussetzen, daß sie als durch menschliche, in der Welt der Erfahrung gesetzte Akte statuiert gedacht und von der menschlichen Vernunft verstanden, das heißt rational begriffen werden können. Das bedeutet aber nicht, daß diese Normen von der menschlichen Vernunft – als der sogenannten ‚praktischen‘ Vernunft – gesetzt oder in dieser Vernunft gefunden werden können.“ (Kelsen 1976: S. 366).

Es ließe sich jedoch erwidern, dass Kelsens These, nach der die Grundnorm nicht *gesetzt* werden kann, sondern *vorausgesetzt* werden muss, weil sonst „der Prozeß der normativen Rechtfertigung kein Ende haben würde“, und als Folge davon dann „die Frage, wie wir handeln sollen, ohne mögliche Antwort bliebe“ (Kelsen 1976: S. 11), so *metaphysisch*, um Kelsens Sprachgebrauch zu verwenden, wie die Kantische These ist. Denn es ist offensichtlich, dass angesichts solch einer angeblich unerwünschten Schlussfolgerung der moralische und rechtliche Skeptiker durchaus sagen könnte: Na und? Was macht es, dass wir keine Antwort auf „die Frage, wie wir handeln sollen“, erhalten?

Viel relevanter als dieser hypothetische Gegeneinwand ist jedoch die Explizierung des rationalen Charakters des im *Gedanken der Staatsverfassung* selbst bereits enthaltenen absoluten Imperativs. Auf ihn sollten wir uns konzentrieren.

In der Tat, laut Kants Analyse wurzelt der Imperativ, der uns gebietet, diejenige Macht als legitim zu akzeptieren, die von demjenigen ausgeübt wird, der imstande ist, es souverän zu tun, und diejenigen Normen als gültig zu akzeptieren, die von ihm bestimmt werden, in dem rationalen Nachweis, dass unter dem Nichtvorhandensein einer souveränen Macht das menschliche Zusammenleben unweigerlich dem Konflikt und dem unendlichen Streit zwischen den Einzelnen ausgeliefert wird. Dies wird in folgender Passage sehr deutlich erklärt:

„Aus dem Privatrecht im natürlichen Zustande geht nun das Postulat des öffentlichen Rechts hervor: du sollst, im Verhältnisse eines unvermeidlichen Nebeneinanderseins, mit allen anderen, aus jenem heraus, in einen rechtlichen Zustand [...] übergehen. [...] Der Grund davon lässt sich analytisch aus dem Begriffe des *Rechts*, im äußeren Verhältnis, im Gegensatz der *Gewalt* (*violentia*) entwickeln. Niemand ist verbunden, sich des Eingriffs in den Besitz des anderen zu enthalten, wenn dieser ihm nicht gleichmäßig auch Sicherheit gibt, er werde eben dieselbe Enthaltensamkeit gegen ihn beobachten. [...] und es ist nicht nötig, die wirkliche Feindseligkeit abzuwarten; er ist zu einem Zwange gegen den befugt, der ihm schon seiner Natur nach damit droht.“ (AA Bd. 6: S. 307)⁸

Deshalb behauptet Kant im Anschluss daran:

„[...] mithin das erste, was ihm zu beschließen obliegt, wenn er nicht allen Rechtsbegriffen entsagen will, der Grundsatz sei: man müsse aus dem Naturzustande, in welchem jeder seinem eigenen Kopfe folgt, herausgehen und sich mit allen anderen (mit denen in Wechselwirkung zu geraten er nicht vermeiden kann) dahin vereinigen, sich einem öffentlich gesetzlichen äußeren Zwang zu unterwerfen, also in einen Zustand treten, darin jedem das, was für das Seine anerkannt werden soll, *gesetzlich* bestimmt, und durch hinreichende *Macht* (die nicht die seinige, sondern eine äußere ist) zu Teil wird, d. i. er solle vor allen Dingen in einen bürgerlichen Zustand treten.“ (AA Bd. 6: S. 312).

⁸ Bald danach greift Kant diesen Sachverhalt wieder auf und sagt: „Es ist nicht etwa die Erfahrung, durch die wir von der Maxime der Gewalttätigkeit der Menschen belehrt werden, und ihrer Bösartigkeit, sich, eher eine äußere machthabende Gesetzgebung erscheint, einander zu befehlen, also nicht etwa ein Faktum, welches den öffentlich gesetzlichen Zwang notwendig macht, sondern, sie mögen auch so gutartig und rechtliebend gedacht werden, wie man will, so liegt es doch a priori in der Vernunftidee eines solchen (nicht-rechtlichen) Zustandes, daß, bevor ein öffentlich gesetzlicher Zustand errichtet worden, vereinzelt Menschen, Völker und Staaten niemals vor Gewalttätigkeit gegen einander sicher sein können, und zwar aus jedes seinem eigenen Recht, zu tun, was ihm recht und gut dünkt, und hierin von der Meinung des anderen nicht abzuhängen.“ (AA Bd. 6: S. 312)

Man sieht also, dass die rationale Grundlage dieser Vorschrift eine Art notwendige Abhängigkeit von dem äußeren Normensystem ist, und zwar nicht von dem kontingenten Zustand der zwischenmenschlichen Beziehungen, sondern von gewissen strukturellen Bedingungen des menschlichen Zusammenlebens, die sich als private Interaktion ausdrücken, wenn es keine äußere Zwangsmacht gibt. In einer solchen Situation leben die Menschen notwendigerweise in einem Zustand der persönlichen und rechtlichen Unsicherheit, und die Vernunft schreibt ihnen vor, diesen Zustand zu verlassen.

Das bedeutet, dass das, was Kant im § 42 der *Metaphysik der Sitten* ein *Postulat des Staatsrechts* nennt – nach welchem es uns vorgeschrieben wird, den Naturzustand zu verlassen und in einen Rechtszustand einzutreten –, obwohl es eine Grundnorm darstellt, die der Gründung des positiven Rechts vorausgeht, von der Grundnorm Kelsens zutiefst verschieden ist, deren Rechtfertigung ja den materialen Bedingungen völlig fremd ist, welche den Eintritt in den Rechtszustand rational wünschenswert und normativ verpflichtend machen, und die sich, ganz anders, ausschließlich aufgrund einer formalen Konsistenzforderung für die positiven Rechtsordnungen erklärt. Man sieht also, dass Kant – obwohl er, wie Kelsen, eine Grundnorm als Grundlage des Staatsrechts setzt – für diese Grundnorm eine Rechtfertigung vorschlägt, die sich in die Prämissen des modernen Kontraktualismus einordnen lässt. Er bleibt also einer formalistischen Position völlig fremd, wie sie später in Kelsens Normativismus formuliert wurde. Andererseits, insofern Kant sich keine Illusionen über die Bedingungen der realen Bildung der Staaten und der staatsrechtlichen Institutionen macht, vertritt er die oben beschriebenen paradoxen Positionen, besonders die These, nach der es verpflichtend ist, denjenigen als legitime Obrigkeit zu akzeptieren, der die Macht in einer bestimmten Gemeinschaft erfolgreich ergreift und sich in ihr als souveräne Obrigkeit durchsetzt.

Worauf es eigentlich ankommt, ist jedoch, dass Kant keine Trennung zulässt zwischen den äußeren normativen Vorschriften, die dem Recht eigen sind, und dem Zwangselement, das nach seiner Lehre ihm ebenso innewohnend und wesentlich ist. Das kommt in folgendem Zitat sehr deutlich zum Ausdruck: „Das Recht darf nicht als aus zwei Stücken, nämlich der *Verbindlichkeit* nach einem Gesetze und der Befugnis dessen, der durch seine Willkür den andern verbindet, diesen dazu zu zwingen, zusammengesetzt gedacht werden. [...] Recht und Befugnis zu zwingen bedeuten also einerlei.“ (AA Bd. 6: S. 232).

Wenn man diese These mit dem Grundsatz verknüpft, dass „unbedingte Unterwerfung des Volkswillens (der an sich unvereinigt, mithin gesetzlos ist), unter einem *souveränen* (alle durch Ein Gesetz vereinigenden) Willen, *Tat* [ist], die nur durch Bemächtigung der obersten Gewalt anheben kann, und so zuerst ein öffentliches *Recht* begründet“, versteht man den Grund, weshalb wir oben vorgeschlagen haben, dass die Position Kants eine größere Nähe zu Karl Schmitt als zu Kelsen aufweist.

VIII.

Zum Abschluss muss aber jetzt gefragt werden, ob diese unterschiedlichen Aspekte des Kantischen Denkens – weit davon entfernt, eine Lösung der *Antinomie* des Denkens über die Gründung des *Staatsrechts* zu sein – nicht für so etwas wie einen inneren Widerspruch in Kants Denken gehalten werden müssen, wobei Kant ihren wesentlich aporetischen Charakter nicht wahrgenommen hätte.

Kant vertritt zwar eine Position, die mit dem Normativismus insofern übereinstimmt, als er behauptet, dass die Gültigkeit der auf die Verfassungsgründung bezogenen Handlungen auf einem Imperativ der praktischen Vernunft gründet. Andererseits aber, indem er behauptet, dass die real existierenden Normensysteme dadurch errichtet werden, dass jemand die höchste Herrschergewalt ergreift und so das Staatsrecht etabliert, nimmt er, wie mehrfach dargelegt, eine These vorweg, die für die Dezipionisten wesentlich sein wird. Im Licht dieser Elemente glaube ich jedoch, dass man in diesem Falle – im Falle dessen, was m. E. als *die Antinomie des Staatsrechtes* zu bezeichnen ist –, zugeben muss, dass die zwei entgegengesetzten Positionen beide wahr sind. Wenn das der Fall ist, dann müsste natürlich die Antinomie der rechtlichen Vernunft eine analoge Struktur zu derjenigen der dynamischen Antinomien haben, die in der *Kritik der reinen Vernunft* analysiert werden. Dann muss man auch in Bezug auf sie die phänomenale Ebene von der Ebene der noumenalen Beziehungen unterscheiden.

Nun glaube ich, dass Kant genau darauf hinweist, wenn er gleichzeitig sagt, (1) dass die Vorstellung einer vollkommen rechtlichen Verfassung eine *Idee* ist und ihr Gegenstand *zu den Dingen an sich* gehört und (2) dass die Existenz eines unter einem souveränen Willen rechtlich vereinigten Volkes, obschon nur im phänomenalen Bereich gege-

ben, für die tatsächliche Verwirklichung der Idee einer rechtlichen Verfassung gehalten werden muss. Das wird in folgendem Zitat erklärt:

„Ein jedes Faktum (Tatsache) ist Gegenstand in der *Erscheinung* (der Sinne); dagegen das, was nur durch reine Vernunft dargestellt werden kann, was zu den *Ideen* gezählt werden muss, denen adäquat kein Gegenstand in der Erfahrung gegeben werden kann, dergleichen eine vollkommene *rechtliche Verfassung* unter Menschen ist, das ist das Ding an sich selbst. Wenn dann nun ein Volk, durch Gesetze unter einer Obrigkeit vereinigt, da ist, so ist es der Idee der Einheit desselben *überhaupt* unter einem machthabenden obersten Willen gemäß als Gegenstand der Erfahrung gegeben; aber freilich nur in der Erscheinung; d. i. eine rechtliche Verfassung, im allgemeinen Sinne des Wortes, ist da.“ (AA Bd. 6: S. 371 f.)

Um diese Analyse genau zu verstehen, muss man aber zuerst die oben dargestellten Thesen Kants akzeptieren, nämlich dass (1) „Recht und Befugnis zu zwingen also einerlei [bedeuten]“ und dass es (2) kein öffentliches Recht und keinen öffentlichen Zwang geben kann, ohne dass jemand die Macht ergreift, d. h., nach Carl Schmitt, ohne die souveräne Entscheidung, die der absolute Anfang aller tatsächlichen politisch-rechtlichen Ordnung ist.

Der tiefere Sinn dieser Analyse Kants offenbart sich aber nur, wenn wir zugeben, dass wir – entgegen dem in der Widerlegung des ontologischen Arguments in der *Kritik der reinen Vernunft* Gesagten (A 600; B 628) –, wenn wir einem vom Gesichtspunkt des Staatsrechtes völlig defektiven Begriff – etwa dem Begriff einer despotischen Macht – seinen faktischen Charakter hinzufügen, d. h. seine Existenz, wir ihm eine rechtliche Vollkommenheit hinzugefügt haben – und eigentlich haben wir ihm sogar *die* rechtliche Vollkommenheit hinzugefügt. Denn die Etablierung einer Obrigkeit, die sich gegenüber einer Menge durchsetzt, bedeutet – nach dieser Argumentation – die Verwirklichung der Idee der Einheit im Allgemeinen unter einer höchsten Obrigkeit und die Erfüllung des Grundpostulats des Staatsrechtes. Damit würde man nicht nur behaupten, dass die Idee des Souveräns oder Herrschers die Existenz als eines ihrer Merkmale enthält, sondern auch, dass die reine Tatsache der politischen Macht das wesentliche Merkmal des Staatsbegriffs ist, d. h. die Vorstellung der realen – und nicht bloß gedachten – Bedingung der Vereinigung einer Menge von Menschen unter einer gemeinsamen Obrigkeit.

Übersetzung von Dr. Luís Marcos Sander

Literatur

Kant wird zitiert nach der Akademie-Ausgabe.

Kelsen, Hans (1976): *Reine Rechtslehre* (1960), Wien.

Rousseau, Jean-Jaques (1964): *Du Contrat Social*, in: *Oeuvres Complètes*, tomo III, Paris.

Schmitt, Carl (1928): *Verfassungslehre*, München/Leipzig.

Schmitt, Carl (1993): *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*, Berlin.

Wolfgang Neuser

Strukturwandel in der posttraditionellen Gesellschaft

Strukturwandel gehört gegenwärtig zu den größten Herausforderungen unserer Gesellschaft, das sind: Wertewandel in der säkularen Gesellschaft, deren religiöse Tradition sich aufzulösen scheint; Globalisierungsprozesse einer Weltwirtschaft, in der sich die Rolle der Nationalstaaten neben weltumspannenden Unternehmen als *global players* wandelt; moderne Kommunikationstechnik, die das Arbeitsleben in rasantem Tempo verändert; soziale Spannungen und ethisch-religiöse Konflikte, die die nationale und individuelle Sicherheit bedrohen; Produktionsfortschritte, die mit Qualitätsgewinnen und -verlusten im privaten und öffentlichen Leben einhergehen; u. a.

Der gegenwärtige weltweit beobachtbare Strukturwandel muss als die Endphase einer 100–150 Jahre währenden Übergangsphase von einer traditionellen zu einer posttraditionellen Gesellschaft verstanden werden, die sich strukturell ähnlich auch historisch in der Spätantike oder in der Renaissance abgespielt hat und die auch zu ähnlichen Erscheinungen geführt hat: Auflösung politischer Hegemonialstrukturen (Zerfall des römischen Reichs, Zerfall der Kirchenmacht, Reorganisation Europas in Konkurrenz zu den USA), Niedergang kultureller Traditionen und ihrer Ersetzung durch andere (Christianisierung statt lokaler Priester, Rationalismus und Empirismus statt Aristotelismus), Umwertung von ethischen Normen (Betonung der Subjektverantwortung), oder kriegerische Auseinandersetzungen (Vandaleneinfälle, Bürgerkriege und Terrorismus). Sie haben auch eine strukturähnliche Ursache.

Auch wenn die politisch-gesellschaftlichen Umbrüche auf den ersten Blick der Motor dieses Wandels zu sein scheinen, stellen sie jedoch nur Erscheinungsformen einer Veränderung der Gesellschaft dar, die ihren Grund in der Änderung von Verstehensprozessen in der Gesellschaft hat – wie ich im Folgenden zeigen will.

Ich werde die Instrumente entwickeln, diese Verstehensprozesse ihrerseits zu verstehen und zu analysieren, um den Strukturwandel und die Auswirkungen des Strukturwandels auf den Wertewandel und die

unternehmerische Wertschöpfung begreifen zu können, um eine angemessene Reaktion auf den Strukturwandel konzipieren zu können und um deren Umsetzung im Unternehmenskontext skizzieren zu können.

1. Verstehensprozesse der Gesellschaft

In der gegenwärtigen Gesellschaft lässt sich ein Strukturwandel beobachten, dessen Erscheinung von wirtschaftlichen Veränderungen über technologische Veränderungen bis hin zur Annahme eines Alterungsprozesses einer Zivilisation reicht, die aber ihren Grund in der Änderung von Verstehensprozessen der Gesellschaft hat. Diese Veränderungen folgen aus Handlungen, die auf den veränderten Auffassungen davon beruhen, wie und welche wirtschaftliche Zusammenhänge die Gesellschaft prägen, oder wie und welchen technischen Zusammenhänge nützlich für die Gesellschaft sind, oder welchen moralischen Regeln eine Gesellschaft folgen will oder sollte.

Was sind „Verstehensprozesse der Gesellschaft“, die sich ändern? Können nicht nur individuelle Menschen verstehen, sondern ganze Gesellschaften? Sicher geht das Verstehen von Sachverhalten von Individuen aus? Verstehen heißt aber, dass Zusammenhänge begriffen werden und dann mit anderen Menschen kommuniziert werden.

Diese begrifflichen Zusammenhänge, die das Verstehen ausmachen, können nicht beliebig sein; sie müssen einen breiten gesellschaftlichen Konsens anstreben, weil sie nur dann kommunizierbar sind.

Einzelne Begriffe sind normalerweise dabei immer ohne größere Rückwirkungen auf den Konsens wandelbar, weil ihre Veränderung kommuniziert werden kann. Aber das Gros der Begriffe, zumindest aber sehr grundlegende Begriffe, deren Änderungen weit reichende Bedeutung für das Verstehen von Welt hätte, verhalten sich träge gegenüber Veränderungen. Ihre Veränderungen werden von der Community nicht problemlos akzeptiert. Durch diese nur in mittleren Zeitskalen veränderbaren Begriffe, an denen fast alle Mitglieder einer Verstehensgemeinschaft teilhaben, kann man so etwas wie Rahmenbedingungen für ein mögliches Verstehen von Welt, das einer Gesellschaft zur Verfügung steht, konstatieren. Da das spezielle Begriffsgefüge, das zur Verfügung steht, das Verstehen in der Gemeinschaft beschränkt, kann und wird nicht jederzeit von einer Gesellschaft jeder

mögliche Gedanke gedacht werden, sondern nur spezifische Gedanken, die im Kontext der in einer Zeit genutzten Begriffsgefüge formulierbar sind.

Jeder Strukturwandel einer Gesellschaft gründet im Wandel der dem Weltverständnis in der Gesellschaft zu Grunde liegenden Begriffsgefüge und damit der Handlungen, die aus diesem Weltverständnis abgeleitet werden. So kann man durch eine philosophische Untersuchung den Status des Verstehens einer Gesellschaft konstatieren, indem man die Veränderungen der Begriffe und ihres Kontextes untersucht, nach Gesetzmäßigkeiten forschen, die hinter den Veränderungen der Begriffsgefüge stehen, und dann mögliche zukünftige Entwicklungen der Begriffsgefüge vorhersagen.

Die Gegenstände jeder philosophischen Untersuchung des gesellschaftlichen Wandels sind daher die grundlegenden Begriffe einer Zivilisation, deren Wandel eine tief greifende Änderung des Weltverständnisses, der Orientierung in der Welt und der Wertungen des Handelns nach sich zieht. Wenngleich dieser Wandel in den meisten historischen Zeiten kontinuierlich, nur für den aufmerksamen Beobachter merklich ist und mit geringen Veränderungen geschieht, so gibt es doch immer wieder historisch hervorragende, relativ kurze Zeiträume (100–150 Jahre), in denen akzelerierend Begriffe und damit Weltverständnisse geändert werden und die zu einer weitgehend neuen Sicht der Welt und damit neuen Begriffsgefügen führen. Diesen Wandel bezeichne ich als den Übergang von einer traditionellen Gesellschaft zu einer posttraditionellen Gesellschaft.¹

Diese posttraditionelle Gesellschaft ist eine transeunte und sehr labile Kulturform, die, wenn sie zu ihrem Ende hin zu einer in sich gefügten stabileren Gesellschaftsform geführt hat, wieder zu einer nun neu gefügten traditionellen Gesellschaft führt.

Wir leben heute in einer solchen posttraditionellen Gesellschaft und ihr Studium kann uns zu einer erhöhten Aufmerksamkeit für die Entwicklungsmöglichkeiten auf eine zukünftige traditionelle Gesellschaft hin führen.

¹ „Posttraditionelle Gesellschaft“ darf nicht mit „postmoderne Gesellschaft“ verwechselt werden. Die Postmoderne bezeichnet eine Entwicklungsphase der Neuzeit und keine philosophisch unterscheidbare Gesellschaft (Lyotard 1979).

2. Was charakterisiert eine traditionelle Gesellschaft?

Der gesellschaftliche Wandel, von dem im Folgenden die Rede sein soll, hat sich in der Geschichte des Abendlandes zweimal vollzogen und ist zurzeit wieder im Gange: Diese historischen posttraditionellen Phasen sind die Spätantike und die Renaissance. Die traditionellen Phasen sind also vom Typ der antiken Gesellschaft, der mittelalterlichen Gesellschaft und der Gesellschaft der Neuzeit.

Traditionelle Gesellschaften wandeln sich demnach durchaus, aber so, dass ihr grundsätzliches Weltverständnis in kleinen Zeiträumen nicht wesentlich geändert wird. Kriegerische, wirtschaftliche Ereignisse und epidemische Krankheiten können in der traditionellen Gesellschaft zu gravierenden gesellschaftlichen Verwerfungen führen, sie ändern jedoch nichts an der Stabilität der Begriffsgefüge und daran, dass die Gesellschaft „philosophische Stabilität“ behält.

Stabil ist die traditionelle Gesellschaft, im philosophischen Sinne, weil die Art, wie die Welt erklärt wird, welche Fragen man an die Welt stellt oder welches Wissen man über sie hat, unverändert bleibt, und weil der Erfahrungsraum, die Summe der Erfahrungen, die der Welterklärung zu Grunde liegen, über jedem kleineren Wandel unverändert bleiben und deshalb auch das Handeln der Einzelnen und der Gesellschaft in einem ähnlichen Rahmen verbleibt.

Unverändert bleibt dies, weil die grundlegenden Begriffe unverändert bleiben, und dies geschieht, weil das Gefüge von Welterklärung und Erfahrung sowie Handeln konsistent bleibt und keine nennenswerten Widersprüche oder Unentscheidbarkeiten im Handeln auf Grund der Erklärung der Erfahrung auftreten. Die Menschen empfinden ihr Verhalten dann als nicht mit ihrem Wissen konfligierend.

Insofern existiert ein stiller und nicht abgesprochener Konsens. Im Rahmen einer geringfügigen Variabilität sind Handlungen konsent, oder es ist wenigstens konsent, dass und welche Handlungen auf keinen Fall akzeptiert werden sollen. Veränderungen im Verständnis sind in das bestehende Begriffsgefüge integrierbar. Im Allgemeinen herrscht in der traditionellen Gesellschaft keine grundlegende Uneinigkeit über Bewertungen oder Werte.

Mit dem sehr weitgehenden homogenen Verständnis von Welt geht damit eine weitgehende Übereinstimmung von Werten, Normen und deren Begründung bzw. Rechtfertigung einher. Die traditionelle Gesellschaft tradiert ihre Kultur über mehrere Generationen unverändert; Begrifflichkeiten, Werte und Normenbegründung wandeln sich außer-

ordentlich langsam und sind deshalb über große Zeiträume weitgehend stabil. Ja, die Stabilität von Begriffen und Werten ist selbst ein Wert der traditionellen Gesellschaft.

Auch in der traditionellen Gesellschaft werden Beobachtungen, Entdeckungen und Erfahrungen gemacht, die über den überlieferten Erfahrungsraum hinausgehen. Solange sie durch geringfügige Änderungen von Begriffen integriert werden können und auf die Änderung einzelner Begriffe beschränkt bleiben, wird dies die traditionelle Gesellschaft nicht ändern. Zu ihrem zeitlichen Ende hin treten aber in der traditionellen Gesellschaft Änderungen auf, wenn grundlegende Begriffe geändert werden und in der Folge davon zunehmend weitere Begriffe geändert werden müssen, um eine innere Konsistenz der Erklärungen des Erfahrungsraumes zu erreichen. Dann wandeln sich auch Normen. Insbesondere gilt es dann nicht mehr als akzeptabel, Begriffe, Werte und Normen stabil zu halten. Stabilität – im philosophischen Sinne – gilt nun nicht als ein wünschenswerter Wert. „Änderung“ wird mehr und mehr zu einem angestrebten Wert. Das scheint unmittelbar plausibel, weil dann, wenn neue Erfahrungen oder neue Erweiterungen des Erfahrungsraumes zwingen, auch die erklärenden Begriffe und die bewertenden Normen zu ändern, und insbesondere, wenn die Begriffe, die von den bereits geänderten grundlegenden Begriffen nachrangig abhängig sind, ihrerseits geändert werden müssen, um Inkonsistenzen der Erklärung zu vermeiden, dann liegt das einzige stabilisierende Verhalten der Verstehensgemeinschaft im Nachkorrigieren und Ändern von Begriffen und Werten: Das „Ändern“ und die „Bereitschaft zum Umdenken“ werden stabilisierende Werte. Dann aber befinden wir uns bereits auf dem Weg zu einer „posttraditionellen Gesellschaft“.

3. Was charakterisiert die posttraditionelle Gesellschaft?

Die posttraditionelle Gesellschaft ist – philosophisch gesehen – eine Kulturform, die in einem engen Zeitraum von wenigen (100–150) Jahren die vollständige Umstellung eines Erklärungskonzeptes von Welt vollzieht – und zwar für alle Existenzbereiche, die als erklärenswert angesehen werden. Dabei wird auf einen Teilbereich des bisherigen Erfahrungsraumes verzichtet, und es bleiben Phänomene, die man zuvor mit dem alten Erklärungskonzept erklären konnte, uner-

klärt. Das neue Erklärungskonzept einer zukünftigen traditionellen Gesellschaft wird in der posttraditionellen Gesellschaft vorbereitet, und die Zeit der posttraditionellen Gesellschaft markiert den Übergang von einem früheren zu einem vollständig neuen Erklärungskonzept.

Es ist die Aufgabe der posttraditionellen Gesellschaft, die in Inkonsistenz geratenen Erklärungskonzepte für die vorhandenen Erfahrungen in einen neuen stabilen Zustand, d. h. zu neuen Erklärungskonzepten zu führen. Damit ist die posttraditionelle Gesellschaft davon geprägt, dass kein einheitliches Erklärungskonzept akzeptiert wird, wohl aber eine Vielzahl von Versuchen, Konsistenz zwischen Erklärung und Erfahrungen zu schaffen, nebeneinander existieren.

Es ist deshalb auch eine größere Toleranz gegenüber ausgefallenen Konzepten notwendig und üblich. Damit geht einher, dass es nur einen geringen Konsens über allgemein gültige Erklärungen und Werte gibt. Wenn es ihn gibt, dann nur in soziologisch umschreibbaren engen Gruppen. Nur für wenige Fragestellungen haben diese Gruppen eine Identität. Die übrigen Erklärungen und Werte werden von den einzelnen Mitgliedern einer Verstehensgemeinschaft in der posttraditionellen Gesellschaft nicht immer als konsistent erlebt. Begriffe und damit die Erklärungskonzepte wandeln sich ständig. Bildungssysteme können bereits während ihrer Entwicklung und Modifikation veralten. Der Begriffs- und Wertewandel akzeleriert.

Die Tradierung von Wissen und Bildung wird nicht mehr über mehrere Generationen geführt, sondern kann sich punktuell in der gleichen Generation zu unterschiedlichen, ja sich ausschließenden Konzepten wandeln. Wenn die posttraditionelle Gesellschaft zu konsistenten für alle Erfahrungsbereiche konvergenten Erklärungen und Begriffen kommt, führt sie vorwärts in eine traditionelle Gesellschaft, die sich aber grundlegend von derjenigen unterscheidet, von der diese posttraditionelle Gesellschaft startete.

4. Was bewirkt den Wandel? Was macht den Strukturwandel aus?

Die Kultur einer Gesellschaft ist wesentlich davon getragen, wie Erfahrungen, deren theoretische Erklärung und das daraus folgende Handeln miteinander verbunden werden.

Dem Alltagsleben, wie auch der Wissenschaft, sowohl den Geistes- als auch den Naturwissenschaften, liegt ein Beziehungsgeflecht von Erfahrung, Erklärung und Handeln zu Grunde, die sich nicht einzeln konstituieren, sondern immer nur in ihrem Verbund sind, was sie sind. Durch Handeln erwerben wir Erfahrungen, die nur deshalb, weil wir ihnen – implizit oder explizit – eine Erklärung zu Grunde legen, erfahrbar sind. Erfahrungen aber gehen auch jeder Handlung voraus, die wir nur vollziehen, weil wir aus unserer bisherigen Erfahrung und deren theoretischer Erklärung erwarten dürfen, dass sie zukünftig ein bestimmtes Resultat bewirkt. Die theoretischen Erklärungen müssen jeder Handlung vorausgehen, damit wir das Handlungsergebnis überhaupt als Resultat unserer Handlung und damit als Grundlage und Prognoseinstrument für weitere Handlungen verstehen können. Das Zusammenwirken von konsistenter Handlung, Begriffen und Erfahrung, die immer zugleich auftreten, ist grundlegend für jede menschliche Existenz. Vorausgesetzt wird dabei nicht, dass die Konsistenzüberlegungen bei jeder Handlung im einzelnen rational vollzogen werden, vielmehr gilt für die alltäglichen Handlungen, dass sie routiniert über eingefahrene Schemata ablaufen. Fast immer verhalten wir uns, wie wir uns verhalten, weil wir uns in vergleichbaren Situationen schon immer so verhalten. Wir können dieses Verhalten *ex post* erklären und eine Konsistenz sowohl mit den übrigen Erklärungskonzepten, den Begriffen, die wir haben, feststellen als auch mit den übrigen Erfahrungen, die uns präsent sind und deren Erklärung die Kohärenz unserer Handlungen überprüfbar macht.

Das, was die kohärenten Einzelelemente unseres Wissens sind, macht kontinuierliche Räume aus: den Erfahrungsraum, den Handlungsraum und das Gefüge der zu Theorien verdichteten Begriffe. Während jeder ihrer Handlungen freilich überprüfen Individuen implizit ihre Schemata und verändern sie geringfügig. Dies geschieht, wenn unser Erfahrungsraum erweitert wird. Wenn wir häufiger Erfahrungen machen, die uns so bislang nicht bekannt sind, suchen wir nach neuen Erklärungen, um mögliche zukünftige Handlungen vor dem Hintergrund dieser Erfahrungen absehbar zu machen. Wir erweitern unseren Erfahrungsraum. Zunächst sucht man in dem bestehenden Wissensbestand, ob für diese Erfahrungen bereits von anderen Individuen der Verstehensgemeinschaft Erklärungen (Begriffe) bekannt sind. Wenn dies nicht der Fall ist, wird für die Erfahrung, wegen der möglichen sich daraus ergebenden Handlungen von Individuen, eine neue Erklärung oder neue Begriffe gesucht. Wenn da-

rüber hinaus diese den Kulturträgern der Gesellschaft interessant genug erscheint, dürfen wir erwarten, dass diese veränderten Erklärungen hinreichend in der Gesellschaft kommuniziert werden und zum Allgemeingut werden. Die „Gesellschaft“ hat wieder etwas neu verstanden. Dies kann aus allen Kulturbereichen heraus geschehen und in allen Kulturbereichen beginnen. Dieser Wandel zählt zu dem Alltagsgeschäft des Verstehens in der traditionellen Gesellschaft.

Geringfügige Änderungen verträgt das Erklärungssystem, d. h. das Gefüge von Begriffen und Theorien, ohne dass es als ein neues Erklärungskonzept erscheint, denn Modifikationen von Bedeutungen und Bewertungen sind Teil des aktiven Verstehens. Begriffe, und das sind die Elemente der Erklärungskonzepte, sind – in Grenzen – bedeutungsunscharf ausgelegt. Mit jedem Begriff denken wir eine explizite Bedeutung und einen impliziten Bedeutungsgehalt. Die explizite Bedeutung bezeichnet den gedachten Sachverhalt. Der implizite (oder latente) Bedeutungsgehalt enthält Hinweise auf Konnotationen, Kontexte, und Verwendungsmöglichkeiten, unter denen wir die Begriffe konsistent mit der Erfahrung und anderen Begriffen nutzen dürfen. Auch eine Bewertung wird mit dem Begriff verbunden: Unter dieser Werthaltung assoziieren wir den Rang des Begriffs in der Begriffshierarchie der Erklärungen und auch die Wertigkeit, die die Erklärung für eine mögliche Handlung aufgrund der in diesem Begriff enthaltenen Konsequenz hat.²

Alle drei Aspekte, die explizite Bedeutung, der implizite Bedeutungsgehalt und die Werthaltung haben wir auf einen Schlag vor unserem Denken, wenn wir Schemata, die auf dem oder den Begriffen beruhen, bei einer Handlung folgen. Dabei erlauben die Begriffe geringe Bedeutungsverschiebungen, deren Grenzen durch den impliziten Bedeutungsgehalt (Kontext, Konnotation) gegeben werden. Wir können und werden wegen dieser Zusammenhänge Handlungen aufgrund von Ähnlichkeiten zu früheren Handlungen ausführen, weil unsere Erklärungskonzepte auf diese zuvor unbekanntes Ähnlichkeiten hin orientiert sind. Die Grenzen der Ähnlichkeitsbestimmung werden durch den impliziten Bedeutungsgehalt der Begriffe gegeben.

Mit einem Wandel des Erfahrungsraumes muss daher ein Wandel der Handlungen und der Begriffe einhergehen. Dies ist der Verstehensprozess in der traditionellen Gesellschaft. Dieser „normale“ Wan-

² Ausführlicher werden diese Sachverhalte dargelegt in: Neuser 1997; 1999; 2002a; 2002b; 1995. Siehe auch: Flickinger 1994.

del von Erfahrungsraum, Handlungsraum und Begriffsgefüge unter dem alltäglichen Verstehen wird in der traditionellen Gesellschaft über viele Jahrhunderte ablaufen, um Neues handhabbar zu machen.

Erst wenn die Erfahrungen, die man macht, überhaupt nicht mehr im bestehenden Begriffsgefüge erklärbar sind, und damit Handlungen eher einem Wunder ähneln als einem absehbaren Vollzug absehbarer Folgen, dann bedarf es der Änderung grundlegender Begriffe und grundlegender Erklärungskonzepte. Dies hat dann möglicherweise zur Folge, dass alle oder fast alle Begriffe geändert werden müssen. Das hat dann auch zur Folge, dass der Erfahrungsraum einer Gesellschaft sich verschiebt. Manches, was bislang erklärbar war, ist dann mit dem neuen Begriffsgefüge nicht mehr erklärbar, was allerdings nicht bedauert wird, weil man diese (alten) Erfahrungen auch nicht mehr erklären will. Der Erfahrungsraum und der Handlungsraum sind eben völlig verändert. Dieser akzelerierende Wandel von Begriffen und Werten führt zu einer Vielzahl von Erklärungsversuchen, die aber der Konsistenz- und Kohärenzforderung von Handlung und Erfahrungsraum auf die Dauer nicht alle stand halten können. Die Phase, in der dieser akzelerierende Wandel vollzogen wird, ist die Phase einer posttraditionellen Gesellschaft. Sie beginnt mit einer Zunahme der Geschwindigkeit des im Übrigen unproblematischen Wandels von Erfahrungsraum, Handlungsraum und deren Erklärungskonzepte in den Begriffsgefügen. Die posttraditionelle Phase endet mit einem neuen kohärenten und konsistenten Gefüge von Erfahrungsraum, Handlungsraum und Begriffsgefügen. Sie führt dann zu einer neuen traditionellen Gesellschaft, die den vorherigen traditionellen Gesellschaften nicht mehr ähnelt.

5. Was können wir für den Wertewandel in der posttraditionellen Gesellschaft daraus schließen?

Unser zentrales Instrument zur Beschreibung des Strukturwandels in der philosophisch erfassten posttraditionellen Gesellschaft ist für den Philosophen der Begriff, der für einen Augenblick das Gefüge aus Erfahrung, Handeln und Erklären festhält. Auf ihm beruht unser Wissen und aus ihm folgt unser Handeln, wie er seinerseits auf unserem Vorwissen und unserem früheren Handeln beruht. Mit unserem Handeln verbinden wir Wertungen, die wir entweder unmittelbar

mit diesem Handeln verbinden oder die wir in der Reflexion mit einem möglichen und projektierten Handeln verbinden wollen. Unter Umständen ist uns unmittelbar einleuchtend, eine Handlung zu be-gehen oder zu unterlassen. Unter Umständen wird uns dies aber auch erst nach einer längeren und ausführlicheren Reflexion oder auch Kommunikation einleuchtend und erstrebenswert. Sowohl bei unmittelbarer als auch bei mittelbarer Adaptation von Bewertungen mit Handlungen oder Handlungsfolgen verbinden wir die Werte mit Schemata, die unser Handeln steuern. Mit den einzelnen Begriffen, auf denen Schemata beruhen, verbinden wir ja Werthaltungen. Selbst wenn wir auf Grund einer Gesinnungsethik unsere moralischen Maßstäbe entwickeln, kann das doch nur geschehen, weil diese Wertmaßstäbe im Kontext mit unserem Weltverständnis fest mit Schemata verbunden sind. Sie sind Teil unserer Begriffe, die unseren Erfahrungsraum erklären und unser Handeln steuern. Mit dem Begriff verbinden wir einen expliziten Bedeutungsgehalt, der uns eine Zuordnung an einen materialen Referenten markiert und einen impliziten Bedeutungsgehalt, der uns sagt, welche Kontexte mit dem expliziten Bedeutungsgehalt gemeint sind oder gemeint sein können. Der Kontext referenziert auf eine Abstraktionsgeschichte des Begriffs, insofern bei Begriffen zunächst unmittelbare Handlungszusammenhänge gemeint sind und dann in einer Anwendungsgeschichte Übertragungen dieser Zusammenhänge vorgenommen werden, wobei der Begriff von dem ursprünglichen Kontext abstrahieren mag. Damit verbunden liegt im Begriff eine Werthaltung vor. Diese Werthaltung kann an den ursprünglichen Erklärungskontext gebunden sein oder auch an eine spätere Verwendungsgeschichte des Begriffs. Die Werthaltung mag an den expliziten oder den impliziten Bedeutungsgehalt gebunden sein; sie mag bei einem bestimmten Begriff veränderbar oder unveränderbar sein. In jedem Fall sind alle Begriffe emotiv über diese Werthaltung gebunden. Je stärker die Werthaltung an einen expliziten Bedeutungsgehalt gebunden ist, umso weniger ist der Begriff veränderbar und umso folgenschwieriger für das gesamte Weltbild einer Gesellschaft sind Änderungen an diesem Begriff, dessen expliziter Bedeutungsgehalt unmittelbar mit einer Werthaltung verbunden ist.

In der philosophisch als traditionell aufgefassten Gesellschaft sind die Wertungen in hohem Maße feststehend und auch an bestimmte Bedeutungsgehalte gebunden. Verschiebungen der Wertungen finden selten statt. Ethische Normen, nach denen sich unsere moralischen Maßstäbe, d. h. unsere Regeln für unser Handeln orientieren, sind fest

mit den Schemata verbunden. Die posttraditionelle Gesellschaft wird dadurch charakterisiert, dass der Wandel von Bedeutungsgehalten und Werthaltungen von Begriffen nicht in großen Zeitskalen geschieht, wie in der traditionellen Gesellschaft, sondern akzelerierend erfolgt – und zwar so schnell, dass eine langfristige Gültigkeit von Werten und Bedeutungsgehalten von Begriffen nicht mehr erlebt wird.

Normen kollabieren unter diesen Bedingungen schließlich rasch; niemand vermag sie mehr als dauerhaft geltend und bindend zu erleben. Da aber ohne Werthaltung niemand verstehen und niemand handeln kann, werden individuelle Substitute für die begrifflichen Werthaltungen gesetzt, für die ein gesellschaftlicher Konsens aber nicht erreicht werden kann. Dies hat meist auch soziale Verwerfungen in der Gesellschaft zur Folge.

Da in der posttraditionellen Gesellschaft die Dynamik und der Wandel selbst zu einem Wert wird, wird es sogar dazu kommen, dass der Wertewandel als ein Wert angesehen wird: Der Tabubruch wird zum Wert der posttraditionellen Gesellschaft. Die Kultur, die zuvor Träger einer konsenten Erklärung und Bewertung in der traditionellen Gesellschaft war, wird nun in der posttraditionellen Gesellschaft davon geprägt, dass sie im Tabubruch die Geltung noch bestehender und u. U. nicht mehr kohärenter Werte bewusst macht und einer expliziten Reflexion unterzieht – wie Filmindustrie und Literatur heute augenfällig machen. Die technischen und naturwissenschaftlichen Neuerungen, die auch mit dem Begriffswandel in der posttraditionellen Gesellschaft einhergehen, haben zusätzlich zur Folge, dass Wertsetzungen und Werthaltungen mit den (neuen) Begrifflichkeiten des veränderten Erfahrungsraums kollidieren. Die Anwendung von ansonsten akzeptierten ethischen Normen wird dann zu einem Problem, wie wir z. B. in der Medizin und der Gen- und Biotechnologie heute erleben.

6. Welche Aufgaben ergeben sich daraus für eine Ethik?

Die Ethik ist die wissenschaftliche Disziplin, die die methodischen Instrumentarien zur Verfügung stellt, um einer Gesellschaft rationale moralische Kriterien an die Hand zu geben. Die Ethik entwickelt als wissenschaftliche Disziplin Normen des Verhaltens und begründet diese Normen und spezifiziert deren Beziehungen untereinander. Ethik

überprüft und schafft Konsistenz unter den Normen. Die geschriebenen und ungeschriebenen Kodizes (Recht und Moral) müssen widerspruchsfrei anwendbar sein, wenn sie Handlungen leiten sollen. Die darin liegenden Beziehungen zwischen Normen im Bereich von Sitte, Sittlichkeit und Moral auf der einen Seite und des Rechts auf der anderen Seite sind in der späten oder alten traditionellen Gesellschaft in aller Regel kohärent und widerspruchsfrei. Dort, wo sie es nicht sind, wird nachkorrigiert werden, damit das intuitive Rechtsempfinden in Gleichklang mit der Moral kommt. Die wissenschaftliche Disziplin, die in der traditionellen Gesellschaft diese Kohärenz der religiösen oder weltanschaulichen Normen in aller Regel zeigt und sicherstellt, ist die Ethik. Ihre Aufgabe beschränkt sich auf die Prüfung der Kohärenz der Normen. Die weitgehend konsenten Normen müssen nicht geschaffen werden, sondern allenfalls explizit dargestellt werden. Als konsente Normen erscheinen sie aber in der traditionellen Gesellschaft als weitgehend unveränderbar und nicht hintergebar.

In der posttraditionellen Gesellschaft fehlen fast immer in großem Maße die Normen selbst. Jetzt wird die Begründung und Schaffung von Normen zur zentralen Aufgabe der Ethik. Die ethische Herausforderung liegt in der posttraditionellen Gesellschaft darin, dass der Wandel der Werte, die Normverletzung, der Tabubruch, nun zum Wert wird und Normen allenfalls zeitweilig Geltung gewinnen, sofern sie begründet werden können. Die Ethik hat also in der posttraditionellen Gesellschaft neben der Prüfung der Normenkohärenz zwischen geschriebenen und ungeschriebenen Kodizes die Aufgabe, Normen selbst zu entwickeln und zu begründen.

Im Bereich der Wirtschaft ist diese Struktur der posttraditionellen Gesellschaft u. a. als Akzeptanzproblem in vielfältiger Weise virulent: Lebenslanges Lernen ist erforderlich, um den Wandel der wissenschaftlich-technischen, organisatorischen Normen bis hin zu den kommunikativen Normen bewältigen zu können; und die Diskussionen um Globalisierung, Wirtschaftsstandort und Sozialversicherungsstandards sind „Verstehensprozesse einer Gesellschaft“ im Kontext von Werthaltungen. So werden sie Gegenstand der Untersuchungen der Ethik. Um ihre Begründung und Schaffung bemüht sich in der posttraditionellen Gesellschaft die Ethik. Bei allem Normenwandel bleiben diese Verstehensprozesse selbst innerhalb philosophisch begründeter Begriffsrahmen – im Sinne unserer obigen Darstellung – rational verankert. Deshalb bietet die Wirtschaftsethik eine Chance: Ein Unternehmen kann – bei aller gesellschaftlich gebotenen Flexibilität – damit eine

Stabilität hinsichtlich der Verbindlichkeit der individuellen und kollektiven Handlungen trotz des Fehlens eines allgemeinen Normenkonsenses erreichen, indem es sein eigenes Wertesystem individuell in der posttraditionellen Gesellschaft formuliert und seinen Partnern gegenüber garantiert. Dieses System von Werten muss eine Reihe nicht leicht zu erreichender Bedingungen erfüllen: Der zu erwartende Wertewandel muss so antizipiert werden, dass das Wertesystem nicht schon überholt ist, wenn es im Unternehmen konsent eingeführt ist. Gleichzeitig muss es verbindlich sein. Da der Konsens über die Werte in der posttraditionellen Gesellschaft nicht trivialerweise zu erlangen ist, muss eine Beteiligung aller Betroffenen bei der Formulierung der Werte sichergestellt sein, ohne die Funktion der Werte in den Handlungsfolgen aus dem Auge zu verlieren. Die Kohärenz der Werte, auch mit den nationalen und internationalen Rechtssystemen, sowie den Handlungsräumen der Mitbewerber muss bedacht sein.

Um dies alles zu erreichen, entwickelt die Philosophie die angemessenen methodischen Instrumente.

Literatur

- Lyotard, Jean-François (1979): *La condition postmoderne*, Paris.
- Flickinger, Hans-Georg (1994): O lugar do novo paradigma no contexto da teoria moderna do conhecimento, in: Hans-Georg Flickinger/Wolfgang Neuser (Hrsg.), *A teoria de auto-organização*, Porto Alegre, S. 23-44.
- Neuser, Wolfgang (1995): *Natur und Begriff*, Stuttgart/Weimar/New York.
- Neuser, Wolfgang (1997): Die Logik des Entwurfs. Verstehen als Konstruktion von Wirklichkeit, in: *System und Struktur*. V/1, S. 7-21.
- Neuser, Wolfgang (1999): Nichtwissen. Eine konstitutive Bedingung für den Entwurf von Welt, in: K. Götz (Hrsg.), *Wissensmanagement. Zwischen Wissen und Nichtwissen*, München/Meringe, S. 85-98.
- Neuser, Wolfgang (2002a): Philosophie an einer technisch-naturwissenschaftlichen Universität, in: H. Hofrichter, *Visionen*, Kaiserslautern, S. 103-110.
- Neuser, Wolfgang (2002b): *Ethische Dimensionen des Nichtwissens*. Veröffentlichung des Japanisch-Deutschen Zentrums, Bd. 48, Berlin, S. 68-74.

Frank Hermenau

Ruf nach mehr Autonomie

Eine Randglosse

Internationale Vergleichsuntersuchungen haben in den letzten Jahren gezeigt, dass es um die Bildung von Schülern häufig nicht zum besten steht, und auch das Bildungsniveau ganzer Nationen scheint oft nicht dem zu entsprechen, was diese sich selbst gerne zugeschrieben hätten. Eine weit verbreitete Meinung setzt dabei Bildung mit Wissen und Information gleich, wie etwa die sehr beliebten Unterhaltungssendungen in Deutschland zeigen, in denen die Kandidaten für die richtigen Antworten auf Quizfragen beachtliche Summen gewinnen können. Das etwas besser unterrichtete Publikum der Tageszeitungen weiß aber schon, dass es nicht nur um Information, sondern auch um die Verarbeitung von Information, nicht nur um Wissen, sondern auch um Verständnis geht. Denn auch das hatten die Untersuchungen gezeigt, dass nämlich das fehlende Wissen häufig nicht das zentrale Problem ist, sondern die Unfähigkeit, dieses Wissen auch anzuwenden.

Nun ist aber der Kosmos des Wissens und des Verstehens in der wissenschaftlich-technischen Zivilisation ohnehin ein schier unendlicher – noch der Informierteste weiß wenig im Vergleich zu dem, was man wissen könnte; selbst über die Dinge, mit denen man täglich umgeht, und die Verhältnisse, in denen man lebt, hat man in der Regel nur rudimentäre Kenntnisse und fundierte Kenntnisse nur von kleinen Ausschnitten der Wirklichkeit.

Die Unendlichkeit des Kosmos des Unbekannten und des Unverständlichen lässt dabei aber nur allzu leicht vergessen, wie seltsam und schwindelerregend der Bereich des Verständlichen bei näherem Hinsehen sein kann. Ein Beispiel dafür ist ein Zeitungsartikel, der in diesem Jahr unter dem Titel „Ruf nach mehr Autonomie“ erschien. Berichtet wird dort unter anderem über einen Universitätspräsidenten, der für die Universitäten mehr Autonomie einforderte und dies wie folgt näher erläuterte. Der Präsident „verwies darauf, dass Autonomie kein Selbstzweck sei, sondern der Öffnung der Freiräume für einen Wettbewerb diene. Autonomie, so wie er sie verstehe, regele die Entscheidungsebenen neu,bürde den universitären Entscheidern mehr persön-

liche Verantwortung auf, stelle gleichzeitig die Beteiligung sicher und müsse kontrolliert werden.“ (Grabenströer 2004)

Soweit der Artikel. Journalisten sind verpflichtet, verständlich zu schreiben – auch wo sie Äußerungen Dritter referieren, werden sie sich stets bemühen, das Gesagte so wiederzugeben, dass der Leser glauben darf, das Berichtete verstanden zu haben, auch wenn er dem nicht unbedingt zustimmt. Ob der Universitätspräsident tatsächlich sagte, was der Autor hier zusammenfassend wiedergibt, sei einmal dahingestellt. Womit der Autor aber rechnen durfte, ist, dass die Leser des Artikels diese Erläuterungen für verständlich und prinzipiell nachvollziehbar halten. Autonomie ist kein Selbstzweck und muss kontrolliert werden, sie dient dem Wettbewerb – das entspricht so sehr den gegenwärtigen öffentlichen Diskussionen, dass ein ironischer Kommentar sich erübrigt und auch der Präsident kaum mit höhnischen Bemerkungen seiner Kollegen über den Widerspruch in der kontrollierten Autonomie rechnen muss.

Überhaupt gehört es zum neueren Repertoire der Standardphrasen, dass etwas kein Selbstzweck sei, und so wird auch die Autonomie nicht davon verschont. Was einst die Parole von Emanzipationsbewegungen und später linker Randgruppen war, kann heute als Instrument einer marktwirtschaftlichen Umstrukturierung der Gesellschaft gelten. Als verständlich gilt das Unverständliche, wenn man es oft genug gehört hat – darauf kann alle Propaganda zählen, und so kommt zu den Verheerungen, die die Werbung im Kopf eines jeden anrichtet, noch die zu kontrollierende Autonomie hinzu, die kein Selbstzweck sein darf. Dass man meint zu verstehen, was man nicht verstehen kann; dass man glaubt eine Meinung über Dinge zu haben, über die man fast nichts weiß und über die man sich mit anderen noch nie ernsthaft verständigt hat,¹ sabotiert die Entstehung eines wachen Verstandes vermutlich nachhaltiger als jede geglaubte Lüge.

Gegen solche Anschläge auf die Integrität des Bewusstseins ist man geneigt mit Empörung die Gegenthese zu vertreten. Doch so sehr der Artikel ein Dokument der Globalisierung des Unsinnns ist, spricht er doch zugleich auch einen Teil der Wahrheit über die bisherige Autonomie aus. Denn die Dysfunktionalität der Universitäten, ihre relative Unabhängigkeit von unmittelbaren Zwecken, war stets auch funktional, die Autonomie zugleich immer nur relativ, Eingriffe durch den Staat, die Zensurbehörden oder bestimmte Interessengruppen gab

¹ Vgl. dazu Arendt 1986: S. 346.

es selbst zu Zeiten, als die Idee der Freiheit der Wissenschaften relativ unumstritten war. Dass man den Universitäten im Übergang von der feudalen Gesellschaft zur bürgerlichen eine relative Unabhängigkeit gewährte, beruhte auf dem erfolgreichen Kalkül, dass Innovation sich nicht durch der Sache nach inkompetente Aufsichtsbehörden erzwingen lässt und dass nur die Wissenschaft selbst über die Qualität des in ihr Geleisteten urteilen könne. Wo immer aber aus dieser Form der Selbstbestimmung ein allgemeinerer Anspruch auf Emanzipation erwuchs, der mit den Interessen der Regierenden oder einflussreicher ökonomischer Gruppen in Konflikt geriet, wurden auch Möglichkeiten zur Einschränkung der Freiheit der Wissenschaften oder zur Ausgrenzung von Wissenschaftlern gefunden. Der Ruf nach mehr Autonomie war aber nie der Ruf nach Kontrolle, sondern Autonomie war etwas, was gewährt wurde, und die Kontrolle das, was sie beschränkte.

Neu an den gegenwärtigen Debatten ist der Versuch, die „Freiräume“ wieder unmittelbar in Regie zu nehmen. Den „Entscheidern“ mehr Verantwortung aufzubürden bedeutet, dass diese selbst sich in immer kürzeren zeitlichen Intervallen legitimieren müssen. In manchen Bereichen scheint Forschung selbst tendenziell nur noch in der kurzen Zeitspanne zwischen Forschungsantrag und Forschungsbericht – begleitet von Evaluationen und organisatorischen Umstrukturierungsdebatten – möglich zu sein. Und so wird unter den Titeln der Evaluation und Innovation die Bürokratisierung der Wissenschaften vorangetrieben und sie selbst völlig sachfremden Kriterien unterworfen. Es ist zwar nicht mehr die alte Willkür des Potentaten, der das Geld gibt, das er seinen Untertanen abgepresst hat, sondern das, was die Bürokratie nach ihren eigenen Kriterien verstehen kann: die Summe der eingeworbenen Gelder, die Anzahl der Absolventen oder die Quantität der publizierten Literatur und wie häufig sie zitiert wurde; also alles, was sich unter Absehung jeglicher Sachkenntnis analog zu wirtschaftlichen Kennziffern abbilden lässt. Dabei wird Effizienz in diesem de facto nicht nach ökonomischen Kriterien strukturierten Bereich nur bürokratisch simuliert, während es in der Ökonomie selbst immer Bereiche gibt, denen Freiräume zur Entwicklung von Innovationen gelassen wird.

Erfolgreich kann unter diesen Voraussetzungen vor allem der Wissenschaftler sein, der versteht, was die Bürokratie versteht, und ihr das in einer Form auch liefern kann, die ihr entspricht. Aber auch derjenige, der innerhalb dieser „Reformen“ auf Wissenschaft nicht verzichten will, sollte die Logik bürokratischer Abläufe verstehen. Hermeneutiker

und Verwaltungsjurist zugleich müsste man sein, damit man den neuen Ruf nach Autonomie verstehen und zugleich zur Eröffnung von Freiräumen so nutzen kann, dass auch nach der „Modernisierung“ der Universitäten in ihnen dem nachgedacht werden kann, was Autonomie sinnvoll bedeuten könnte. Dabei wird die Einübung der Kunst des Nicht-Verstehens womöglich ebenso wichtig sein wie eine Lehre des Verstehens.

Literatur

Arendt, Hannah (1986): *Über die Revolution*, München.

Grabenströer, Michael (2004): Ruf nach mehr Autonomie. CDU diskutiert über Neustrukturierung der Uni-Landschaft, in: *Frankfurter Rundschau* vom 5.7. 2004, S. 26.

Thomas Kesselring

Ethik, Markt und Weltmarkt

In den letzten dreieinhalb Jahrzehnten verliefen die biographischen Wege von Hans-Georg Flickinger und mir zweimal für längere Zeit parallel: In den siebziger Jahren am Philosophischen Seminar der Universität Heidelberg, wo wir uns namentlich in Seminaren und Oberseminaren zu Hegel und Marx trafen. Dann wieder seit Ende der achtziger Jahre in Porto Alegre: zuerst am Philosophischen Institut der UFRGS, danach an dem der PUC. Der Gravitationspol des ersten Typs unserer Begegnungen war die Gesellschaftskritik von „links“. Die vielschichtige Realität Lateinamerikas bildete den Gravitationspol des zweiten Typs unserer Begegnungen.

Der folgende Beitrag bewegt sich im Spannungsfeld dieser beiden Pole. Die Pole selbst – Hegel und Marx auf der einen, Lateinamerika auf der anderen Seite – bleiben ausgeblendet. Ohne sie bestünde aber das Gravitationsfeld nicht, und ohne dieses Gravitationsfeld gäbe es auch diesen Beitrag nicht. Es handelt sich im Übrigen um die schriftlich ausgearbeitete Fassung eines Referats, das ich im Januar 2003 anlässlich des Dritten Weltsozialforums an der PUC in Porto Alegre gehalten habe.

Goethe lässt Mephisto auf Fausts Frage, wer er sei, antworten: „Ein Teil von jener Kraft, die stets das Böse will und stets das Gute schafft“ (Faust I, 1335f.). Im ersten Augenblick wirkt dieses Wort auf Faust rätselhaft. In Wahrheit trifft es den Kern einer für die Moderne charakteristischen Verkehrung. Adam Smith hat in seinem ökonomischen Klassiker, *Der Wohlstand der Nationen* (1776) (1990: S. 371), den einzelnen Marktteilnehmer analog beschrieben: Dieser trachtet „nach eigenem Gewinn“, doch zugleich „fördert er [...] das Allgemeinwohl“. Er tut dies „nicht bewußt“ – er wird „von einer unsichtbaren Hand geleitet, um einen Zweck zu fördern, den zu erfüllen er in keiner Weise beabsichtigt hat“.

Das Motiv der marktbedingten Verwandlung eigennütziger Handlungen in Wohltaten für die Allgemeinheit ist für den Wirtschaftsliberalismus bis heute richtungweisend. Der Markt sorgt für eine effiziente Verteilung von Gütern und Dienstleistungen, und manche halten diese Verteilung auch für *gerecht*: Wie jemand auf dem Markt wegkomme, hänge von seiner Tüchtigkeit und Intelligenz ab. Wenn jemand nicht reüssiere, dann deswegen, weil er faul, dumm oder ungeschickt sei. Eingriffe des Staates seien kontraproduktiv und ungerecht: Sie verzerrten das Marktgeschehen und verschafften den einen Vor-, den anderen Nachteile. Politisch oder ethisch motivierte Interventionen seien, umgekehrt zum Motiv des Mephistopheles, vielleicht zwar gut gemeint, bewirkten aber häufig Schlechtes. Der Staat solle sich besser auf die Rolle eines Wettbewerbshüters beschränken und die Entstehung von Monopolen und Kartellen verhindern.

Deregulierung erleichtert im Übrigen das Zusammenwachsen lokaler und regionaler Märkte zu einem einzigen Markt. Je ausgedehnter ein Markt, desto vielfältiger das Angebot und desto feiner die mögliche Spezialisierung der Produzenten. Die Wirtschaft gewinnt um so mehr an Dynamik, je enger sich regionale Märkte global vernetzen. Die Früchte der wachsenden Wirtschaft, heißt es, sickern rasch auch zu den Ärmsten durch.

Auf den ersten Blick erscheinen diese Argumente plausibel. Doch bei näherem Hinsehen zeigen sich auch Probleme. Wie gerecht ist der Weltmarkt wirklich? Marktzugang hat, wer über Kaufkraft verfügt. Je mehr Geld und Kapital jemand zu mobilisieren vermag, desto vorteilhafter ist seine Lage und desto größer sind seine Wirkungsmöglichkeiten. Schon über Thales von Milet wird berichtet, er habe vor einer guten Ernte sämtliche Ölpresen seiner Region gekauft und sie dann teuer vermietet. Der Multimilliardär George Soros hat 1992, indem er gegen das britische Pfund spekulierte, seine Abwertung ausgelöst. Die weltweit 1,3 Milliarden Menschen, die heute mit weniger als einem Dollar pro Tag ihr Dasein fristen, haben zu den Märkten sicher keinen so guten Zugang wie der durchschnittliche Europäer oder Nordamerikaner. Weltweit leben 2,8 Milliarden mit weniger als zwei Dollar im Tag – fast die Hälfte der Weltbevölkerung. Auch diese Menschen sind in den *Weltmarkt* nicht wirklich integriert.

Während sich in den letzten zweihundert Jahren die wirtschaftlichen Kontakte zwischen den Weltregionen laufend intensivierten, öffnete sich die weltweite Kluft zwischen Reich und Arm immer weiter. Im Entwicklungsprogramm der UNO steht: „Eine Analyse

langfristiger Trends in der globalen Einkommensverteilung (zwischen Ländern) zeigt, dass der Abstand zwischen dem reichsten und dem ärmsten Land im Jahr 1820 bei 3 zu 1 lag, 1913 bei 11 zu 1, 1950 bei 35 zu 1, 1973 bei 44 zu 1 und 1992 bei 72 zu 1.“ (UNDP 1999: S. 38; eigene Übersetzung; dazu auch Maddison 1995)

Es waren in der Regel die am weitesten entwickelten Ökonomien, die vom Freihandel am meisten profitierten; entsprechend stiegen dort die Einkommen überdurchschnittlich. Zwar bildeten nicht immer dieselben Länder die Nachzügler. Doch bei den Schlusslichtern der neunziger Jahre (Äthiopien und Kongo) lagen laut UNDP die Durchschnittseinkommen tiefer als bei denjenigen vor hundertachtzig beziehungsweise hundert Jahren (China und Ghana).

Als zweites sei daran erinnert, dass eine vollständige Liberalisierung der Märkte im Grunde von niemandem konsequent gewünscht wird. Die meisten Regierungen (und hinter ihnen stehenden Interessengruppen) verhalten sich opportunistisch. Sie drängen darauf, dass andere Staaten ihre Märkte öffnen, bestehen aber zugleich auf dem Schutz der eigenen Märkte vor fremder Konkurrenz. In Südamerika bekommt man als Europäer immer wieder zu hören: Wenn Europa nicht bloß Marktöffnung predigte, sondern seine Märkte für die Agrarprodukte des „Südens“ auch wirklich öffnete, ginge es den betroffenen Gesellschaften erheblich besser!

Ein dritter Punkt: Die Leichtigkeit, mit der wir heute weltweit Informationen austauschen können, stellt einen Fortschritt dar, auf den kaum jemand verzichten möchte. Beim globalen Austausch von materiellen Gütern ist aber die Bilanz der Vor- und Nachteile weniger günstig. Abgesehen davon, dass sich bei Schwertransporten die Entfernung in der Energiebilanz niederschlägt, ist der Konsument überfordert, wenn er überprüfen soll, ob ein aus einem anderen Erdteil importiertes Produkt gemäß vertretbaren ökologischen Standards hergestellt worden ist. Wer würde schon Holz kaufen, wenn es aus Raubbau vor seiner Haustüre gewonnen worden wäre? Findet der Kahlschlag aber in Afrika oder Südostasien statt, so bleibt er für den Konsumenten zu abstrakt, als dass er sein Kaufverhalten beeinflusste.

Der Umstand, dass das Schwungrad des Welthandels wesentlich durch das internationale Preisgefälle auf Touren gebracht wird, verschärft noch das Raubbauproblem. Je größer die Märkte, die eine Region mit ihren Rohstoffen bedient, desto stärker der Sog auf diese Rohstoffe. Ressourcenreiche Länder mit schwacher technologischer Infrastruktur laufen die Gefahr, Opfer von Raubbau und zudem oft

von politischen Unruhen zu werden (Kongo, Angola, Sierra Leone sind Beispiele). Rohstoffreiche Länder haben häufig ein besonders geringes Wirtschaftswachstum (viele ökonomisch führende Länder – die Schweiz, Dänemark, Japan, Südkorea – sind rohstoffarm). Rohstoffreichtum hat sich zudem häufig als Demokratisierungs-Hindernis erwiesen – ein Problem, gegen das die Deregulierungs-Befürworter noch kein Rezept kennen. Nigerias Präsident, Abasanjo, hat bisher vergeblich versucht, sein Land zu demokratisieren. Welcher Erfolg den Amerikanern im Irak beschieden sein wird, bleibt abzuwarten.

Ein weiteres Problem: Die Deregulierung von Märkten erschwert die Bekämpfung der Wirtschaftskriminalität. Die Tatsache, dass etwa das Geschäft mit Kinderpornographie die klassischen Kriterien eines Marktes erfüllt (es existiert ein differenziertes Angebot mit Konkurrenz, ohne Monopol oder Kartell), reicht natürlich nicht aus, um dieses Geschäft zu legitimieren. Ein vollends deregulierter, durch keinerlei äußere Normen eingeschränkter Markt verunmöglicht auch jede Abgrenzung gegenüber dem Drogen- und Waffengeschäft, dem Schlepfergewerbe, dem Organ-, Frauen-, Kinderhandel usw.

Ein paar einfache Überlegungen zeigen auf, weshalb der Markt als solcher keine Institution mit ethischer Hebelwirkung sein kann. Der Markt setzt Wettbewerb voraus, und in einem Wettbewerb verhalten wir uns primär strategisch, nicht altruistisch. Selbst unser Engagement für andere hat häufig strategische Gründe – der gute Ruf erweitert die Geschäftsbeziehungen. Freier, unregulierter Wettbewerb findet sozusagen in einem *ethikfreien* Raum statt.

Der Unterschied zwischen strategischem und ethischem Verhalten lässt sich mithilfe der so genannten „Goldenen Regel“ verdeutlichen: „Behandle die anderen so, wie du möchtest, dass sie dich behandeln.“ Lange bevor diese Regel ins Neue Testament (Matthäus 7:12) Eingang fand, war sie schon in anderen Traditionen bekannt: im Judentum, in der klassischen Antike (bei Herodot), im konfuzianischen China (beides im 5. Jh. v. Chr.) sowie im frühen Hinduismus (in der Mahâbhârata, 4. Jh. v. Chr.). Wahrscheinlich ist diese Regel mehrfach in der Geschichte erfunden oder entdeckt worden. Das dürfte kein Zufall sein, denn die Frage, inwieweit eine Gesellschaft prosperiert, wenn ihre Mitglieder lediglich strategisch handeln, ist in allen Kulturen von größter Bedeutung.

Tatsächlich nehmen Menschen sehr häufig selbst dann Rücksicht auf andere, wenn man diese Rücksichtnahme nicht mehr instrumentell deuten kann. Wieso begleichen wir in einem einsamen Landgasthof, in

dem uns niemand kennt und zu dem wir nie wieder zurückkehren werden, trotzdem unsere Zeche? Erst wer ohne strategische Hintergedanken die Interessen der Anderen ernst nimmt und zu fördern versucht, handelt im engeren Sinne ethisch.

Bezeichnenderweise versagt die Goldene Regel aber im Wettbewerb. In einem Schach-Turnier oder in einem Skiwettrennen wird sich niemand dazu verleiten lassen, die eigenen Chancen zu verspielen, damit der andere gewinnt. Wer so handelte, stellte sich außerhalb des Wettbewerbs, und wenn sein Beispiel Schule machte, gäbe es am Ende den Wettbewerb als solchen nicht mehr!

Weil der Markt den Wettbewerb voraussetzt, lässt sich die Goldene Regel auch im Kontext des Marktes nur beschränkt anwenden. Wer einen Preis aushandelt, misst den Wünschen seines Gegenübers, trotz Goldener Regel, normalerweise nicht dasselbe Gewicht bei wie den eigenen. Der Käufer wird dem Verkäufer nicht anbieten, mehr zu zahlen als dieser verlange, und ebenso wenig wird der Verkäufer den Preis unter das Zahlungsangebot des Käufers senken (außer er will seine Ware à tout prix loswerden). Beides wäre unsinnig und untergrübe die Grundlagen des Marktes. Erst vom Augenblick des Geschäftsabschlusses an treten die Partner in eine kooperative Beziehung, und erst von da an bietet sich die Goldene Regel als Leitfaden an.

In einem Wettbewerb zu gewinnen oder auf dem Markt zu reüssieren, hat nichts moralisch Anrüchiges (sofern man dabei fair bleibt). Was aber, wenn im Verdrängungswettbewerb der Sieg des einen den Existenzverlust des anderen mit sich bringt? Obwohl es häufig veraltete Produktionsweisen sind, die im Wettbewerb effizienteren weichen, trifft es doch zuweilen auch effiziente Betriebe – etwa wenn aggressive Konkurrenz auf den Markt drängt. Effizienzsteigerung ist zudem ein einseitiges Entwicklungsziel. Das zeigt sich spätestens an den sozialen Kosten: Arbeitslosigkeit, Unterbeschäftigung und Perspektivlosigkeit der Ausgemusterten. Die wachsende Kriminalität in manchen Ländern Lateinamerikas ist vor diesem Hintergrund zu sehen.

Die meisten Wettbewerbsveranstaltungen in Sport und Spiel sind in ein System ausdrücklicher oder unausdrücklicher Regeln eingebettet, die einzuhalten auch für Konkurrenten ratsam ist. Für den Weltmarkt existieren erst Ansätze zu einem solchen Normensystem. Das wirtschaftsliberale Deregulierungs-Postulat ist nur unter der Voraussetzung vertretbar, dass alle Marktteilnehmer sich zwanglos ethisch verhalten, also weder Pornographie vertreiben noch Waffen verschieben, noch mit Drogen dealen, Menschen schmuggeln oder Wälder ab-

holzen. Der Markt bietet aber keine Anreize zum Verzicht auf schlüpfrige, kriminelle oder zerstörerische Aktivitäten. Lukrativ können bekanntlich die vielfältigsten Geschäfte sein. An der Börse lässt sich selbst mit Bordellen Geld machen, und die Rede vom ‚Geldwaschen‘ verrät, dass die Grenze zwischen legalen und illegalen Geschäften mitten durch die real existierenden Märkte läuft. Außerdem ist klar, dass auch der erfolgreichste Marktteilnehmer nicht das Recht hat, den anderen die Spielregeln zu diktieren. Ob zum Beispiel Menschenrechte einzuhalten sind oder nicht, ist nicht eine Frage, deren Entscheidung man dem Wettbewerb überlassen darf. Der Respekt gegenüber den Menschenrechten ist ein dem Markt externes Gebot. Menschenrechte werden also, wie es der Ökonom Franz Hinkelammert ironisch formuliert hat, immer zur Kategorie der „Marktverzerrungen“ gehören.

Literatur

- Maddison, Angus (1995): *Monitoring the World Economy 1820–1992*, Paris.
Smith, Adam (1990): *Der Wohlstand der Nationen*, München, 5. Aufl.
UNDP: *Human Development Report (1999)*, New York/Oxford.

Emil A. Sobottka¹

Partizipativer Haushalt in Porto Alegre

Soziale Bürgerrechte und Legitimität der Regierung
neu ausgehandelt

Trotz der zahlreichen schon durchgeführten Untersuchungen (vgl. Avritzer/Navarro 2003) sind viele Facetten des von der *Frente Popular* in Porto Alegre implementierten und später auf eine große Anzahl von Städten und auf das Bundesland Rio Grande do Sul ausgedehnten partizipativen Haushalts noch unzureichend reflektiert. Hier wird eine doppelte Untersuchung dieses Phänomens vorgeschlagen, zum ersten als einer möglichen politischen Chance für Teile der Gesellschaft, die sich legal um die Eroberung sozialer Bürgerrechte bemühten, zum zweiten als eines politischen Instruments von Vertretern der öffentlichen Verwaltung auf der Suche nach Legitimität in einem ungünstigen historischen Kontext. In beiden Fällen werden wir sehen, wie die Akteure das Problem der Spannung von Legitimität und Legalität ihrer Projekte und Aktionen lösen müssen.

Wohlstand oder *minimal state*?

Als die von der PT (*Partido dos Trabalhadores*) angeführte Parteikoalition, die sich selbst *Frente Popular* nannte, 1989 die Macht in der Gemeinde Porto Alegre übernahm, stand in Brasilien eine Grundsatzentscheidung um das zu wählende Gesellschafts- und Staatsmodell an. Kontrahenten waren einerseits die Befürworter eines Wohlfahrtsprojekts mit weit ausgelegten und vom Staat gewährleisteten sozialen Bürgerrechten, andererseits die sozialen Träger eines Gesellschaftsprojekts, in dem die höchstmögliche Anzahl der Beziehungen durch den Markt und ohne Einmischung des Staats geregelt werden sollte. Der Konflikt erreichte seinen Höhepunkt in der Zeit zwischen der Ver-

¹ Den Teilnehmern des im Rahmen des *Probral-Projekts* veranstalteten Seminars über *Soziale Bewegungen und Bürgerrechte: ein Vergleich zwischen Brasilien und Deutschland* sei für ihre Kommentare und Anregungen gedankt.

kündigung der neuen Bundesverfassung im September 1988 und der Amtseinführung des Präsidenten Fernando Collor de Mello im März 1990.

Der Übergang vom Militärregime zur Demokratie war gerade ohne einen Bruch mit den Institutionen zum Abschluss gekommen. Sein Höhepunkt war die Verkündung der neuen Bundesverfassung, die Krönung eines Prozesses, in dem die Zivilgesellschaft sich gegen das diktatorische Regime gestellt und Freiräume für politische Partizipation eingerichtet hatte, durch Wahlen, durch die Rückeroberung von Grundfreiheiten wie der Pressefreiheit oder durch die Selbstorganisation in Gewerkschaften, Verbänden und sozialen Bewegungen. Vor allem während der Ausarbeitung der Verfassung waren einige Segmente der Gesellschaft mit ihrem Versuch erfolgreich gewesen, in die Verfassung ein breites Spektrum von Ansprüchen aufzunehmen, die nach ihrem Dafürhalten Rechte der Bürger gegenüber dem Staat waren.

Die sozialen Volksbewegungen,² die sich seit den 70er Jahren während der Militärdiktatur gebildet hatten, erfuhren ihre Stabilisierung als Akteure mit eigener Identität und Organisationsfähigkeit, um über die verschiedenen Formen der Partizipation die Festlegung von *social policies* an spezifischen Punkten zu beeinflussen. Fleury zufolge „wird Demokratisierung von diesen Bewegungen als unerlässliche Bedingung der Verbesserung ihrer Lebensbedingungen übernommen, sofern das Instrument, das ihnen die Fähigkeit zur Ausübung von Druck gewährleisten kann, ihre Erfahrung in gesellschaftlicher Organisation und Partizipation ist“ (Fleury 1994: S. 221).

Im kurzen Zeitraum von ca. zehn Jahren bemühten sich diese Bewegungen um die gleichzeitige (Wieder-)Einführung der bürgerlichen, politischen und sozialen, also der klassischen drei Generationen der Rechte. Länder wie England hatten für diese Aufgabe drei Jahrhunderte beansprucht. Aber diese Ausdehnung, insbesondere der sozialen Bürgerrechte, erwies sich bald als ambivalent: Zwischen der Aufnahme von Rechten in die Verfassung und ihrer tatsächlichen Gewährleistung öffnete sich ein Abgrund, den die damals verfügbaren institutionellen Mechanismen nicht überbrücken konnten (vgl. Sarlet 2003; Sobottka 2000). Dies war einer der Faktoren, der die sozialen Volks-

² Der Terminus „Volksbewegungen“ wird hier in einschränkendem Sinn gebraucht. Er kennzeichnet soziale Bewegungen, die sich für die materiale Verwirklichung oder die Ausdehnung der *sozialen* Bürgerrechte einsetzen. Veränderungsresistente soziale Bewegungen pflegen normalerweise ihre Beziehungen zur Regierung über persönliche Vermittlungsinstanzen, die sich von den in diesem Text behandelten Vermittlungsinstanzen unterscheiden.

bewegungen dazu führte, entschieden auf die Eroberung der Staatsmacht auf demokratischem Weg zu setzen, um die formal gewährleisteten Rechte durch die Verwaltung des Staates zu verwirklichen.

Die Konfrontation der beiden Gesellschaftsprojekte in den Wahlen kristallisierte sich in zwei Momenten, während der Wahlen von 1988 und 1989, mit jeweils unterschiedlichen Ergebnissen. Bei der ersten Wahl wurden sowohl in Porto Alegre als auch in anderen Städten viele Bürgermeister von als links geltenden Parteien gewählt. Sie standen für das Projekt der Ausweitung der sozialen Rechte. Wenn man die Anzahl der Stimmen berücksichtigt, befanden sich beide Projekte in einem relativen Gleichgewicht. Im Unterschied zu den vorherigen Wahlen hatten die als links geltenden Parteien ihren Rückhalt in der Gesellschaft zu Lasten der Gruppen, die schon an der Macht waren, ausgebaut (vgl. Fleischer 2002; Nicolau 1998). Dieser relative Sieg gab den Oppositionellen Auftrieb. Sie hofften nun verstärkt auf den Sieg ihres Kandidaten in den Präsidentschaftswahlen des kommenden Jahres – und diese Erwartung wurde bekanntlich enttäuscht.

Über die Wahlniederlage hinaus war das Ergebnis dieser zweiten Wahl, aus der Fernando Collor de Mello als Sieger hervorging, auf Bundesebene gleichbedeutend mit der Niederlage des Modells der Ausdehnung der sozialen Rechte und der Utopie einer neuen Gesellschaft. Schon seit der Ausarbeitung der Verfassung, aber noch viel stärker nach dem Aufbrechen des Konflikts zwischen den beiden Projekten für die Nation standen die siegreichen politischen Eliten vor einem Dilemma, das Fleury folgendermaßen beschrieben hat:

„das politische Spiel so öffnen, dass die Erfahrung und die Forderungen der organisierten Bereiche der Unterschichten berücksichtigt werden, im Bewusstsein, dass dies auf das unterschiedliche Management der Verteilung knapper Mittel hinausläuft, oder diese periphere Masse in den Zustand sozial entrechteter Menschen zu versetzen, was auf die Stärkung einer dualen Gesellschaft hinausläuft“ (Fleury 1994: S. 232).

Die Entscheidung fiel eindeutig für eine Bremsung der materiellen Forderungen, durch Stärkung der auf Teilbereiche fokussierten Reform, was im Kontext einer formalen Demokratie die *social policies* auf begrenzt angelegte und wirksame sozialhelferische Maßnahmen einschränkt und nicht die Gesamtmenge der in der Verfassung verbrieften Rechte, sondern *soziale Minimalstandards* gewährleistet (vgl. Lopes 1998; Sposati 1997). Vieira nennt die Zeit nach 1988, die ihren Höhepunkt in Collor de Mellos Wahl zum Präsidenten fand, eine Periode der Sozialpolitik ohne soziale Rechte (Vieira 1997).

Damit waren die Erwartungen breiter Schichten der brasilianischen Bevölkerung in Bezug auf den Ausbau ihrer materialen Bürgerrechte und auf eine soziale Umwälzung auf demokratischem Weg mit der Umsetzung eines soziale Bürgerrechte verwirklichenden Wohlfahrtsprojekts enttäuscht. Als der 1989 besiegte Kandidat die Präsidentschaftswahlen zwölf Jahre später gewann, war sein Regierungsprogramm und waren insbesondere die sozialen und wirtschaftlichen Bedingungen für alternative Projekte schon nicht mehr dieselben.

Regieren als Herausforderung

Vor der landesweiten Vollendung der Niederlage dieses Projekts nährte jedoch der Sieg bei den Gemeindewahlen 1988 in Porto Alegre, São Paulo und vielen anderen Städten die Hoffnungen der Oppositionellen, deren deutliche Unterstützung in den Wahlen sie glauben machte, dass die Gesellschaft von ihnen eine neue Politik erwartete.

Mit dem Sieg in den Kommunalwahlen 1988 waren zum ersten Mal einige Oppositionsparteien, insbesondere die PT und ihre Verbündeten, vor die Herausforderung gestellt worden, die Reihen der Opposition zu verlassen und eine Anzahl von wichtigen Städten des Landes zu verwalten.³ Sie waren darauf angewiesen, Formen zu finden, mit denen sie ihre Vorschläge zur Umkehrung der Prioritäten der früheren Regierungen in die Alltagsarbeit der öffentlichen Verwaltung übersetzen konnten, mit staatlichen Geldern anders als die anderen Parteien umzugehen und die sozialen Rechte des Teils der Bevölkerung zu gewährleisten, der in der Vergangenheit immer ins Abseits gestellt worden war, also die gegenwärtige Gesellschaft tiefgreifend zu verändern. An sie wurden die Erwartungen adressiert, die formell in den Gesellschaftsentwurf während der Ausarbeitung der Verfassung aufgenom-

³ Vgl. Kinzo 2004. Costa (1997) zeigt aufgrund einer in Minas Gerais durchgeführten Umfrage, dass selbst etablierte Parteien wie die PMDB sich veranlasst sahen, nach neuen Formen der öffentlichen Verwaltung Ausschau zu halten, insbesondere auf Kommunalebene. In Uberlândia, Juiz de Fora und Governador Valadares wurden schon zu Beginn der 90er Jahre Modelle der öffentlichen Verwaltung eingeführt, in denen die Beteiligung der Zivilgesellschaft sehr stark gefördert wurde. Die PT selbst hatte schon Kommunalwahlen in Städten wie Fortaleza und Diadema gewonnen, aber jetzt war die Anzahl und Größe der Städte vielfach gestiegen, was die Verantwortung erhöhte.

menen Rechte endlich zu verwirklichen. Es fehlte ihnen jedoch an Erfahrung in der Kommunalverwaltung, um dieser Erwartung zu entsprechen.

Die PT hat auf diese Gesamtlage mit der Durchführung von Seminaren, der Einrichtung von Diskussionsforen und der Umsetzung von Ausbildungsprogrammen reagiert. Die geringen Erfahrungen in der öffentlichen Verwaltung und die zahlreichen Träume von einer besseren Gesellschaft fanden in diesen Veranstaltungen Widerhall und wurden der Öffentlichkeit in einer Reihe von Texten als *Regierungsstil der PT (modo petista de governar)* vorgestellt. Wie einige seiner Wortführer hofften, könnte dieser Regierungsstil sogar eine alternative Form des Übergangs zum Sozialismus auf demokratischem Weg darstellen. Der Akzent fiel jedoch auf eine Regierung für die bis zu diesem Zeitpunkt übergangenen Teile der Bevölkerung, entsprechend dem Mandat, das die neuen Regierungsträger in der Wahl erhalten hatten.

Als Jorge Bitar 1992 diese Herausforderung für seine Parteigenossen beschrieb, gab er, der damalige Sekretär für institutionelle Fragen, zu, dass bei der Übernahme der Forderungen der sozialen Bewegungen wie der Verstaatlichung des Transportwesens und des Gesundheitssystems, der Demokratisierung des Zugangs zu öffentlichen Schulen, der sozialen Nutzung des Bodens in den Städten und der Einrichtung von Volksräten eine Maximierung der Parteiziele stattgefunden hatte. Er gab damit zu erkennen, dass angesichts der Wahlsiege die langfristigen Parteiziele – die in der Maxime der Einführung des Sozialismus auf demokratischem Weg zusammengefasst wurden – einer politischen Vermittlung bedürften, welche die öffentliche Verwaltung der Gemeinde innerhalb der konkreten Bedingungen der brasilianischen Wirklichkeit ermöglichte. Auf der Suche nach dieser Vermittlung kam die Summe der Merkmale zustande, die als *Regierungsstil der PT* definiert wurde und nachstehend in folgenden Punkten zusammengefasst wird:

- Notwendigkeit einer Änderung der Legitimation der lokalen Regierung selbst, ausgehend von einer politischen Kultur der Kollektiv- und Individualrechte;
- reale politische Stärkung der Legislative und Abbau der Verfahren, die aus den Stadträten Erfüllungsgehilfen der Exekutive machen;
- Anerkennung der strategischen Natur der Ethik zur Einforderung einer auf Veränderung ausgerichteten Politik, durch erneute Aufwertung absoluter moralischer Standards beim Umgang mit dem Staatseigentum;

- Einführung des Rechts auf Partizipation durch Kombination von Elementen der repräsentativen mit Elementen der partizipativen Demokratie und Vertiefung von Formen der Kontrolle der Stadtverwaltung durch die Gesellschaft (Bittar 1992: S. 25).

Dieses neue Programm der Gemeindeverwaltung bemühte sich, die traditionell von der Partei vertretenen Thesen beizubehalten und sie mit den Alltagserfordernissen der öffentlichen Verwaltung zu harmonisieren, ohne die ständige Notwendigkeit der Erhaltung und, wo möglich, Erweiterung der Legitimität unter den Wählern aus den Augen zu verlieren. Erklärte Absicht war jedoch nicht nur eine gute Verwaltung, sondern die Strukturreform der lokalen Staatsform. In diesem Sinn zählt die schon genannte Vorlage die zentralen Merkmale der beabsichtigten Reform auf:

- Beteiligung der Bevölkerung zur Sicherstellung der Durchführung des Regierungsprogramms und einer Veränderung der Kräftekonstellation zwischen „unteren und herrschenden Klassen“ durch die Besetzung von Schlüsselpositionen im Staatsapparat;
- Umkehrung der Regierungsprioritäten durch Sicherstellung der Investitionslenkungen in als besonders bedürftig geltenden Bereichen, Rückgewinnung von Qualitätsstandards der öffentlichen Verwaltung und Gewährleistung des gleichen Zugangs zu Basisdienstleistungen für alle Bürger;
- angesichts der Besetzung des Staats durch private Interessen Bemühungen, den Staat zu entprivatisieren, zu demokratisieren und öffentlich zu machen, neben der Bekämpfung des Klientelsystems und der Korruption;
- Politisierung der Verteilung der öffentlichen Mittel aus Steuereinnahmen in Form eines öffentlich ausgetragenen Konflikts mit politischen Oppositionellen, immer im Hinblick auf das Parteiprogramm auf nationaler Ebene;
- Umsetzung einer Bündnispolitik, die der Regierung politische und gesellschaftliche Unterstützung garantiert, auch im Stadtrat (Bittar 1992: S. 22).

Die PT entschied sich für die Vertiefung der Dezentralisierung auf ihre Weise und öffnete die öffentliche Verwaltung für jene Teile der Gesellschaft, die vorher der politischen Apathie und dem Klientelismus ausgeliefert waren oder ihren Forderungen in sozialen Bewegungen Nachdruck verschaffen mussten. Man hoffte, dass diese Partizipation problemlos als Mitbestimmung im Rahmen einer angemessenen Aufgabenteilung verlaufen würde. Letztere wurde folgendermaßen beschrieben:

„Bestimmte Aufgaben obliegen den sozialen Bewegungen, wie etwa die Schaffung von autonomen Räumen gesellschaftlicher Organisation und eigener Formen der Institutionalisierung ihrer Vertretungen. Der Exekutive obliegen diejenigen Regierungsaktivitäten, welche die Partizipation der Bevölkerung am Entscheidungs- und Planungsprozess demokratisieren und die Formen der Konsultation der Zivilgesellschaft fördern und ausbauen.“ (Bitar 1992: S. 23)

Die neuen Regierenden erwarteten von der Mitbestimmung und Dezentralisierung eine Stärkung der sozialen Bewegung, um die Rolle des Züngleins an der Waage zu übernehmen, die Gemeindeverwaltung regierungsfähig zu machen und ihr Legitimität zu verschaffen. So würden sie die praktische Umsetzung von politischen Entscheidungen ermöglichen, deren Adressaten Teile der Bevölkerung wären, die vorher weitgehend von der Gestaltung der *public policies* ausgeschlossen worden waren. Für die sozialen Bewegungen und andere Träger des Projekts einer neuen Gesellschaft schien die Stunde gekommen zu sein, große Schritte in Richtung des anvisierten Ziels zurücklegen zu können. Diese Partnerschaft, vor allem mit Bezug auf die Mitbestimmung, war allerdings durch eine Ambivalenz gekennzeichnet: Induzierte Partizipation erfordert bestimmte Grade der Formalisierung, desgleichen logische Abläufe, Zeitpläne und Verfahren, die typisch für die Bürokratie oder das politische Spiel sind und dem Alltag der Bewegungen und der vorher demobilisierten Bürger fern stehen.

In Porto Alegre wurde der Partizipative Haushalt zum Ort par excellence der dezentral gestalteten Partizipation stilisiert. Letztere wurde als Mitbestimmung und Unterscheidungsmerkmal des Regierungsstils der PT verstanden. Aus diesem Grund eignet sich der Partizipative Haushalt für eine Reflexion über die Möglichkeit, den sozialen Bewegungen einen Zugang zu den sozialen Bürgerrechten zu ermöglichen und für die Regierenden ein Legitimationsinstrument abzugeben.

Partizipativer Haushalt: ein *Prozess der citizenship**

Wie schon bemerkt, erfolgte die Wahl der *Frente Popular* in Porto Alegre im Interregnum zwischen der Verkündung der neuen Verfassung und den Bundespräsidialwahlen 1989. Der Wettbewerb zwischen

* Der portugiesische Terminus *cidadania* wird nachfolgend mit *citizenship* übersetzt, da die deutsche Sprache aus auch sozialhistorisch bedingten Gründen keine exakte terminologische Entsprechung kennt. [Anm. des Übersetzers]

verschiedenen Gesellschaftsprojekten wurde durch den expliziten Widerstand der Bundesregierung verschärft, einen bedeutenden Teil der während der Verfassungsgebung ausgehandelten Veränderungen umzusetzen – darunter viele der sozialen Rechte.

Porto Alegre ist eine Stadt, die auf eine lange Tradition des Verbandswesens zurückblicken kann (Silva 2002). In Anwohnerinitiativen, Nachbarschaftsverbänden und sozialen Bewegungen bündeln sich die Wünsche einer großen Anzahl von Bürgern. Bei den Kommunalwahlen 1988 sahen viele Bürger diese Wünsche ins Regierungsprogramm der *Frente Popular* aufgenommen und glaubten, dass die *Frente Popular*, einmal gewählt, umfassende Reformen zur Minderung sozialer Ungleichheit und zur Gewährleistung der sozialen Bürgerrechte durchzuführen imstande sei. Das Gewicht einer solchen Hoffnung war nicht zu unterschätzen, zumal viele Menschen im Hinblick auf ganz Brasilien schon während der Übergangsregierung zur Demokratie, unter dem Staatspräsidenten José Sarney, ihre Wünsche nach tiefgreifenden Reformen, insbesondere nach einer Verwirklichung der Sozialrechte im Sinn der Verfassung, zunehmend enttäuscht sahen. Die Bundesregierung argumentierte damals, dass viele der vorgesehenen Reformen – wie etwa der Transfer von Steuermitteln an Länder und Gemeinden, die Ausweitung von materialen Bürgerrechten – zur Unregierbarkeit des Landes führen würden.

Wenn ein breites Spektrum von Bewegungen und Organisationen der wirtschaftlichen, sozialen und geographischen Peripherie der Stadt eine politische Partei – oder eine Koalition, wie im vorliegenden Fall – wählt, assoziiert es damit Erwartungen in Bezug auf diese mögliche Machtübernahme. Außerdem ist die Verpflichtung der Partei oder der Koalition, nach der Amtseinführung den Wählern auf irgendeine Weise Rechenschaft zu geben, mit dem politischen Spiel untrennbar verbunden. Man darf sich also fragen, welche Beziehung zwischen den Erwartungen der Bewegungen und Organisationen und der Kommunalverwaltung der *Frente Popular* in Porto Alegre bestand. Da das Ziel der in den vorherigen Jahren von den Bewegungen gewählten Strategie die Gewährleistung eines breiten Spektrums von Rechten in den Gesetzestexten war, kann man annehmen, dass sie von den neuen Mandatsträgern die Umsetzung dieser Rechte erwarteten. War die *Frente Popular* aber in der Lage, diese Erwartungen zu befriedigen?

Es gibt genügend Gründe zur Skepsis: Seit seinem Ursprung enthält der neuzeitliche Staat einen seine Möglichkeiten zur Materialisierung der sozialen Bürgerrechte begrenzenden logischen Widerspruch.

Hans-Georg Flickinger hat in seiner Darlegung der Widersprüche der den gegenwärtigen abendländischen Rechtssystemen immanenten liberalen Logik sehr zutreffend die mit der Erwartung, dass der Rechtsstaat die Materialität der Bürgerrechte gewährleistet, verbundenen Schwierigkeiten gezeigt (Flickinger 2003; 2004). Ihm zufolge wird die Staatstätigkeit gesetzlich legitimiert. Ihr obliegt die Gewährleistung der gesetzlichen Ordnung und die Verhinderung von Tätigkeiten, welche die öffentliche Ordnung stören. Die Staatstätigkeit wird hierbei auf den gesetzlich bestimmten Raum beschränkt. Wenn der Staat dem Bürger die Ausübung einer bestimmten Menge von Rechten, die hauptsächlich Freiheitsrechte sind, gewährleistet, berücksichtigt er nicht die im Spiel befindlichen materiellen Interessen. Mehr noch: Im Staat, in dem die Freiheit das Ordnungsprinzip des soziopolitischen Bereichs ist, wird das Recht als Vermittlungsinstanz zur Organisation und zum Schutz der Äußerung und Konkretisierung des freien Willens der Menschen eingesetzt, bei vollständiger Abstraktion von den materialen Umständen oder der Motivation der Einzelnen. Der so gebildete Staat kann gleichzeitig die Freiheit des Einzelnen gewährleisten und Raum für die Entwicklung der materialen Ungleichheit lassen.

Die klassische Antwort auf diesen logischen Widerspruch des liberalen Staats wurde in Etappen konstruiert und mündete in den so genannten Wohlfahrtsstaat. Im ersten Moment förderte der Staat die Selbstorganisation der Zivilgesellschaft im Sinne der Gewährleistung der materialen Rechte mittels eines Netzwerks von sozialer Sicherheit, das durch Initiativen konkretisiert wurde, die in der Regel auf gegenseitigen Hilfeleistungen beruhten. Und dort, wo die sozialen Netzwerke durchlässig waren, wurde Hilfe kompensatorisch durch fromme Philanthropie und familiäre oder nachbarschaftliche Solidarität geleistet. Bei steigender sozialer Segmentierung blieben viele Leute außerhalb dieser Netzwerke sozialer Sicherheit, wodurch der Staat sich zum Eingreifen gezwungen sah. Nach Flickinger implizierte die Staatstätigkeit die Notwendigkeit einer Verrechtlichung der Rechte, wodurch die soziale Frage in den Bereich der Politik verlagert wurde und ein Komplex von dem klassischen Staat beigegebenen Institutionen entstand, der aus dem Staat einen Wohlfahrtsstaat machte.⁴ Im Zuge dieser

⁴ Claus Offe (2002) wählt als Bezugspunkt Gerechtigkeitsprinzipien und evoziert das Bild eines Hochhauses zur Veranschaulichung dieser schrittweise erfolgenden Ausdehnung der Rechte, die wie neue Etagen die bisher bestehenden Etagen überlagern. Die gegenwärtigen Sozialreformen wären somit einer Reform in allen Etagen analog.

Verrechtlichung wurden immer mehr Ansprüche als Rechte angenommen, aber das System erwies sich als unfähig, die Ansprüche in materiale Leistungen zu überführen, ohne seine eigenen Widersprüche zu verschärfen. Marshall hatte ebenfalls schon auf den Widerspruch zwischen der Ausdehnung der sozialen Rechte und dem Schutz des Einzelnen gegen den Staat hingewiesen. Dieser Widerspruch führt seiner Meinung nach dazu, dass die Ausübung der sozialen *citizenship* mit den für den Kapitalismus notwendigen Bedingungen in Konflikt gerät (vgl. Marshall 1967).

Die bei der Ausarbeitung der brasilianischen Bundesverfassung von 1988 erkennbare Strategie der Verrechtlichung der Forderungen in Rechte gründete sich also auf ein schon lange in der Krise befindliches Staatsmodell – auf eine Krise, die als Widerspruch in ihrem Ursprung selbst latent anzutreffen ist (Flickinger 2003) und durch strategische Fehler bei ihrer Umsetzung verschärft wurde, wie etwa die exzessive Bindung der Sozialrechte an die Arbeit (vgl. Offe 1990). Zudem hatte die *Frente Popular* nur ein Mandat zur Verwaltung einer Stadt erhalten, in der, trotz des beginnenden Dezentralisierungsprozesses, die Steuereinnahmen und der Spielraum für politische Maßnahmen begrenzt waren (vgl. Almeida 1996). Unter den in Brasilien geltenden Bedingungen war es nicht möglich, eine Wohlstandsstadt zu schaffen.

Der Ausweg, auf den man in Porto Alegre kam, war die Einführung des Partizipativen Haushalts, der zusammen mit anderen Initiativen einen Prozess der Mobilisierung von *citizenship* hervorrief. Unter einem Prozess der Mobilisierung von *citizenship* verstehen wir hier die Bildung eines Netzwerks von Beziehungen im Kontext von Auseinandersetzungen sozialer Gruppen und Klassen, in dem die in der *citizenship* enthaltenen Rechte und Pflichten sozial bestimmt und die Kosten ihrer Umsetzung ausgehandelt werden. Dies war die Antwort der neuen Kommunalverwaltung auf das Kooperationsangebot, das ihr von einem bedeutsamen Teil der Wählerschaft gemacht worden war.

Nach Avritzer (Avritzer/Navarro 2003) erfordert die Umsetzung eines solchen Prozesses die Erfüllung von mindestens vier Bedingungen: politischer Wille seitens der gerade Regierenden; ein ausgedehntes und dichtes Netz von Verbänden, das den Zusammenhalt und die Organisation der lokalen Gesellschaft ausdrückt; eine institutionelle Konzeption und schließlich die verwaltungs- und finanzpolitische Fähigkeit zur Umsetzung des Programms. Vor allem im Hinblick auf die ersten zwei Bedingungen ist zu bemerken, dass die Einführung des

Partizipativen Haushalts und anderer Initiativen wie die *Stadtkongresse* einen Versuch darstellten, bei der Gestaltung der Beziehungen von Staat und Gesellschaft vom repräsentativen Modell liberaler Provenienz zum partizipationsorientierten Modell republikanischer Tradition (vor allem rousseauistischer Prägung) überzugehen. Der Prozess der *citizenship* ist die konzentrierte Ausdrucksform dieses Wandels.

Dieser *citizenship*-Prozess überwindet nicht den Widerspruch in der wachsenden Verrechtlichung der Forderungen. Er schafft auch nicht den Konflikt zwischen sozialer *citizenship* und den für den Kapitalismus in der Stadt notwendigen Bedingungen aus der Welt, sondern weitet den politischen Raum für die Aushandlung aus und gibt den interessierten sozialen Gruppen wieder die Verantwortung für die Befriedigung oder Enttäuschung ihrer Erwartungen zurück. Damit verlagert sich die Achse der Erscheinung des Widerspruchs vom Recht in die politische Arena – allerdings mit direkter Beteiligung der Bürger.

Anfänglich gab es Anzeichen dafür, dass sich das, was sich da herausbildete, der Konstruktion eines Raums für das Politische näherte, in dem Sinne, den Flickinger (2004) in Anlehnung an Carl Schmitt vertritt. Dafür sprachen sowohl die Tatsache, dass der Partizipative Haushalt ein informeller Prozess war, der der Ausarbeitung eines Haushaltsgesetzes durch die lokale Exekutive vorausging (vgl. Sobottka u. a. 2004), als auch der Nachdruck, mit dem die Beteiligung der sozialen Bewegungen und der Nachbarschaftsverbände in den Versammlungen des Partizipativen Haushalts von der lokalen Regierung gefordert wurde. Beobachtungen aus jüngster Zeit zeigen, dass die Beteiligung heute vorwiegend individualisiert ist und der Prozess hochgradig routiniert abläuft, mit ausführlichen Vorschriften sowohl über die internen Verfahren als auch den Verteilungsschlüssel. Um teilzunehmen, muss man sich den von der Exekutive überwachten Regeln unterwerfen.

Hier ist nicht der Ort, mit Zahlen zu belegen, inwiefern dieses Modell der Zusammenarbeit zwischen Bürgern und Staat die Erwartungen der sozialen Bewegungen und Organisationen befriedigt. Für diese sind einige Ergebnisse augenfällig, wie etwa der Ausbau der städtischen Infrastruktur und die Verbesserung verschiedener staatlicher Dienstleistungen. Sowohl bei den Einnahmen als auch bei den Ausgaben hat die Gemeindeverwaltung deutlich umverteilende Maßnahmen durchgeführt: einerseits über eine starke Anhebung der Steuern und Gebühren (Grund- und Gebäudesteuer, Gewerbesteuer, Müllabfuhrgebühren und Gebühr für die Beleuchtung von Straßen und Plätzen); andererseits über den Ausbau der Infrastruktur und das verbesserte Angebot

öffentlicher Dienstleistungen in von der ärmeren Bevölkerung bewohnten Stadtteilen. Trotzdem spielen die Bürgerrechte des Einzelnen eine untergeordnete Rolle in der neuen Politik, ungeachtet der kontinuierlichen Maßnahmen zur Legalisierung der Nutzungsrechte besetzter Grundstücke im Stadtgebiet, zum Ausbau des Netzwerks von Gemeindeschulen und zur Einführung eines Programms zur Gewährleistung eines Mindesteinkommens, das ca. 1.250 Familien erfasst.

Für die lokale Demokratie hat der Partizipative Haushalt einen Beitrag geleistet, in dem er die Barrieren für Partizipation der Bürger an der Kommunalpolitik stark reduzierte, aktive Mitglieder sozialer Bewegungen für politische Auseinandersetzungen qualifizierte und die Hierarchie der Partizipation umkehrte. Während vorher die reichsten Segmente der Bevölkerung sich stärker beteiligten und die ärmeren Bewohner praktisch ausgeschlossen waren, hat sich das Verhältnis jetzt umgekehrt.⁵

Wenn die sozialen Bewegungen und Organisationen jedoch ihre Gründe zum Beitritt und – nach dem Ergebnis der folgenden Gemeindevahlen zu urteilen, in denen die *Frente Popular* mehrfach wiedergewählt wurde – zur Fortsetzung der Partnerschaft im Prozess der Mobilisierung der *citizenship* hatten, so hatten die in der *Frente Popular* vertretenen Parteien ebenfalls gute Gründe, sich an diesem Prozess zu beteiligen. Ein nicht zu unterschätzender Grund ist der Legitimationsbedarf.

Partizipativer Haushalt und politische Legitimität

Als sie die Macht in Porto Alegre übernahm, stand die *Frente Popular* vor einem Dilemma: Sie hatte ihren Wählern versprochen, die Prioritäten der Kommunalverwaltung umzukehren, aber dieselben Wähler, die bei der Direktwahl des Bürgermeisters der *Frente Popular* ihre Stimme gegeben hatten, sorgten für ihre unzureichende Vertretung im Stadtparlament (nur 11 der insgesamt 33 Sitze). Wie sollten bei dieser Machtlage Prioritäten umgekehrt werden, ohne auf die Unterstützung der Mehrheit der Legislative rechnen zu können, zumal eine Befugnis der Legislative auch die Genehmigung des Haushaltsplans ist?

⁵ Vgl. die verschiedenen Beiträge bei Verle/Brunet (2002).

Selbst wenn er nicht gänzlich geplant worden ist, war der aus dem ersten Vorschlag zu einer Konsultation der Bevölkerung über die Investitionsprioritäten der Kommunalverwaltung hervorgehende Partizipative Haushalt Ausdruck der Bemühung um überrechtliche Legitimität für die Umsetzung der angekündigten Umkehrung von Prioritäten. Mit ihm trat die neue Kommunalverwaltung gewissermaßen die Flucht nach vorne an in einem politischen Kontext, in dem das traditionelle legislative Verfahren praktisch blockiert war.

Legitimität wird im Allgemeinen als Akzeptanz und Unterstützung von Regierungsinitiativen und -aktionen verstanden. Während bei Nichteinhaltung von Gesetzen die Verletzung der Legalität für die Regierenden direkte Sanktionen zur Folge haben kann, wird der Zuwachs bzw. Verlust von Legitimität mittelbar festgestellt und kann nicht nur in unterschiedlichen Graden, sondern auch im Lauf der Zeit erfolgen.

Andrew und Goldsmith (1998) haben dargelegt, wie die Legitimität lokaler Regierungen in den letzten Jahrzehnten zurückgeht. Für sie verdankt sich dieser Niedergang verschiedenen Faktoren, wie z. B. der Krise der politischen Institutionen, der Korruption, der Krise des Wohlfahrtsstaatsmodells. Zwei weitere enorm wichtige Faktoren sind jedoch noch zu nennen. Sie hängen mit den jüngst durchgeführten politischen Reformen zusammen. In vielen Ländern, unter denen die Autoren Großbritannien hervorheben, wurden in den 80er und 90er Jahren umfassende lokalpolitische Veränderungen durch Privatisierung und Outsourcing öffentlicher Dienstleistungen (vgl. Johnston 1996) durchgeführt. Eine unvorhergesehene Folge davon war die Verwandlung öffentlicher Dienstleistungen in eine Ware. Parallel dazu war dieselbe Reform ein Anreiz zur Änderung des Umgangs der Kommunalverwaltung mit den auf ihre Dienstleistungen angewiesenen Bürgern, die nun vorwiegend als Kunden behandelt wurden. Damit wurden die Werte der *citizenship* durch Konsumentenwerte ersetzt. Wenn staatliche Dienstleistungen zu Waren werden, wird der Bürger als Kunde anspruchsvoll, scheitert aber an den Grenzen der öffentlichen Verwaltung bei der Ermöglichung der Ausübung seiner Vorlieben, mit der Folge delegitimierender Unzufriedenheit.

Als Antwort darauf schlagen die genannten Autoren die erneute Aufwertung von *local citizenship* vor, die nach ihrer Meinung nicht auf bürgerrechtliche und politische Aspekte begrenzt bleiben, sondern auch die lokalen Aspekte einschließen soll. *Local citizenship* bedeutet die Möglichkeit der kollektiven Konstruktion eines Raums, in dem die Zugehörigkeit bzw. die Beziehungen zur Stadt diskutiert und entschie-

den werden könnten. Nach Auffassung der Autoren entsteht das Zugehörigkeitsgefühl des Bürgers in den Debatten und Verpflichtungen, die Einzelne und Gruppen organisieren bzw. eingehen; *local citizenship* erfordert jedoch, dass die entsprechenden *public policies* nicht nur auf lokaler Ebene durchgeführt, sondern auch beschlossen werden. In diesem Sinn wäre der Status von *local citizenship* dem der *citizenship* auf nationaler Ebene vergleichbar und nicht von den zentralen Behörden zu eruieren.

Der vom Partizipativen Haushalt in Porto Alegre eingeleitete Prozess der *citizenship* weist viele Merkmale dieser *local citizenship* auf. Obwohl die Konsultation der Bevölkerung zur Festlegung der Prioritäten für Investitionen in der Verfassung der Stadt Porto Alegre (Art. 116) vorgesehen ist und den internationalen Dezentralisierungstendenzen entspricht, haben sich in ihr konstitutive Momente des *Regierungsstils der PT* zusammengefunden. Der Anfang war bescheiden und durch Improvisation gekennzeichnet (Fedozzi 1997; 2000). Erst im Laufe der Durchführung der ersten Konsultationen wurde der Prozess Partizipativer Haushalt genannt. Nach seiner Einführung war der Partizipative Haushalt in der Gemeinde Porto Alegre Gegenstand verschiedener Initiativen und einer intensiven Diskussion über seine Legalisierung. Man kann die Initiativen nach ihren jeweiligen Absichten in zwei große Gruppen unterteilen: Einige wollten den Prozess dauerhaft ausgestalten und seine Kontinuität selbst unter der Regierung anderer Parteien sichern; andere wiederum wollten den Partizipativen Haushalt von der PT, der in der Koalition der *Frente Popular* führenden Partei, dissoziieren.

In beiden Vorschlägen wurde argumentiert, dass es um die Autonomie des Partizipativen Haushalts ging: ein Teil der *Frente Popular* wollte den Prozess autonom gestalten, um ihn vor dem Risiko eines Kontinuitätsbruchs nach einem politischen Machtwechsel in der Kommunalverwaltung zu schützen; die Opposition bemühte sich um Autonomie dieses Konsultationsprozesses gegenüber der PT, die als Vormund des Prozesses angesehen wurde. Es ist eine Ironie der Geschichte, dass innerhalb der *Frente Popular* die Gegner der Legalisierung ihre Argumentation ebenfalls auf der Idee der Autonomie aufbauten; nach ihnen würde die bestehende Autonomie, sogar um sich selbst zu regeln, verlorengehen, wenn man dem Stadtrat erlauben würde, Regeln für den Prozess festzulegen.

Wie Dias (2002) zutreffend gezeigt hat, wechselten die Mehrheitspositionen pro und contra Legalisierung mehr im Zusammenhang mit

den politischen Manövern der Opposition und Regierung als nach Maßgabe der Treue zum Autonomieprinzip. Dies wurde sofort in der ersten Runde dieses Spiels deutlich, gegen Ende des ersten Mandats der PT in Porto Alegre: Da die Möglichkeit eines zweiten Mandats bezweifelt wurde, begann die Exekutive selbst die Diskussion und veranlasste die Ausarbeitung von Regierungsvorschlägen zu Gunsten der Legalisierung, um dann sofort ihre Haltung zu ändern, als sie bei ihrer zweiten Amtseinführung die Gewährleistung der Kontinuität des Partizipativen Haushalts mit stärkerer Begünstigung der Partei als im Fall der Legalisierung erkannte. Gegen die Gesetzgebungsinitiativen der Opposition, die parallel die Haltung von mehrheitlich gegen zu mehrheitlich für die Legalisierung änderte, werden seitdem grundsätzlich zwei Argumentationsfiguren von der *Frente Popular* verwendet: die Verschleppung der Bearbeitung von eventuellen Gesetzesvorlagen und die Behauptung der Verfassungswidrigkeit einer eventuellen Legalisierung. Letztere Taktik stützt sich auf das Verfassungsprinzip, demzufolge die Initiative zur Ausarbeitung des Haushaltsplans eine Prerogative der Exekutive ist und der Eingriff der Legislative jeder gesetzlichen Grundlage entbehrt (vgl. Sobottka u. a. 2004).

Die Ziele der Opposition sind in legislativen Initiativen wie der des oppositionellen Stadtrats Isaac Ainhorn von 1999 erkennbar. In Art. 2 seines Entwurfs kennzeichnet er die Exekutive und die Legislative als gemeinsame Veranstalter der obligatorischen jährlichen Diskussion im Prozess der Ausarbeitung des Haushaltsplans, und in Art. 3 macht er aus den Delegierten des Partizipativen Haushalts Partner der Legislative bei der Ausarbeitung des Plans der öffentlichen Bauvorhaben in der Gemeinde. Diese beiden Artikel zeigen sehr deutlich, dass man mit der Legalisierung auch Veränderungen in den Machtbeziehungen anstrebte (vgl. Gesetzgebungsverfahren Nr. 1181/99).

Andererseits erfährt der Partizipative Haushaltsplan seit seiner Einführung kontinuierliche Veränderungen, durch Selbstregelung oder durch Eingaben seitens der Stadtverwaltung. Die tiefgreifendsten Reformen erfolgten in den Zeiträumen von 1993–1994 und 2000–2002 während der Amtsperioden des Bürgermeisters Tarso Genro. Wegen ihrer Relevanz im Kontext des hier behandelten Themas werden nachfolgend drei Innovationen der ersten und eine der zweiten Periode hervorgehoben. Die umfassendsten fallen zweifellos in die erste Periode.

Trotz einer starken Bindung – und manchmal sogar Abhängigkeit – des Partizipativen Haushalts von der Exekutive wurden 1994 die Statuten eingeführt, in denen sowohl die auf die Teilnahme an Konsulta-

tionen über Prioritäten bezogenen Verfahren als auch die Kriterien zur Verteilung der Mittel zwischen den einzelnen Regionen der Stadt im Detail festgelegt wurden. Diese Statuten werden jährlich am Ende der Beratungen revidiert. Die jeweils neue Fassung gilt dann für den nächsten Zyklus.

In seiner ersten Phase waren die Teilnehmer des Partizipativen Haushalts ausschließlich Bewohner des jeweiligen Stadtbezirks. Einige Schwierigkeiten führten jedoch zur Suche nach einem ergänzenden Modus der Zusammensetzung der Teilnehmer an den Versammlungen. So wurden z. B. die begrenzten Fähigkeiten von Regionalforen für die Verteilung von Mitteln für bezirksübergreifende Bauvorhaben festgestellt. Die Anziehungskraft des Partizipativen Haushalts war sehr selektiv; es musste ein Forum gefunden werden, in dem der Staat, die politischen Führungspersonlichkeiten, die Fachleute und Unternehmer Querschnittsthemen der Bezirke diskutieren konnten, wie etwa der öffentliche Nahverkehr, das Gesundheitssystem und andere Themen. So kam es 1994 zur Einrichtung der so genannten Plenarsitzungen mit Themenschwerpunkten, die parallel zu den Konsultationen der Bewohner organisiert wurden und in denen Interessengruppen und Politiker interagieren konnten.

Eine dritte erwähnenswerte Innovation wurde 1993 eingeführt. Sie bezieht sich auf die Stadtkongresse, die Konsultations- und Diskussionsforen über Stadtprobleme sind und ihren Höhepunkt jeweils in beschlussfähigen Plenarsitzungen finden. Die Beschlüsse sind nicht bindend, stellen jedoch Vorgaben für die Kommunalverwaltung bei der Bearbeitung der Prioritäten über die klassischen institutionellen Verfahren dar und geben diesen Prioritätenvorschlägen eine breite Legitimationsgrundlage.

Zu erwähnen bleibt schließlich noch eine vierte Innovation, die seit 2001 umgesetzt wird. Das Internet wird nicht nur als Informationsquelle genutzt, sondern vor allem als Mittel für die Beteiligung am Partizipativen Haushalt. Diese Politik kombiniert die Einrichtung von so genannten Telezentren, die der ärmeren Bevölkerung den Zugang zu öffentlichen Einrichtungen mit Netzanschluss ermöglichen, mit der Öffnung des Partizipativen Haushalts für die Annahme von Forderungen und die Sammlung von Stimmen für die Prioritätsbestimmung *online*. In einer kürzlich veröffentlichten Studie hat Freitas (2004) gezeigt, dass noch einige Schwierigkeiten zu überwinden sind, damit diese Initiative ihr Ziel der Demokratisierung des Partizipativen Haushalts im Verbund mit einer breitgefächerten Politik der digitalen

Inklusion von Bevölkerungssegmenten, die vorher keinen Zugang zu diesem Kommunikationsmedium hatten, vollständig erreicht. Trotzdem bietet die Öffnung des Partizipativen Haushalts in Richtung einer direkten Beteiligung der Internetbenutzer der Bevölkerung aller sozialer Schichten eine bequemere Partizipationsmöglichkeit als die Präsenz in den Plenarsitzungen. Die Verantwortlichen für diese Innovation müssen Formen zur Gewöhnung des Publikums an diese Form der Partizipation entwickeln.

Da der Partizipative Haushalt nicht an Gesetze gebunden ist und unterschiedliche Ebenen der Stimulierung und der Verarbeitung von Selbstreflexion und Kritik assimiliert hat, sind sogar die größten Sympathisanten und Teilnehmer motiviert, ihre Kritik vorzubringen. So hat zum Beispiel eine im Jahr 2001 von der Kommunalverwaltung selbst eingerichtete Arbeitsgruppe in einer Vorlage unter dem Titel *Die Überwindung unserer Grenzen* (Verle/Brunet 2002) verschiedene Probleme und Widersprüche aufgezählt. Einige Fachleute bzw. Sympathisanten des Partizipativen Haushalts wurden gebeten, auf diese Vorlage während eines speziellen Seminars zur Evaluierung des Partizipativen Haushalts in Porto Alegre zu reagieren, und sie haben viele kritische Anmerkungen und Verbesserungsvorschläge eingebracht (ebd.). Dieses ständige Verhandlungsklima bei der Diskussion der möglichen Änderungen des Partizipativen Haushalts ergänzt den Prozess der *local citizenship* in Porto Alegre.

Übersetzung von Peter Naumann

Literatur

- Almeida, Maria Hermínia Tavares de (1996): *Federalismo e políticas sociais*, in: Affonso, R. d. B./Silva, P. L. B. (Hrsg.). *Federalismo no Brasil*, São Paulo, S. 13-40.
- Andrew, Caroline/Goldsmith, Michael (1998): From local government to local governance – and beyond?, in: *International Political Science Review*, Bd. 19, Nr. 2, S. 101-117.
- Avritzer, Leonardo/Navarro, Zander (2003): *A invoação democrática no Brasil: o orçamento participativo*, São Paulo.
- Bitar, Jorge (1992): *O modo petista de governar*, São Paulo.
- Costa, Sérgio (1997): *Dimensionen der Demokratisierung. Öffentlichkeit, Zivilgesellschaft und lokale Partizipation in Brasilien*, Frankfurt a.M.
- Dias, Marcia Ribeiro (2002): *Sob o signo da vontade popular: o orçamento participativo e o dilema da câmara municipal de Porto Alegre*, Belo Horizonte.
- Fedozzi, Luciano (1997): *Orçamento participativo: reflexões sobre a experiência de Porto Alegre*, Porto Alegre.

- Fedozzi, Luciano (2000): *O poder da aldeia: gênese e história do orçamento participativo de Porto Alegre*, Porto Alegre.
- Fleischer, David (2002): The 2000 Brazilian local elections: a comparative analysis (1982–2000), in: *Opinão Pública*, Bd. 8, Nr. 1, Mai, S. 80-105.
- Fleury, Sônia (1994): *Estado sem cidadãos: seguridade social na América Latina*, Rio de Janeiro.
- Flickinger, Hans-Georg (2003): *Em nome da liberdade*, Porto Alegre.
- Flickinger, Hans-Georg (2004): Movimentos sociais e a construção do Político: Carl Schmitt, in: *Civitas* Bd. 4, Nr. 1, Juni 2004, Porto Alegre.
- Freitas, Ilton (2004): *Telecentros Porto Alegre e as possibilidades de ampliação da democracia através da inclusão digital*, Abschlussarbeit zur Erlangung des Master-Grades, PPG em Ciências Sociais da PUCRS, Porto Alegre.
- Johnston, R. J./Pattie, C. J. (1996): Local government in local governance: the 1994–95 restructuring of local government in England, in: *International Journal of Urban and Regional Research* Bd. 20, Nr. 1, S. 671-696.
- Kinzo, Maria D’Alva G. (2004): Partidos, eleições e democracia no Brasil pós-1985, in: *Revista Brasileira de Ciências Sociais* Bd. 19, Nr. 54, S. 23-40.
- Lopes, José Rogério (1998): Mínimos sociais, cidadania e assistência social, in: *Serviço Social e Sociedade*, Bd. 19, Nr. 58, S. 94-108.
- Marshall, T. H. (1967): *Cidadania, classe social e status*. Rio de Janeiro.
- Nicolau, Jairo M (1998): *Dados eleitorais do Brasil: 1982–1996*, Rio de Janeiro.
- Offe, Claus (1990): *Contradicciones en el estado del bienestar*, Madrid.
- Offe, Claus (2002): Prinzipien sozialer Gerechtigkeit und die Zukunft des Sozialstaats, in: *Forum Social Mundial II*, Porto Alegre.
- Santos, Boaventura de Sousa (Hrsg.) (2002): *Democratizar a democracia: os caminhos da democracia participativa*, Rio de Janeiro.
- Sarlet, Ingo Wolfgang (Hrsg.) (2003): *Direitos fundamentais sociais: estudos de direito constitucional, internacional e comparado*, Rio de Janeiro.
- Silva, Marcelo Kunrath (2002): *Cidadania e exclusão: os movimentos sociais urbanos e a experiência de participação na gestão municipal em Porto Alegre*, Porto Alegre.
- Sobottka, Emil (2000): Movimentos sociais: a busca da ampliação do espaço político, in: H.-G. Flickinger (Hrsg.) (2000): *Entre caridade, solidariedade e cidadania: história comparativa do Serviço Social Brasil/Alemanna*, Porto Alegre.
- Sobottka, Emil A./Saavedra, Giovani A./Rosa, Viviane da (2004): Legalidade, legitimação e democratização no orçamento público estadual, in: D. R. Streck/E. Eggert/E. A. Sobattka: *Dizer a sua palavra* (im Druck).
- Sposati, Aldaíza (1997): Mínimos sociais e seguridade social: uma revolução da consciência da cidadania, in: *Serviço Social e Sociedade*, Bd. 18, Nr. 55, S. 9-38.
- Verle, João/Brunet, Luciano (Hrsg.) (2002): *Construindo um novo mundo: avaliação da experiência do orçamento participativo em Porto Alegre – Brasil*, Porto Alegre.
- Utzig, Luís Eduardo (1996): Notas sobre o governo do PT em Porto Alegre, in: *Novos Estudos Cebrap*, Bd. 45, S. 209-222.
- Vieira, Evaldo Amaro (1997): As políticas sociais e os direitos sociais no Brasil: avanços e retrocessos, in: *Serviço Social e Sociedade*, Bd. 18, Nr. 53, S. 67-73.

Nythamar de Oliveira

Zu einer hermeneutischen Begründung der Menschenrechte

1.

Eine erneute Untersuchung des Problems der philosophischen Begründung der Menschenrechte im 21. Jahrhundert hätte zumindest auf folgenden drei unterschiedlichen Argumentationsebenen zu erfolgen: (1) der des ontologisch-semantischen Problems, die kosmologische und epistemische Probleme der Bedeutung und Sprache umfasst und mit einer hermeneutischen Phänomenologie der Menschenrechte beginnt; (2) der des Problems der philosophischen Anthropologie und der Geschichtsphilosophie bezüglich der so genannten „Natur des Menschen“ oder der anthropozentrischen Spezifität der Menschenrechte; (3) der des ethisch-politischen Problems einer Rechtfertigung und Verteidigung der Menschenrechte, einschließlich eines universalistischen Zugriffs und einer Antwort auf die Kritik des Kommunitarismus. Autoren wie Rawls, Habermas, Höffe, Bobbio, Tugendhat, Kersting und Lohmann haben in den letzten Jahrzehnten einen entscheidenden Beitrag zu einer philosophischen Begründung der Menschenrechte geleistet, die der eigentlich hermeneutischen Dimension dieses interdisziplinären Vorhabens auf den drei oben genannten Ebenen Rechnung trägt. Keiner von ihnen hat jedoch eine befriedigende Antwort auf eine immanente Kritik dieser Versuche einer Rechtfertigung des demokratischen Rechtsstaats im Sinn der Verrechtlichung der liberalen Demokratie und der modernen Freiheitsidee selbst, wie sie von Hans-Georg Flickinger (1980; 1986; 2003) entwickelt worden ist, gegeben. Obwohl wir eine begründete Antwort auf die postmoderne Kritik der Moderne bei mehreren dieser Autoren finden (Höffe 2001; Habermas 1992), wird das Problem der Verrechtlichung der Freiheit bagatellisiert oder völlig übergangen. In diesem kurzen Essay werde ich mich auf die Ebenen (2) und (3) dessen beschränken, was ich hier unter einer hermeneutischen Begründung der Menschenrechte verstehe, und dabei die Komplexität dieser Verbindungen mit der Ebene (1) anerkennen, vor allem im Licht der verschiedenen möglichen Aneignun-

gen der philosophischen Hermeneutik von Heidegger, Gadamer und Ricoeur. Ich würde gerne eine rationale Verteidigung der liberalen Verrechtlichung vorschlagen, wie wir sie bei Rawls und Habermas vorfinden, als Korrelat der Vertretbarkeit der Menschenrechte und der Demokratie als Egalitarismus und ihrer möglichen Universalisierbarkeit, als beste Form der Förderung der von den verschiedensten sozialen Gruppen, Gesellschaften und Völkern der heutigen Welt vorgeschlagenen rationalen Projekte und Zwecke. Die politische Philosophie von Rawls, insbesondere seine eigentümliche politische Konzeption der Gerechtigkeit als Fairness (*justice as fairness*), trägt nicht nur zur Bestätigung des internationalen Rechts bei, sondern zur Bestätigung der sozialdemokratischen Rezeption seines politischen Liberalismus durch die Ermöglichung der pluralistischen Koexistenz der Demokratien mit illiberalen Formen sozialer und politischer Organisation. Es geht also darum, die Förderung der Menschenrechte an eine Gerechtigkeitstheorie zu binden, die sich prozedural der Verrechtlichung der liberalen Demokratie bedient, sowohl um den dem rationalen Pluralismus demokratischer Gesellschaften inhärenten Multikulturalismus zu unterstützen als auch um den internationalen Frieden zwischen liberalen und illiberalen Völkern zu fördern.

2.

Was sind Menschenrechte? Eine enzyklopädische Definition mag uns weiterhelfen: „Human Rights: powers, conditions of existence, and possessions to which an individual has a claim or title by virtue of being human“ (*The Random House Encyclopedia*, New York 1999, S. 2289). Eine rein empirische Feststellung über die Weltgeschichte mag hilfreich sein, scheint aber nicht schlüssig, um zu verstehen, was „Menschsein“ bedeutet oder was uns dazu ermächtigt, derartige Rechte einer angenommenen „menschlichen Natur“ zuzuschreiben. Dies scheint uns an erster Stelle ein philosophisches Problem zu sein. Obwohl sie nicht notwendig den historischen Ereignissen oder der Beobachtung empirischer Phänomene vorausgeht, hat die Moralphilosophie immer die Gebräuche und Glaubensformen der Völker zu rechtfertigen versucht, jenseits einer bloßen Instrumentalisierung von Mythologien und der sakramentalen Institutionalisierung religiöser Traditionen. So können wir die Weltgeschichte der Menschenrechte neu untersuchen

und uns zu verstehen bemühen, warum wir diese Rechte vertreten, worin ihre Legitimität besteht und ob wir ihre angebliche Universalität rational rechtfertigen können. Die Philosophie kann uns so dazu verhelfen, besser zu definieren, worin die „Menschenrechte“ denn bestehen. Einer hermeneutischen Lektüre zufolge ist der Versuch selbst, die Bedeutung des Ausdrucks „Menschenrechte“ zu verstehen, nicht von einer Grammatik der Menschenrechte zu trennen, und so auch nicht von der begrifflichen Entwicklung der rechtsphilosophischen Traditionen, die diese Rechte sedimentiert haben, und deren Wirkungsgeschichte man pflegt den alten Babyloniern die ersten Formulierungen und Kodifizierungen der Menschenrechte zuzuschreiben, vor allem im berühmten Codex Hammurabi (18. Jahrhundert v. Chr.). Verschiedene alte Kulturen, Religionen und Zivilisationen bezeugen die Bedeutung der Sedimentierung, Normierung und Kodifizierung von Praktiken des sozialen Zusammenlebens zur Sicherstellung des Lebens, des Besitzes und der zwischenmenschlichen Beziehungen in einer Gemeinde, einem Stamm, einem Clan oder in einer Stadt. Die Thora selbst, das alte jüdische Gesetz (auch Pentateuch genannt, in Anspielung auf die fünf ersten Bücher der Bibel), hat ebenfalls einen entscheidenden Beitrag zur Sedimentierung dieser Rechte in unseren Zivilisationsprozessen geleistet. Wir finden insbesondere in den zehn Geboten (Dekalog) eine moralische Grundlegung des gemeinschaftlichen Lebens eines Volks. So wie wir im Judentum, im Buddhismus und im Christentum die so genannte „Goldene Regel“ in ihrer jeweils negativen („Dem Anderen nicht antun, was wir uns nicht angetan wünschen“) und positiven Version („Tue anderen, was du erwartest, das man dir tue“) finden, so war das Universalisierungsprinzip des Judentums („In dir sollen gesegnet werden alle Geschlechter auf Erden“) und des Christentums („Ihr seit allzumal einer in Jesus Christus“) eine Herausforderung gegenüber der ständigen Intoleranz der Völker, vor allem bei den Verfolgungen von Minderheiten und in Religionskriegen. Im alten Griechenland und in Rom finden wir ebenfalls mehrere Beispiele rechtlicher Kodifizierungen in literarischen, philosophischen und juristischen Schriften. Die stoischen Philosophien und die philosophischen Anthropologien von Platon und Aristoteles haben einen wichtigen Beitrag für die mittelalterlichen Diskussionen geleistet, die ihrerseits in den Humanismus der Renaissance und in die Neuformulierung der so genannten Naturrechte mündeten (Hayden 2001), geleistet. So kann man behaupten, dass die allgemeinen Rechte im Sinn dessen, was wir heute „Menschenrechte“ nennen, ihren Ursprung im römischen Recht und im klassi-

schen Naturrechtsdenken haben, obwohl ihre gegenwärtige rechtspolitische Konzeption hauptsächlich auf die Allgemeine Deklaration der Menschenrechte der Generalversammlung der Vereinten Nationen vom 10. Dezember 1948 zurückgeht, die wiederum in der Tradition der bedeutenden Revolutionen und jeweiligen Deklarationen von 1688 (*Glorious Revolution*), 1776 (Unabhängigkeitserklärung Nordamerikas) und 1789 (*Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*) steht. Von Thomas von Aquin und Wilhelm von Ockham bis Thomas Hobbes und John Locke beobachten wir eine interaktive Transformation von Traditionen und Konzeptionen der menschlichen Natur und der Menschenrechte, wie bedeutende Urkunden bezeugen – wie etwa die Magna Charta (1215), die Petition of Rights (1628) und die Bill of Rights (1689) in Großbritannien, noch vor der Verfassung der Vereinigten Staaten (1789), deren Bill of Rights (1791) und der zahllosen Texte gegen die Sklaverei, die in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zur Abschaffung der Sklaverei in ganz Amerika führten. Denken wir nur daran, dass Brasilien als letztes Land der südlichen Hemisphäre die Sklaverei aufhob (1888). Ganz allgemein kann man ein ständiges Zusammenspiel zwischen der liberalen Bemühung um die Bestimmung der Grenzen des modernen Staats, korrelativ zur allgemeinen Ausdehnung der Rechte und Pflichten (Grundfreiheiten) auf alle Bürger, und der Entwicklung unserer eigenen Wahrnehmung des Anderen, der noch nicht den vollen Bürgerstatus (*citizenship*) errungen hatte, feststellen. Dabei wurde immer von „innen“ nach „außen“ vorgegangen: Zuerst lernte man unter den englischen Anglikanern der Zeit Lockes, die nichtanglikanischen Protestanten zu dulden (so z. B. die Calvinisten), dann wurde die Toleranz auf nichtprotestantische Christen (Katholiken) ausgedehnt, bevor die politische Emanzipation der Juden und anderer ausgeschlossener Gruppen einsetzte, sofern alle ihre Rechte in ihrer Eigenschaft als Menschen beanspruchen konnten. Als beispielsweise das Habeas Corpus im 18. Jahrhundert eingeführt wurde, konnte ein schottischer Philosoph wie David Hume bemerken, dass es darum ging, den Sinn der Allgemeinheit in unserer menschlichen Natur anzuerkennen, nicht wegen irgendeiner eingeborenen Idee, sondern weil es sich ziemte, aus Empathie und Vernunftgemäßheit. Wie Rawls sehr zutreffend bemerkte, geht es darum, ständig zu lernen, dass wir einander dulden und den Unduldsamen (daher die Grenzen) in der Gesellschaft und zwischen den Ländern, die Nationalstaaten vertreten, dulden. Andererseits kann man seit dem ersten Tag, an dem in Brasilien das erste Sklavenschiff landete, sich nicht vorstellen, dass es keinen Wi-

derstand gegen die gewalttätige Herrschaft, Unterdrückung und Ausbeutung von Menschen durch ihresgleichen gegeben hat (und es hat sie gegeben, wie der Fall des afrobrasilianischen Rebellenführers Zumbi bezeugt). Das Gleiche war der Fall beim Genozid gegen die indianischen Völker in den ersten Jahrzehnten der portugiesisch-spanischen Kolonisierung Amerikas, der sogleich von Fray Bartolomé de las Casas, dem Patron der Befreiungstheologie der 70er und 80er Jahre des 20. Jahrhunderts, angeprangert wurde.

3.

Völkermord, Rassismus und systematische Diskriminierung von Juden, Eingeborenen, Schwarzen, Armeniern, Kurden und anderen verfolgten Gruppen (denken wir heute vor allem an die prekäre Situation der Palästinenser im Westjordanland und den von Israel besetzten Gebieten) bestätigen nur die unvermeidliche Verschärfung einer „Gewaltspirale“ – um hier die treffende Formel von D. Hélder Câmara aufzugreifen –, welche die Menschengattung, unter den Tieren die einzige, die andere Lebewesen der eigenen Gattung systematisch foltern, töten und ausrotten kann, mit Schande bedeckt. Schlimm an dieser traurigen Geschichte ist, dass viele dieser Massaker und Barbareien im Namen Gottes, einer Religion oder irgendeines vorgeblich vertretbaren (moralischen, ideologischen oder politischen) Ideals begangen werden. Aus eben diesem Grund hat sich die Vernunft niemals von einer endgültigen Formel bezaubern lassen, da die Freiheit des Denkens es immer gewagt hat, Versuche der Rationalisierung der Macht in der Herrschaft über Menschen in Frage zu stellen, so wie es auch immer Widerstand von beherrschten Gruppen gegeben hat, trotz allen Rechts und aller repressiven ideologischen Apparate (Lohmann 1999; 2003). Andererseits wäre nach dem Gesetz des Stärkeren die Gerechtigkeit nicht mehr als ein Ideal und ein utopischer Traum, der schwerlich verwirklicht werden könnte. Nach dem Gesetz der Kodifikationen und der geltenden Institutionen könnte uns die Tragödie Antigones nichts lehren, denn wir würden uns kaum wagen, die Gesetze der *polis* im Namen eines unserem Menschsein innewohnenden Rechts oder im Namen eines ethischen Ideals, das die Rechtsordnung selbst der politischen Institutionen transzendieren würde, umzustürzen und zu überschreiten. Es hat immer Menschen gegeben und wird sie immer geben, die sich

auf ein unsichtbares Recht zu berufen wagen, oder auf ein ethisches, die geltende Ordnung transzendierendes Ideal. Dies ist also die am meisten zum Nachdenken anregende Ebene unserer philosophisch-moralischen Begründung der Menschenrechte, die des fehlenden Fundaments und der Unwesentlichkeit unserer menschlichen Freiheit, die sich nicht unterjochen lässt. So wurden zu anderen Zeiten viele der so genannten Menschenrechte der dritten Generation (Recht auf Entwicklung, Recht auf eine gesunde und ökologisch ausgewogene Umwelt, Recht auf Frieden, Recht auf das Eigentum am gemeinsamen Erbe der Menschheit) und andere besondere Ausdrucksformen dieser Rechte nicht als legitime Forderungen wahrgenommen (z. B. die Ehe von Homosexuellen oder ein Programm für Mindesteinkommen) – und wer wird darüber urteilen oder, besser, wer ist befugt zu sagen, was eigentlich rechtens ist? Die gegenwärtige Tendenz empfiehlt, von einem politischen Pragmatismus hinsichtlich der Verschiedenartigkeit der Kulturen und Vorstellungen des Guten auszugehen, sodass wir diese in unseren Prozessen des kollektiven Lernens beachten und vor allem lernen, einander zu dulden und uns gegenseitig zu respektieren (Pogge 2002).

4.

Aus der Perspektive der grundlegenden Vereinbarungen der Vereinten Nationen, insbesondere des Hohen Kommissariats für Menschenrechte, kann man heute von Menschenrechten im Sinn von ökonomischen, politischen und soziokulturellen Rechten sprechen, von Rechten aller Menschen, sodass auch im Lauf der Weltgeschichte systematisch ausgeschlossene Gruppen einbezogen werden, wie etwa die Frauen, die Kinder, die ethnischen Minderheiten und die Gruppen mit besonderen Forderungen wie etwa die Homosexuellen und die körperlich Behinderten (Romany 2001). Die Ideale der Freiheit, Gleichheit und Gerechtigkeit werden jetzt durch die neuen Diskurse einer immer umfassenderen Inklusion in der partizipativen Demokratie verkörpert. Philosophen wie John Rawls, Norberto Bobbio, Jürgen Habermas, Ronald Dworkin, Otfried Höffe, Ernst Tugendhat, Wolfgang Kersting, Georg Lohmann und Philippe van Parijs sowie Hannah Arendt, Michel Foucault, Emmanuel Levinas, Jacques Derrida, Nancy Fraser und Martha Nussbaum sind wegen ihrer grundlegenden Beiträge für die

unabschließbare Aufgabe der Menschenrechtsbegründung herangezogen worden. Eines der am besten vertretbaren Modelle für dieses Vorhaben ist im politischen Liberalismus von John Rawls zu finden, dessen Werk Anlass endloser Diskussionen und Polemiken und gleichermaßen Gegenstand der Kritik und der Rezeption ist. Jenseits der Gegnerschaft zwischen Liberalen und Kommunitaristen, Rationalisten und Kulturalisten scheint es mir möglich zu sein zu zeigen, dass die egalitäre Interpretation von Rawls nicht nur besser als die klassischen (konservativen oder freiheitlichen) Interpretationen, sondern ihnen vorzuziehen ist, insofern der politische Liberalismus von Rawls nicht umfassend ist (anders als die Rezeption des Weltbürgertums) und Kant näher steht, als einige seiner Kommentatoren und Kontrahenten wahrhaben wollen, weil Rawls eine Annäherung zwischen dem liberalen Egalitarismus und partizipativen und deliberativen Modelle der Sozialdemokratie ermöglicht. Rawls hatte in *Political Liberalism* schon recht instruktiv vermerkt, dass Luther und Calvin so dogmatisch und intolerant wie die katholische Kirche vor ihnen waren. Trotzdem hatte nach Rawls die Reformation des 16. Jahrhunderts den religiösen Pluralismus in der abendländischen Moderne endgültig eingeleitet. Waren die Griechen wie auch die polytheistischen Religionen im Allgemeinen viel toleranter als die Völker, die monotheistischen Religionen anhängen, insbesondere das Christentum nach Konstantins Konversion, so wurde das Problem des politischen Liberalismus erst mit der Reformation akut. Es bestand näherhin in folgender Frage: „How is it possible that there may exist over time a stable and just society of free and equal citizens profoundly divided by reasonable religions, philosophical, and moral doctrines?“ Rawls zufolge unterschied sich die Freiheit in der Antike von der in der Neuzeit nicht nur durch das Auftreten eines neuen Subjektivitätsparadigmas (des politischen Individuums, seiner bürgerlichen Rechte und seiner Grundfreiheiten), sondern auch noch – und viel grundlegender – durch die Einführung dieses „Zusammenpralls von Heils-, doktrinären und expansionistischen Religionen“ und durch die Internalisierung dieses latenten und unversöhnlichen Konflikts. „Das Neue in Bezug auf diesen Zusammenstoß (*clash*) besteht“ nach Rawls „darin, daß er in die Konzeptionen des Guten des Menschen ein transzendentes Element einführt, das keine Versöhnung zuläßt. Dieses Element führt zwangsläufig entweder zu einem tödlichen Konflikt, der nur durch besondere Umstände oder Erschöpfung gemäßigt wird, oder zu gleichen Freiheiten des Gewissens und Denkens. Ohne letztere, die fest verwurzelt und öffentlich

anerkannt sind, ist keine rationale politische Konzeption von Gerechtigkeit möglich.“ In diesem Sinn kann Rawls also im Ton der Behauptung feststellen, dass „der historische Ursprung des politischen Liberalismus und des Liberalismus im allgemeinen in der Reformation und ihren Folgen zu suchen ist, mit den langen Kontroversen über die religiöse Toleranz im 16. und 17. Jahrhundert.“ Und Rawls kommentiert weiter, nicht ohne einen ironischen Unterton, dass, „wie Hegel sehr gut wußte, der Pluralismus die Religionsfreiheit ermöglichte, etwas, was sicherlich nicht den Absichten von Luther noch von Calvin entsprach“, wobei er auf den § 270 der *Grundlinien der Philosophie des Rechts* von 1821 verweist (Rawls, 1996: S. XXV, 32). Die ganze am Ende des 17. Jahrhunderts von John Locke entwickelte politische Philosophie der Toleranz bis zu John Stuart Mill in der Mitte des 19. Jahrhunderts begleitete die Entwicklung des Konzepts der Menschenrechte und kennzeichnet eine bemerkenswerte Entwicklung in der Anwendung von grundlegenden Begriffen wie Gerechtigkeit, Freiheit und Gleichheit auf immer weitere Felder des sozialen Gewebes und der gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und politischen Institutionen (Audard 1999). Es genügt daran zu erinnern, dass ein Autor wie Hobbes, trotz seiner vehementen Kritik an der Kirche und trotz seiner scheinbaren Gleichgültigkeit gegenüber der Religion, sich vollständig gegen die religiöse Toleranz aussprach und die Calvinisten und Mitglieder anderer protestantischer Sekten (wie die puritanischen Calvinisten, die *shakers* und *quakers*, die sich schließlich in Neuengland niederließen) nicht duldeten. Übrigens schienen die Religionskriege und die großen Aufstände und Bürgerkriege im 16. und 17. Jahrhundert die Stabilität des Rechtsstaats zu unterlaufen. Die Geschichte der Menschenrechte, zumindest in abendländischer Perspektive, wäre dazu bestimmt, die Ehe der Demokratie mit den Garantien der Grundfreiheiten des Einzelnen (Recht auf Leben, auf Arbeit und Eigentumserwerb sowie Gedankenfreiheit, Verbandsfreiheit, Religionsfreiheit, Pressefreiheit, Freizügigkeit) zu schließen. Die naturrechtlichen Modelle würden also endgültig eine zusammenhängende Rechtfertigung der Machthaber zu unternehmen versuchen, die letztlich, selbst ohne sich auf das Gottesgnadentum der Könige zu berufen, im religiösen Leben des Volks und seiner geistlichen Führer auch dargestellt würden. Das Problem der Duldung verschiedener Konzeptionen des Göttlichen unter der ständigen Bedrohung großer Ketzereien, Glaubensabfälle und Schismen würde uns unvermeidlich in einer extremen Situation auf die Frage verweisen, bis zu welchem Punkt man denn unduldsame Menschen

dulden kann. Rawls bemerkt ebenfalls, dass man vor der friedlichen und erfolgreichen Praxis der Toleranz in Gesellschaften mit liberalen Institutionen nichts über die Existenz einer stabilen pluralistischen und einigermaßen harmonischen Gesellschaft in Erfahrung bringen konnte (Rawls 1996: S. 57). Deswegen wurde die Intoleranz so viele Jahrzehnte hindurch als eine Bedingung der sozialen Ordnung und der Stabilität akzeptiert, selbst nach der Reformation. So wie man die menschliche Freiheit nicht feiern kann, ohne sie zugleich auf alle auszudehnen, kann man die Menschenrechte auch nicht ohne eine immer umfassendere Toleranz feiern. Die Säkularisierung – ein Prozess, der sich allmählich im Ausgang von liberalen Konzeptionen in theologischen Kreisen entwickelt hat – würde sicherlich endgültig die Besonderheit des politischen Liberalismus, der sich selbst aus dem Problem des höchsten Guts (etwa einer besonderen Religion) ausdifferenziert hatte, zum Abschluss bringen. Wie Rawls beobachtet, gab sich den Menschen der Neuzeit das Gute in ihrer Religion zu erkennen (vor allen in deren Riten, heiligen Schriften und im Leben der Gemeinde); mit ihren tiefgreifenden Spaltungen traf dies nicht auf die wesentlichen Bedingungen einer lebensfähigen und gerechten Gesellschaft zu. So folgen die Ausdifferenzierungen der Sphären des Politischen, des Sozialen und des Wirtschaftlichen organisch der nachlutherischen Trennung von kirchlicher und bürgerlicher Sphäre. Rawls wird diese Vermittlung zwischen Toleranz und Menschenrechten später, anlässlich der Erörterung des Themas des gerechten Kriegs im 20. Jahrhundert, wieder aufgreifen in seinem Versuch, eine Theorie der Gerechtigkeit auf die internationalen Beziehungen auszudehnen.

5.

In seinem Buch *The Law of Peoples*, das auf eine Konferenz gleichen Titels von Amnesty International in Oxford zurückgeht, postuliert Rawls eine Gesellschaft der Völker mit der präzisen Absicht, die Ziele und Grenzen des gerechten Kriegs zu beurteilen, das gegenseitige Verhalten zu regeln und das friedliche Zusammenleben der Völker sicherzustellen. Auf internationaler Ebene werden die Menschenrechte jetzt in Erinnerung gerufen, um die Toleranz zwischen antagonistischen gesellschaftlichen Gruppen auszudrücken. Rawls zufolge sind die Völker Akteure in der Gesellschaft der Völker, so wie die einzelnen Bür-

ger Akteure in ihrer jeweiligen nationalen Gesellschaft sind, und sie besitzen institutionelle, kulturelle und moralische Merkmale, die sie von Staaten und Nationen unterscheiden, während sie gleichzeitig ihre Gemeinsamkeiten und eine kollektive Identität bestimmen. Eingeführt wird die wichtige Unterscheidung zwischen grundlegenden Menschenrechten – die auf alle Völker ausgedehnt werden – und den Rechten eines jeden Bürgers in einer konstitutionellen liberalen Demokratie. Rawls unterscheidet zwischen fünf verschiedenen Typen von Nationalgesellschaften. Gewährleistet wird der internationale Friede schon von den *vernünftigen liberalen Völkern* (den Völkern, die in größerem oder geringerem Grad dem durch Gerechtigkeit als Fairness beschriebenen Modell anhängen, also den konstitutionellen Demokratien des Abendlandes und denjenigen, welche die Prinzipien des demokratischen Rechtsstaats anerkennen) und den *anständigen Völkern* (den nichtliberalen Völkern mit einer Grundstruktur, die man „anständige Konsultationshierarchie“ nennen kann, insofern sie die Menschenrechte nicht negieren, sondern anerkennen und schützen (wozu auch gehört, dass sie ihren Bürgern das Recht auf Anhörung oder eine wesentliche Rolle bei Entscheidungen zugestehen). Die anderen drei Völkertypen sind die Outlaw-Staaten (Regimes, die sich weigern, einem vernünftigen Völkerrecht beizutreten und sich des Kriegs und Terrorismus bedienen, um ihre unvernünftigen Interessen durchzusetzen), die Gesellschaften unter der Last ungünstiger Bedingungen (deren historische, gesellschaftliche und wirtschaftliche Umstände die Erreichung eines wohlgeordneten Regimes schwierig, wenn nicht gar unmöglich machen) und die wohlwollenden absolutistischen Regimes (Völker, welche die Menschenrechte in Ehren halten, ihren Mitgliedern jedoch eine bedeutende Rolle bei politischen Entscheidungen verweigern). Ausgehend von den zwei ersten Typen der „wohlgeordneten“ (*well-ordered*) Völker schlägt Rawls acht Prinzipien des internationalen Rechts vor, deren Rolle der Wahl der Gerechtigkeitsprinzipien in der Originalposition analog ist: (1) die Völker sind frei und unabhängig, und achten ihre Freiheit und Unabhängigkeit gegenseitig; (2) sie haben Abkommen und Verpflichtungen einzuhalten; (3) sie sind gleich und Parteien bei Abkommen mit Verpflichtungscharakter; (4) sie unterwerfen sich der Nichteinmischungspflicht; (5) sie haben ein Recht auf Selbstverteidigung, die der einzige legitime Grund des gerechten Kriegs ist; (6) sie müssen die Menschenrechte in Ehren halten; (7) sie müssen bestimmte Verhaltenseinschränkungen im Krieg beachten; (8) sie haben die Pflicht, anderen Völkern, die unter ungünstigen Bedin-

gungen leben, zu helfen (Rawls 1999). Rawls zufolge ist für das Völkerrecht die Gerechtigkeit und Stabilität liberaler und anständiger Gesellschaften wichtig, ohne gegen Gebote der Verteilungsgerechtigkeit zu verstoßen. Die grundlegenden Menschenrechte (*basic human rights*) sind diejenigen, welche die Gesellschaft der Völker ermöglichen können, insofern sie die Unversehrtheit der Menschen und ihres Lebens schützen (z. B. durch Gewährleistung minimaler Überlebensbedingungen und ihrer individuellen Freiheiten). In diesem Sinn sind viele Kritiken gegen *The Law of Peoples* falsch, vor allem in Bezug auf den von Rawls vorgelegten minimalistischen Menschenrechtskatalog (*the right to life and to personal security, the right to personal property, the right to the requirements of a legal rule, the right to a certain amount of liberty of conscience and association, and finally the right of emigration*). Diesen Kritikern zufolge wäre das Rawlssche Projekt gescheitert, als es aus seinem Menschenrechtskatalog allgemeine Grundrechte wie das auf eine demokratische Regierung, politische Gleichheit oder das Recht auf eine egalitäre oder wohlfahrtstaatliche Verteilung materieller Güter ausschloss. Man kann jedoch zeigen, dass seit *A Theory of Justice* von 1971 die bürgerlichen und politischen Rechte durch das erste Prinzip abgedeckt sind, so wie die Sozial- und Wirtschaftsrechte in den beiden Teilen des zweiten Prinzips erfasst werden und so eine pluralistische Plattform von kulturellen Rechten ermöglichen, sodass *The Law of Peoples* sich auf eine Argumentation für die Außenpolitik (*foreign policy*) liberaler Völker in ihren Beziehungen zu demokratischen und nichtliberalen Völkern beschränkt und die Grundrechte ohne die Aufzwingung einer demokratischen Lebensweise fördert. Ich würde gerne zum Abschluss behaupten, dass ich, gerade weil es sich um eine nichtethnozentrische Theorie handelt, nicht damit einverstanden bin, dass (1) eine solche Exklusion erfolgt und (2) nicht die Möglichkeit von Austauschbeziehungen und interkulturellen Tauschhandlungen berücksichtigt wird, da diese Beziehungen und Handlungen imstande sind, unser Verständnis der Natur der Menschenrechte oder deren politisch-pragmatische Zielsetzung ständig zu erweitern, sodass Werte und Beiträge nichteurozentrischer, nichtchristlicher und nichtabendländischer Völker einbezogen werden können. (1) Die Konzeption eines *overlapping consensus* selbst vermeidet die Versuchung, das Verfahrensmodell des politischen Liberalismus auf eine *world view* (Weltanschauung) oder umfassende Lehre (moralischer, religiöser, ideologischer oder selbst philosophischer Art) zu reduzieren. Obwohl eine derartige Konzeption tatsächlich philosophisch ist – wie ich an-

gedeutet habe, vertrete ich eine philosophische Begründung oder Rechtfertigung der Menschenrechte –, bezieht sich der *overlapping consensus* reflexiv auf eine auf irgendwelche umfassenden Philosophien oder Lehren irreduzible öffentliche Vernunft. Ich glaube, dass wir hier die hermeneutisch-pragmatische Dimension des Rawlsschen Arguments wiederfinden, die in diesem Sinn vertretbarer ist als die alternativen Interpretationen, die entweder den politischen Liberalismus als eine umfassende Lehre verstehen oder die demokratisierende Proselytenmacherei des US-amerikanischen Imperialismus praktizieren. (2) Der substantielle Sinn der Menschheit (der, zugegeben, der materialen Version des kategorischen Imperativs von Kant sehr nahe steht: die Menschheit immer auch als Zweck an sich zu behandeln) gelangt so zu seiner ganzen normativen Kraft. Der Mensch ist ein Endzweck, heilig, in seiner Ganzheit und Unversehrtheit und letztlich in seiner eigenen empirisch-transzendentalen Bedingung bewahrenswert, jenseits aller empirischer und transzendentaler Reduktionismen. Ich glaube, dass Rawls' politische Philosophie uns zu verstehen hilft, warum die Menschenrechte eine philosophische Begründung benötigen und sich gleichzeitig auf keine Philosophie oder einen Wahrheitsanspruch – metaphysischer oder nicht metaphysischer Natur – reduzieren lassen.

6.

Ich denke also, dass wir die klassischen Konzeptionen der politischen Philosophie wie Gleichheit und Freiheit wieder aufgreifen können, wenn wir den Beitrag von Rawls zu einer epistemischen Rechtfertigung der Menschenrechte neu untersuchen, seine unterstellte Allgemeinheit oder Verallgemeinerungsfähigkeit sowie auch die Möglichkeit, eine normative Verbindung zwischen Demokratie und der internationalen Förderung der Menschenrechte einerseits und der Theorie der Gerechtigkeit als Fairness und des Egalitarismus von Rawls' politischem Liberalismus herzustellen. Habermas und die kommunitaristischen Kritiker helfen uns, diese Konzeption der liberalen Demokratie vertretbarer zu gestalten sowie die weltbürgerlichen Alternativen besser zu verstehen und so auf die immanente Kritik der liberalen Verrechtlichung zu antworten. Der prozedurale Egalitarismus behauptet sich als nichtumfassender Liberalismus nach dem minimalistischen Menschenrechtsmodell von Rawls (Höffe 1999; van Parijs 1999) im

Gegensatz zu denjenigen, die zu Gunsten des Weltbürgertums oder der Anwendung der Verteilungsgerechtigkeit auf alle Völker – einschließlich auf Gesellschaften, die weit davon entfernt sind, wohlgeordnet zu sein oder deutlich illiberal sind – argumentieren (Beitz 1979; 1999; 2000; Kersting 1997; Pogge 1989; 1999). Sowohl Rawls als auch Habermas (1992) haben eine prozedurale Behandlung der Demokratietheorie angeboten, um auf die wachsenden Herausforderungen einer wirtschaftlichen Globalisierung zu antworten, die dazu neigt, die sozialen Ungleichheiten über die messbaren Ergebnisse der Produktivität und einer Verrechtlichung, die viele der schreienden Widersprüche selbst im Innern des Spätkapitalismus legitimiert, zu übergehen, vor allem in Schwellenländern wie Brasilien, wodurch das liberal-verfassungsrechtliche Argument zu Gunsten einer demokratisierenden Verrechtlichung bestätigt wird, die den Diskursprozess immer inklusiver, partizipativer und beratender bei der tatsächlichen Realisierung der bürgerlichen, politischen und sozialen Rechte (in die auch die kulturellen Rechte einbeziehbar sind) in unseren Gesellschaften des 21. Jahrhunderts gestaltet. Über eine verallgemeinerbare hermeneutische Interpretation der Menschenrechte können m. E. die Globalisierung und Demokratisierung in einem positiven Gebrauch der Verrechtlichung integriert werden, einschließlich der konkreten Rechtsprechungsprozesse in den lokalen und nationalen Instanzen, sowie als Antwort auf die sozialen Bewegungen, auf die Arbeit der Nichtregierungsorganisationen und freiwilligen Verbände und auf die Menschenrechtsforderungen unterschiedlicher sozialer Gruppen, um zu einer immer umfassenderen und faireren Inklusion beizutragen (Costa 1998; Petersen u. Souza 2002).

7.

Es ist kein Zufall, dass Rawls zur Konzeption der öffentlichen Vernunft des liberalen politischen Kontexts seines Herkunftslands zurückgekehrt ist und sie in seiner Konzeption einer Gesellschaft der Völker umformulierte (Rawls 1996; 1999), wobei er der Intuition von Kommentatoren folgte, die auf der institutionellen Rolle der politischen Autonomie und ihrer öffentlichen Anwendbarkeit bestanden hatten, wozu auch die internationale Förderung der Menschenrechte gehört (Audard 2001; 2002). So begünstigt die Demokratisierung von Schwel-

lenländern im Ausgang von der immer entschiedeneren Partizipation der Zivilgesellschaft an Entscheidungsprozessen der staatlichen Verwaltung und an den verschiedenen Instanzen der Rechtsprechung die komplexen Versuche, den so genannten „Übergang zur Demokratie“ mit der liberalen Verrechtlichung innewohnenden Normativität zu verbinden und bleibt damit den immanenten Kritiken des modernen Staats ausgesetzt (Cohen u. Arato 1992; Costa 1997; Flickinger 1986; 2003). Der ständige Lernprozess in der Demokratie verweist uns als Bürger in unseren Erlebnissen und unserer Praxis, die in eine öffentliche Kultur und ihre verschiedenen Formen des *modus vivendi* eingebettet sind, auf die prozeduralen Bestimmungen unserer in Rechtsprinzipien und Gleichheits- und Freiheitsidealen idealisierten Vorstellungen (Krischke 2001; Sobottka 2001; van Parijs 2003).

Übersetzung von Peter Naumann

Literatur

- Audard, Cathérine (1999): *Anthologie historique et critique de l'utilitarisme*, Bde. I-III, Paris.
- Audard, Cathérine (2001): Droits de l'homme et théories de la justice, in: A. da Silva Estanqueiro Rocha (Hrsg.), *Justiça e Direitos Humanos*, Braga (Portugal).
- Audard, Cathérine (2002): Le principe de légitimité démocratique: le débat Rawls-Habermas, in: Rainer Rochlitz (Hrsg.), *Habermas ou la politique de la raison*, Paris.
- Beitz, Charles (1979): *Political Theory and International Relations*. Princeton.
- Beitz, Charles (1999): Social and Cosmopolitan Liberalism, in: *International Affairs* 75, S. 524-544.
- Beitz, Charles (2000): Rawls's Law of Peoples, in: *Ethics* 110 (July), S. 669-696.
- Cohen, Jean und Andrew Arato (1992): *Civil Society and Political Theory* Cambridge.
- Costa, Sergio (1997): *Dimensionen der Demokratisierung: Öffentlichkeit, Zivilgesellschaft und lokale Partizipation in Brasilien*, Frankfurt a.M.
- Costa, Sergio (1998): Sozialwissenschaften, Sozialwissenschaftler und die Demokratisierung Brasiliens, in: *Comparativ* Nr. 6.
- Flickinger, Hans-Georg (1980): *Neben der Macht: Begriff und Krise des bürgerlichen Rechts*, Frankfurt a.M.
- Flickinger, Hans-Georg (1986): O paradoxo do liberalismo político: A juridificação da democracia, in: *Filosofia Política* 3, S. 117-129.
- Flickinger, Hans-Georg (Hrsg.) (2000): *Entre Caridade, Solidariedade e Cidadania*, Porto Alegre.
- Flickinger, Hans-Georg (2003): *Em nome da liberdade: Elementos da crítica ao liberalismo contemporâneo*, Porto Alegre.

- Habermas, Jürgen (1992): *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt a.M.
- Hayden, Patrick (2001): *The Philosophy of Human Rights*. Saint Paul.
- Höffe, Otfried (1996): *Vernunft und Recht. Bausteine zu einem interkulturellen Rechtsdiskurs*, Frankfurt a.M.
- Höffe, Otfried (1999): *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*, München.
- Höffe, Otfried (2001): *Gerechtigkeit. Eine philosophische Einführung*, München.
- Kersting, Wolfgang (1997): *Recht, Gerechtigkeit und demokratische Tugend. Abhandlungen zur praktischen Philosophie der Gegenwart*. Frankfurt a.M.
- Krischke, Paulo (2001): *The Learning of Democracy in Latin America: Social Actors and Cultural Change*. Huntington.
- Lohmann, Georg (1999): *Philosophie der Menschenrechte*, hrsg. v. St. Gosepath u. G. Lohmann, 2. Aufl., Frankfurt a.M. (1. Aufl. 1998).
- Lohmann, Georg (2003): *Demokratische Zivilgesellschaft und Bürgertugenden in Ost und West*, hrsg. v. G. Lohmann, Frankfurt a.M. u.a.
- Petersen, Nikolai u. Draiton G. de Souza (Hrsg.) (2002): *Globalisierung und Gerechtigkeit*, Porto Alegre.
- Pogge, Thomas W. (1989): *Realizing Rawls*, Ithaca.
- Pogge, Thomas W. (1999): Human Flourishing and Universal Justice, in: *Social Philosophy* 16:1, S. 33-61.
- Pogge, Thomas W. (2002): *World Poverty and Human Rights: Cosmopolitan Responsibilities and Reforms*, Cambridge.
- Rawls, John (1971): *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass.
- Rawls, John (1996): *Political Liberalism*, New York.
- Rawls, John (1999): *The Law of Peoples*, Cambridge, Mass.
- Romany, Celina (Hrsg.) (2001): *Race, Ethnicity, Gender, and Human Rights in the Americas: A New Paradigm for Activism*, Washington.
- Sobottka, Emil (Hrsg.) (2002): *Organizações e Movimentos Sociais, Civitas* 2/1.
- Van Parijs, Philippe (1991): *Qu'est-ce qu'une société juste? Introduction à la pratique de la philosophie politique*, Paris.
- Van Parijs, Philippe (2003): Difference Principles, in: Samuel Freeman (Hrsg.), *The Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge, S. 200-241.

V. Ethik und Praxis

Zur Konstitution des sittlichen Geistes in Hegels Jenaer Systementwürfen

„Der Umstand, daß Marx gerade aus Hegels Rechtsphilosophie erste Einsichten in die methodische Verfassung seiner eigenen Kritik der politischen Ökonomie gewann, gibt Aufschluß über die Darstellungsweise der Hegelschen Rechtsphilosophie und die Verfassung ihres Gegenstandes, den bürgerlichen Rechtsbegriff [...] Marxens Kritik rechnet mit der kritischen Potenz der Hegelschen Theorie; deshalb sah er in ihr Ansatzpunkte für das hinter ihr Verborgene, das zur Sprache zu bringen sei [...] Hegels Rechts-
theorie ‚gegen den Strich‘ zu lesen will nicht deren Rettung betreiben, sondern die Motive, an denen sie sich abarbeiten, für unsere Gegenwart in Erinnerung rufen.“

(H.-G. Flickinger, *Neben der Macht*, 1980: S. 19, 174)

I. Vorbemerkung

Gegen Ende der 30er Jahre des 20. Jahrhunderts waren es drei vor dem Nationalsozialismus geflohene Philosophen: Karl Löwith, Herbert Marcuse und Georg Lukács, die unabhängig von einander auf die frappierenden Parallelen zwischen den Jenaer Manuskripten des jungen Hegel und den 40 Jahre später entstandenen Entwürfen des jungen Marx – ohne dass dieser von jenen Kenntnis haben konnte – aufmerksam machten. Hegel spricht im Systementwurf von 1803/04 von den drei Mitten: der Sprache, der Arbeit und der Familie, und ganz ähnlich nennt Marx in der *Deutschen Ideologie* (1845/46) „drei Momente, die Produktionskraft, der gesellschaftliche Zustand und das Bewußtsein“, „die vom Anbeginn der Geschichte an und seit den ersten Menschen zugleich existiert haben und sich noch heute in der Geschichte geltend machen“, die allerdings auch „in Widerspruch untereinander geraten können und müssen, weil mit der *Teilung der Arbeit* die Möglichkeit, ja die Wirklichkeit gegeben ist, daß die geistige und materielle Tätigkeit [...] verschiedenen Individuen zufallen“ (MEW 3: S. 32 u. 29).

Entsprechend der besonderen Akzentuierung, die der Arbeit als dem Übergreifenden bei Marx zukommt, rücken auch die drei Autoren die Arbeit in das Zentrum ihrer Analyse der Jenaer Manuskripte Hegels. Ganz besonders aber geschieht dies bei Georg Lukács, der sich dabei auf eine Aussage von Marx zu Hegels *Phänomenologie des Geistes* bezieht: „Das Große an der Hegelschen ‚*Phänomenologie*‘ und ihrem Endresultate [...] ist also einmal, daß Hegel die Selbsterzeugung des Menschen als einen Prozeß faßt [...], daß er also das Wesen der Arbeit faßt und den gegenständlichen Menschen, wahren, weil wirklichen Menschen, als Resultat seiner *eigen* Arbeit begreift.“ (MEW 40: S. 574) Aus dem Zusammenhang der Marxschen Auseinandersetzung mit Hegels *Phänomenologie*, die später unter der Überschrift „Kritik der Hegelschen Dialektik und Philosophie überhaupt“ publiziert wurde, geht hervor, dass Marx zwar die großen Potenziale, die in Hegels Hinwendung zur Arbeit liegen, unterstreicht, gleichzeitig aber betont, dass sie bei Hegel noch keineswegs voll zu Bewusstsein gekommen seien. Denn die Arbeit, die Hegel in der *Phänomenologie* darstelle, sei allein die geistige Arbeit, auch fasse er nur die positive Seite der Arbeit und nicht deren negative Auswirkungen auf die arbeitenden Menschen. Ja, überhaupt behandle Hegel nicht das geschichtliche Werden der Menschen durch ihre gesellschaftliche Arbeit, sondern das Zusichselberkommen des absoluten Geistes. Indem Lukács die oben zitierte Aussage von Marx wörtlich nimmt und von ihr her den jungen Hegel deutet, liest Lukács – bei aller Kritik an Hegel – all das schon in Hegels Jenaer Beschäftigung mit der Ökonomie hinein, was Marx erst in seiner Kritik an der Ökonomie und an Hegels Philosophie herausarbeitet. So unterlegt Lukács insbesondere Hegel eine geschichtliche Dialektik der Menschwerdung, die dieser nicht intendierte, die vielmehr erst durch Marx thematisiert wurde.

Gegen dieses allzu große Zusammenrücken der beiden jungen Denker, Hegel und Marx, hat sich schon Ernst Bloch (1962: S. 51) entschieden gewandt, da dies weder Hegel noch Marx gerecht werde. Andere, wie Theodor Litt, versuchen gerade im Rückgang auf Hegel den Eigenwert der sprachlichen Kommunikation der Menschen untereinander neben der arbeitenden Auseinandersetzung des Menschen mit der Natur als zwei aufeinander angewiesene Momente der geistigen Menschwerdung des Menschen zu unterstreichen. Daran anknüpfend, hat sich Jürgen Habermas mit den „Mitten“ in den Jenaer Manuskripten von Hegel beschäftigt. Wobei er sich jedoch sehr schnell aus dem Kontext der Hegelschen Gedankenführung löst und

die „Mitten“ als anthropologische Konstanten beziehungsweise evolutionäre Größen der Menschheitsgeschichte behandelt. Habermas meint bei näherer anthropologischer Analyse die drei von Hegel genannten „Mitten“ wesentlich auf zwei reduzieren zu können, da die Sprache den beiden anderen vorausliege: „Die beiden folgenden Bestimmungen setzen nämlich diese erste notwendig voraus. [...] Als kulturelle Überlieferung geht Sprache in das kommunikative Handeln ein“; und auch „der einsame Akt des Werkzeuggebrauchs [ist] auf die Verwendung von Symbolen angewiesen“. Diese beiden anderen aber stehen sich grundsätzlich und unintegrierbar gegenüber: „Eine Zurückführung der Interaktion auf Arbeit oder eine Ableitung der Arbeit aus Interaktion ist nicht möglich.“ (Habermas 1968: S. 32 f.)

Erst durch die Arbeiten im Kontext der Edition von Hegels *Jenaer Systementwürfen* im Rahmen der *Gesammelten Werke* hat eine neue Form der direkten Auseinandersetzung mit Hegels Philosophie der Jenaer Zeit eingesetzt, die sowohl dem jeweiligen Anliegen und Eigenwert der verschiedenen Systementwürfe dieser Epoche als auch ihrem Stellenwert für die weitere gedankliche Entwicklung Hegels gerecht zu werden versucht. Ganz im Sinne dieser Arbeiten, jedoch ohne hier im Einzelnen auf sie Bezug nehmen zu können (vgl. u. a. Kimmmerle, Kondylis, Pöggeler, Yorikawa), möchte ich im Folgenden zunächst die Hegelsche Gedankenentwicklung im Kontext der Jenaer Diskussionen mit Schelling skizzieren, sodann die Stellung der „Mitten“ aus der immanenten Logik der Systementwürfe nachzeichnen, um anschließend noch auf ihr Schicksal in den späteren Werke hinzuweisen. Erst danach werde ich nochmals zum eingangs aufgeworfenen Problem der Bedeutung der Mitten von Sprache, Arbeit und Familie bei Hegel und ihre ganz andere Akzentsetzung bei Marx zurückkehren.

II. Ausgangspunkt

Als Hegel sich im Herbst 1800 entschließt von Frankfurt nach Jena zu übersiedeln, um sich dort mit Schellings Unterstützung zu habilitieren, und sich hierfür intensiver mit Schellings jüngsten Schriften vertraut macht, vollzieht Schelling gerade einen grundlegenden Wandel seines bisherigen philosophischen Ansatzes der Entgegensetzung von Transzendentalphilosophie und Naturphilosophie zu einem absoluten

System eines materialen Ideal-Realismus hin, das nach einer einführenden Thematisierung der absoluten Einheit von Vernunft und Wirklichkeit in drei Systemschritten, beginnend mit der Naturphilosophie über die Philosophie der ideellen Welt bis zur philosophischen Thematisierung der Kunst als Ausdruck der absoluten Idee, voranschreiten soll. Von diesem Neuanfang setzt Schelling Hegel in Kenntnis, als dieser Anfang 1801 nach Jena kommt und zunächst bei ihm auch wohnt. In den ersten Monaten des Jahres 1801 arbeiten beide – miteinander in intensivem Gespräch – an ihren Entwürfen: Schelling an einer ersten Skizze seines neuen Systemansatzes *Darstellung meines Systems der Philosophie* (SW IV: S. 105 ff.) und Hegel an seiner philosophischen Erstlingsschrift *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie* (GW 4: 1 ff.).

Ohne Zweifel haben sie beide mannigfaltige Anregungen aus ihren gemeinsamen Diskussionen gezogen, und ohne Zweifel bemüht sich Hegel in seiner *Differenzschrift*, den neuen Standpunkt Schellings – mit eigenen kritischen Akzentsetzungen zur Philosophie überhaupt – adäquat wiederzugeben. Aber es kann uns heute nicht verborgen bleiben, dass sie beide von Anfang an – ohne davon zu wissen – unterschiedliche Wege der Systembildung einschlagen. Während die Hegel-Forschung von einer ursprünglichen Gemeinsamkeit ausgeht und davon abgehoben jene Punkte betont, an denen schrittweise von 1801 an Hegels eigener Systementwurf deutlich wird, gilt es von der Schelling-Forschung her zu unterstreichen, dass Hegel bereits in der *Differenzschrift* gar nicht Schellings neue Position wiedergibt, sondern vielmehr Schellings Ansatz aus dem Jahr davor, den er auf Schellings neuen Gedanken der absoluten Einheit von Vernunft und Wirklichkeit weiterdenkt – jedoch in anderer Weise als Schelling selbst. (Vgl. zur Differenz beider Düsing und Tilliette.)

Dies alles sei hier nur angeführt, um die „Jenaer Systementwürfe“ Hegels, die ja – vom späteren Hegel her gesprochen – eine eigentümliche Mischung aus *Phänomenologie des Geistes* und *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* darstellen, besser verstehen zu können. Während Schelling seit dem Herbst 1800 die „Wissenschaftslehre“ oder den „transzendentalen Idealismus“ – wie er Fichte zu dessen Entsetzen am 19.11.1800 in einem Brief mitteilt – zu einer „subjektiven“ Hinführung zur Philosophie degradiert, die eigentliche Systemphilosophie dagegen gleich mit der absoluten Einheit von Vernunft und Wirklichkeit beginnen lässt, deren Durchführung in drei auseinander hervorgehenden Teilen erfolgt: die Naturphilosophie, die

„Physik (im Sinne der Griechen)“, die Philosophie des Ideellen, die „Ethik (gleichfalls im Sinne der Griechen)“ und die Philosophie der Kunst, die „Poetik“, der Griechen (Fichte-Schelling 1968: S. 107 f.) – während also Schelling zu einem philosophischen System der materialen Gestalten der Wirklichkeit fortschreitet, stellt Hegel Schellings Position in der *Differenzschrift* so dar, als stünden sich bei Schelling noch wie im Jahr zuvor Naturphilosophie (von Hegel phänomenal-transzendental gedeutet) und transzendentaler Idealismus (Bewusstseinsphilosophie) als aufeinander zulaufende Teilgebiete eines absoluten Systems gegenüber, worauf dann noch ein dritter Teil der philosophischen Thematisierung von Kunst und Religion – wie Hegel hinzufügt – folgt:

„[D]ie Entgegensetzung der spekulativen Reflexion ist nicht mehr ein Objekt und ein Subjekt, sondern eine subjektive transcendente Anschauung und eine objektive transcendente Anschauung, jene Ich, diese Natur – beydes die höchsten Erscheinungen der absoluten sich selbst anschauenden Vernunft. Daß diese beyden entgegengesetzten – sie heißen nun Ich und Natur, reines und empirisches Selbstbewußtseyn, Erkennen und Seyn, sich selbst setzen und entgegensetzen, Endlichkeit und Unendlichkeit – zugleich in dem Absoluten gesetzt werden, in dieser Antinomie erblickt die gemeine Reflexion nichts als den Widerspruch, nur die Vernunft in diesem absoluten Widerspruche die Wahrheit, durch welchen beydes gesetzt und beydes vernichtet ist, weder beyde, und beyde zugleich sind.“ (GW 4: S. 77)

Was Hegel in seiner philosophischen Erstlingsschrift *Differenz des Fichteschen und Schellingschen System der Philosophie* eigentlich herausarbeitet, sind die unterschiedlichen transzendentalphilosophischen Ansatzpunkte, die Fichte und Schelling von Anfang an verfolgten, die sich bei Fichte zu einem subjektiven Idealismus der Entgegensetzung von Ich und Natur und bei Schelling auf einen Ich und Natur einbeziehenden absoluten Idealismus hin zulaufen. Bezeichnenderweise geht Hegel in seiner Darstellung Schellings nirgends auf dessen grundlegende Schriften zum *System der Naturphilosophie* von 1799 ein, sondern bezieht sich einerseits auf die selbst noch transzendentalphilosophisch argumentierende frühe Arbeit der *Ideen zu einer Philosophie der Natur* (1797) und andererseits auf Schellings *System des transzendentalen Idealismus* (1800). Dadurch kommt aber die eigentliche Kehre im Denken Schellings von 1800 auf 1801 vom transzendentalen Idealismus zum „materiellen Beweis des Idealismus“ (Fichte-Schelling 1968: S. 108) in den Ausführungen Hegels gar nicht zur Sprache. Das von Anfang an ihres Symphilosophierens in Jena

bestehende, unaufgedeckte Missverständnis zwischen Schelling und Hegel rührt wohl daher, dass Hegel in der Darstellung der Position Schellings von einer absoluten Transzendentalphilosophie ausgeht, während Schelling gerade versucht, sich von dieser als einer subjektiven „Philosophie über das Philosophieren“ zu lösen und ihr daher nur noch die Rolle der Hinführung zur „Philosophie selbst“, zum materialen System des Wissens von den Gestaltungen der Natur, der ideellen Welt und der Kunst, zugesteht.

Sicherlich hat Schelling selber zu diesem Missverständnis beigetragen, da er die Differenz zwischen der „Wissenschaftslehre“ oder dem „transzendentalen Idealismus“ als Hinführung zum System und dem zweiten Teil des Systems als materialer Darstellung der ideellen Welt, die er in Ermangelung eines rechten Namens gelegentlich auch „Transzendentalphilosophie“ nennt (Fichte-Schelling 1968: S. 109), nicht deutlich genug herausarbeitet. Nun versucht zwar Schelling gerade diesen Punkt in seiner Abhandlung „Über den wahren Begriff der Naturphilosophie und die richtige Art, ihre Probleme aufzulösen“ (erschieden im Januar 1801) näher herauszustellen: Er trennt dort das, was er im Jahr zuvor im *System des transzendentalen Idealismus* (1800) behandelt hat, als „Philosophie über das Philosophieren von der Philosophie selbst“ ab und sagt von jener ausdrücklich: „Es ist keine Frage, daß diese Philosophie über das Philosophieren subjektiv (in Bezug auf das philosophierende Subjekt) das *Erste* ist“ (SW IV: S. 84). Demgegenüber geht es dem „wahrhaft universellen System“ der Philosophie (SW IV, 89) mit seinen Teilbereichen der Naturphilosophie, der Philosophie der ideellen Welt und der Philosophie der Kunst um die materialen Gestalten der Wirklichkeit selbst. Mit ihrem ersten Schritt steht daher die materiale Systemphilosophie in der Einheit von Vernunft und Wirklichkeit – so schreibt Schelling:

„*Mir* ist [...] das Objektive selbst ein *zugleich Ideelles und Reelles*; beides ist nie getrennt, sondern ursprünglich (auch in der Natur) beisammen; dieses Ideal-Reale wird zum Objektiven nur durch das entstehende Bewußtseyn, in welchem das Subjektive sich zur höchsten (theoretischen) Potenz erhebt. Ich komme mit der Naturphilosophie nie aus jener Identität des Ideal-Realen heraus [...]. Aus demselben entsteht mir erst das Ideal-Reale der höheren Potenz, das *Ich*, in Bezug auf welches jenes *reine* Subjekt-Objekt bereits objektiv ist. [...] [D]ieses rein-theoretische Philosophieren gibt zum Produkt die *Naturphilosophie*; [...] von welche[r] ich mich zum Subjekt-Objekt des Bewußtseyns (= Ich) erst erhebe; [...] beide in ihrer Vereinigung geben das System des *objektiv* gewordenen Ideal-Realismus (das System der Kunst), mit welchem die Philosophie, die in der Wissenschaftslehre von einem bloß

subjektiven (im Bewußtseyn des Philosophen enthaltenen) Ideal-Realismus ausgehen mußte, sich aus sich selbst gleichsam herausbringt, und so vollendet.“ (SW IV: S. 87, 86)

Was also Schelling um die Jahreswende von 1800 auf 1801 vornimmt, ist eine nachträgliche Umstilisierung des *System des transzendentalen Idealismus* zu einer subjektiven Hinleitung ins eigentliche materiale System der Philosophie, er vollzieht also hier gerade das, was Hegel sieben Jahre später mit der *Phänomenologie des Geistes* in Bezug auf die *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* ausdrücklich durchführen wird. Rückblickend hat Schelling in seinen Vorlesungen *Zur Geschichte der neueren Philosophie*, und zwar bereits 1822 in Erlangen sowie später auch in München, auf sein Erstgeburtsrecht für diesen methodischen Einstieg einer „Geschichte des Selbstbewußtseyns“ hin zum materialen System der Philosophie gegenüber Hegels späterer Variante der *Phänomenologie des Geistes* gepocht.

„Das Princip des Fortschreitens oder die Methode beruht auf der Unterscheidung des sich entwickelnden oder mit der Erzeugung des Selbstbewußtseyns beschäftigten Ichs und des auf dieses reflektirenden, gleichsam ihm zuschauenden, also philosophirenden Ichs. Durch jeden Moment war in das objektive Ich eine Bestimmung gesetzt, aber diese Bestimmung war nur für den Zuschauer in ihm gesetzt, nicht *für es selbst* [...]. Zwischen dem objektiven Ich und dem philosophirenden bestand ungefähr das Verhältniß wie in den Sokratischen Gesprächen zwischen dem Schüler und dem Meister. [...] [D]ie Thätigkeit des subjektiven, des philosophirenden Ich bestand nun darin, dem objektiven Ich selbst zu der Erkenntniß und dem Bewußtseyn des in ihm Gesetzten zu verhelfen, und es so endlich zur völligen Selbsterkenntnis zu bringen.“ (SW X: S. 97 f.)

Wobei nach Schelling in seiner hier angesprochenen Phase der Identitätsphilosophie „der Schlußmoment“ dieser Übertritts ins System nicht wie später bei Hegel im „absoluten Wissen“ des Geistes liegt, sondern in einem Sich-Wissen aus der absoluten Einheit von Vernunft und Wirklichkeit, die in ihrer Einheit die Differenz von Vernunft und Wirklichkeit aufrechtzuerhalten sucht.

Bisher wurden in der Schelling- und Hegel-Forschung vor allem ihre jeweils unterschiedlichen Systemeinteilungen als die grundlegende Differenz herausgearbeitet. Dabei handelt es sich ursprünglich jedoch nur um ein Nummerierungsproblem, insofern Hegel schon in seiner Vorlesung von 1801/02 das, was Schelling als allgemeine Einführung in den Gedanken der Einheit von Vernunft und Wirklichkeit dem System selbst voranstellt, als einen ersten Teil zu zählen beginnt, den er „Logik und Metaphysik“ nennt und der einer Zange gleich von

zwei entgegengesetzten Seiten her auf die Einheit von Denken und Sein zusteuert. Diesen einleitenden Charakter behalten „Logik und Metaphysik“ durch die ganze Jenaer Zeit hindurch bei – trotz ihrer starken Systematisierung im Jenaer Systementwurf von 1804/05. In der Abfolge der übrigen drei Systemteile entsprechen sich äußerlich gesehen Schellings und Hegels Systementwürfe bis 1806 nahezu vollständig: Naturphilosophie, Philosophie des Geistes und Thematisierung des Absoluten in Kunst und Religion – in der Einbeziehung der letzteren folgt Schelling ab 1802 Hegel. Erst Hegels *Wissenschaft der Logik* von 1812 begreift sich explizit – nun nicht mehr nur numerisch gemeint – als erster Teil eines dreigliedrigen Systems, in dem der Logik noch Naturphilosophie und Philosophie des Geistes folgen.

Zu wenig sind jedoch bisher die Verschiedenheiten der inneren Systemgestaltung beider Denker bedacht worden. Auf die Naturphilosophie bezogen habe ich an anderer Stelle diese grundlegenden Unterschiede herausgearbeitet (vgl. Schmied-Kowarzik 1996). Doch viel gravierender sind ihre Differenzen in der Philosophie des Geistes. Während Schelling von 1801 an die Philosophie des Ideellen oder des Geistes – sofern er überhaupt und meist sehr skizzenhaft auf sie eingeht – in ihren materialen Gestalten des Wissens, des Staates und der Geschichte thematisiert, lässt Hegel in allen Jenaer Systementwürfen die „Philosophie des Geistes“ beim subjektiven Bewusstsein beginnen, um so eine Stufenfolge seines Bewusstwerdens zum allgemeinen sittlichen Geist des Volkes hin aufzuzeigen. Somit ergibt sich in Hegels Jenaer Systementwürfen die eigentümliche Situation und Spannung, dass es zwei Einstiege in das System gibt: (1) die Einführung ins System, die in „Logik und Metaphysik“ liegt und die eine gewisse Parallele zu Schellings allgemeiner Bestimmung der Einheit von Vernunft und Wirklichkeit darstellt; auf diese einleitende Thematisierung von Denken und Sein auf ihre Einheit hin folgt sodann – so im Systementwurf von 1804/05 – die Naturphilosophie; (2) die Einführung der „Philosophie des Geistes“, die beginnend mit dem subjektiven Bewusstsein in einem phänomenologischen Durchgang – teilweise bereits in „Logik und Metaphysik“ behandelte Themen nochmals aufgreifend – zum allgemeinen sittlichen Geist voranschreitet; darauf folgt dann noch als vierter Systemteil die Thematisierung von Kunst und Religion, sodass – wie Hegel bereits in der ersten Jenaer Vorlesung von 1801/02 ankündigt – der philosophische Gedanke „endlich im 4ten Theil in der Philosophie der Religion und Kunst

zur reinen Idee zurückkehrt, und die Anschauung [des] Geistes organisiert.“(GW 5: S. 264)

Von hier her lassen sich die Konsequenzen des frühen Missverständnisses zwischen Hegel und Schelling deutlich benennen. Da es Hegel zunächst nicht wie Schelling seit 1801 um ein materiales System der Natur, der ideellen Welt und der Kunst geht, sondern um ein aufeinander Zudenken einer phänomenal-transzendentalen Naturphilosophie und einer phänomenal-transzendentalen Bewusstseinsphilosophie, wie er es in der *Differenzschrift* ausdrücklich ausspricht, so ist klar, dass alle Teilstücke dieser Systementwürfe, insbesondere aber die „Logik und Metaphysik“ einerseits und die „Philosophie des Geistes“ andererseits, Bewegungen zur absoluten Einheit hin sind, aber noch nicht aus ihr heraus argumentieren, wie später die *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*. In der Behandlung der Naturphilosophie – auf die wir hier nicht weiter eingehen – wird sich Hegel erst ab dem Systementwurf von 1805/06 von der phänomenal-transzendentalen Fragestellung der früheren Entwürfe lösen und auf eine Systematik zusteuern, die er dann im zweiten Teil der *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* fortführt. In der Thematisierung von Bewusstsein und Geist wird erst die einführende Vorgliederung des Wegs der Erfahrung des Bewusstseins, den die *Phänomenologie des Geistes* darlegt, die Klarheit verschaffen, die eine materiale Behandlung der „Philosophie des Geistes“ als dritten Teil der *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* ermöglicht. Besonders deutlich sieht man dem „System der spekulativen Philosophie“ von 1803/04 die Zwitterstellung zwischen phänomenal-transzendentaler Bewusstseinsphilosophie und materialer Thematisierung der Gestaltungen des Geistes an. Mit diesem Systementwurf werden wir uns besonders auseinander zu setzen haben.

Erst mit der Ausarbeitung der *Phänomenologie des Geistes* (1806/07) vollzieht auch Hegel die klare Trennung, die Schelling umrisshaft bereits im November 1800 Fichte gegenüber als seinen neuen Weg vorankündigt hatte: Zum einen wird nun der Gang des Bewusstseins zu einer subjektiven Hinführung zum System herabgestuft und zum anderen kann nun das System aus sich selbst begründet beginnen – bei Schelling aus der absoluten Einheit von Vernunft und Wirklichkeit, bei Hegel aus dem absoluten Wissen des Geistes. Dies legt Hegel dann ab 1812 im ersten Systemteil der *Wissenschaft der Logik* dar, worauf dann die Naturphilosophie sowie die Philosophie des Geistes folgen. Wobei letztere nun alle Züge einer subjektiven

Bewusstseinsphilosophie abgestreift hat und unter Einbezug des absoluten Geistes eine Philosophie des Selbstbegreifens des Geistes in seinen realen Gestaltungen darstellt. Auf die Differenz zu Schelling in diesem letzten Punkt wollen wir hier nicht mehr eingehen, hier genügt es – auf die beiden Systemansätze bezogen – zu unterstreichen, dass erst Hegels *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* mit Schelling System eines Ideal-Realismus zu vergleichen ist, während demgegenüber die Jenaer Systementwürfe noch eine eigentümliche Vorform des Systems darstellen.

III. Die Philosophie des Geistes

1. Die Konzeption

Aus den Jenaer Jahren Hegels liegen uns drei Systementwürfe vor, von denen zwei sich auf das Bewusstsein und den Geist beziehen. Beide dienten als Vorlage für Vorlesungen über „Das System der spekulativen Philosophie“ (1803/04) und über „Naturphilosophie und Philosophie des Geistes“ (1805/06), beide umfassen jeweils einen naturphilosophischen und einen geistesphilosophischen Teil sowie kurze Hinweise auf die Thematisierung des Absoluten in Kunst, Religion und Wissenschaft. Während die „Naturphilosophie“ vor allem in ihrem letzten Jenaer Entwurf von 1805/06 bereits die systematischen Züge erkennen lässt, die sie auch zehn Jahre später in der *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* aufweisen wird, stellen die beiden Entwürfe der „Philosophie des Geistes“ jene eigentümliche Vermischung von phänomenologischer und realphilosophischer Explikation dar, wie sie nur für die Jenaer Zeit Hegels typisch ist. Durch die Vorgliederung der *Phänomenologie des Geistes* (1806/07) als einführende Hinleitung des subjektiven Bewusstseins zum eigentlichen System bekommt die „Philosophie des Geistes“ innerhalb der *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* ab 1816/17 dann erst einen rein realphilosophischen Charakter.

Obwohl die beiden Jenaer Systementwürfe von 1803/04 und 1805/06 in ihrer Durchführung recht unterschiedlich sind, was zum Teil aber auch daran liegt, dass der erste uns nur in Fragmenten überliefert ist und der dritte mehrfach nicht zugeordnete Einschübe enthält sowie beide lediglich Notizen zum Vorlesungsgebrauch darstellen, die manche

Argumentationsstränge nur andeuten, weisen sie doch eine ähnliche Grundstruktur auf, die zunächst am dritten Systementwurf von 1805/06 knapp umschrieben werden soll:

Nach einer überblickgebenden methodologischen Einleitung, die deutliche Parallelen zur Einleitung der späteren *Phänomenologie des Geistes* aufweist, werden zunächst I. die Formen der Existenz des Bewusstseins behandelt, und zwar unter a) „Intelligenz“, der Zusammenhang von Zeichen – Namen – Sprache, und unter b) „Willen“, der Zusammenhang von Arbeit – Werkzeug – List. Danach wird ihre Einheit als Bewusstsein aus sich selbst bezogen auf ihr unmittelbares Sein für Andere thematisiert, die sich in der Beziehung der Liebe innerhalb der Familie als gemeinschaftliche Erkenntnis und gemeinschaftliche Arbeit sowie in der Erziehung des Kindes manifestiert. Dem steht nun der Kampf um Anerkennung im Naturzustand außerhalb der Familie entgegen, ein Kampf, der in letzter Konsequenz auf den Tod des Anderen geht, dabei aber den eigenen Tod riskiert. Dieser absolute Widerspruch führt II. zu den Formen des wirklichen Geistes: a) dem Recht in seinen Gestalten des unmittelbaren Anerkanntseins von Tausch und Vertrag einerseits und Verbrechen und Strafe andererseits sowie b) dem gewalthabenden Gesetz mit seinen Gestalten der richterlichen Gewalt und der peinlichen Rechtspflege. Daraus erwächst schließlich III. die Konstitution des Staates als der sich wissenden Verfasstheit des Geistes eines Volkes, getragen einerseits durch die Sicherheit eines jeden Einzelnen durch die Herrschaft des Gesetzes und andererseits durch das Vertrauen eines jeden Einzelnen in die allgemeine Sitte des Gemeinwesens. Von hier her strukturieren sich die Regierung als die Individualität im Allgemeinen sowie das Volk in seinen Ständen. Gemeinsam bilden sie den sich selbst gewissen Geist der Sittlichkeit – in dem die Philosophie des Geistes die höchste Spitze ihrer Wirklichkeit erreicht.

Was an dieser Gliederung sofort auffällt, ist, dass sie wie im Jahr darauf in der *Phänomenologie* trotz ihrer Dreigliedrigkeit zweigliedrig aufgebaut ist, sodass das jeweils einen Gegensatz aufhebende dritte Glied sofort wieder die eine Seite eines neuen Gegensatzes bildet, der wiederum in einem neuen Dritten aufgehoben wird, dem aber gleich wieder ein Gegenpart gegenübertritt. So werden Sprache und Arbeit (abgekürzt gesprochen) als Momente in der Familie aufgehoben, ihrer unmittelbar sittlichen Beziehung der Liebe tritt aber der Kampf um Anerkennung entgegen, deren Aufhebung im Recht in seinen entgegengesetzten Gestalten schließlich in der Konstitution des Staates zu einem Abschluss kommt.

Nur der Vollständigkeit halber sei noch erwähnt, dass der darauf folgende Teil „C. Kunst, Religion und Wissenschaft“ in der Jenaer Zeit zunächst nicht zur vorausgehenden „Philosophie des Geistes“ gehört, sondern – ganz so wie in der ursprünglichen Systemeinteilung bei Schelling – als C. den dritten realphilosophischen Teil benennt, oder wenn – wie Hegel dies manchmal tut – die einleitende „Logik und Metaphysik“ als eins gezählt wird, als vierter Teil zu nummerieren ist.

2. Die Mitten

Nach dieser Grobstrukturierung, die wir stärker angelehnt an den dritten Systementwurf von 1805/06 durchführten, obwohl sie auch – mit Lücken – dem ersten zugrunde liegt, wollen wir uns nun dem Konzept der „Mitten“ zuwenden, wie es vor allem im ersten Jenaer Systementwurf von 1803/04 entwickelt wird.

Die „Philosophie des Geistes“ ist der schrittweise Aufweis der vermittelnden Wirksamkeit des aus sich selbst konstituierten Geistes durch alle Gestalten des Bewusstseins hindurch vom ersten Schimmer eines Bewusstseins im Individuum an bis zum wirklichen Geist eines Volkes, der gleichsam die absolut existierende Mitte ist (GW 6: S. 270 f.). Der Geist eines Volkes organisiert sich selbst als absolute Mitte durch die Mitten der Sprache, der Arbeitsorganisation und der ursprünglichen Sittlichkeit der Familien hindurch; so wird er zum absoluten, sich aus sich selbst begreifenden Geist:

„Nur als Werk eines Volks ist die *Sprache* die ideale *Existenz des Geistes*, in welcher er sich ausspricht [...]. [D]ie Arbeit ist [...] eine Vernünftigkeit, die sich im Volke zu einem allgemeinen macht [...]. [D]ie Arbeit des ganzen Volkes [...] hat einen *Werth* [...]. Das sittliche Werk des Volks ist das lebendigseyn des allgemeinen Geistes; er als Geist ihr ideales Einsseyn, als Werk ihre Mitte [...]. *Das absolute Werden* [...] *des sittlichen Geistes* ist die Nothwendigkeit seines Handelns in der Totalität seines Werks.“ (GW 6: S. 318, 320, 322, 316, 317)

Was wir hier mit Hegel vorweg hervorgehoben haben, ist das Ziel und die treibende Kraft der ganzen Bewegung, nicht aber der Weg, den die „Philosophie des Geistes“ durchschreitet. Dieser begleitet das Bewusstsein, wie es sich in den einzelnen Individuen unmittelbar offenbart, über all die weiteren Stufen ihres Bewusstwerdens des allgemeinen wirklichen Geistes in ihnen. Dabei ist dies kein Weg, den das

einzelne Bewusstsein sich selbst bahnt. Dieses sieht vielmehr immer nur seinen jeweiligen Bewusstseinsgegenstand. Der philosophierende Geist ist es, der den Weg durch die Bewusstseinsstufen leitet und begleitet. Diese uns aus der *Phänomenologie des Geistes* vertraute Struktur – die aber auch schon Schelling im *System des transzendentalen Idealismus* praktizierte – liegt bereits dem ersten Entwurf einer „Philosophie des Geistes“ von 1803/04 ausdrücklich zugrunde:

„In dieser Einheit des Gegensatzes ist das sich bewußtseyende die eine Seite desselben, und das dessen es sich bewußt ist, die andre. Beyde sind *wesentlich dasselbe*; beyde eine unmittelbare Einheit der Einzelheit und der Allgemeinheit. Aber diß *bewußtseyende*, und das, dessen *es sich bewußt ist*, ist nur für einen dritten diese Einheit des Bewußtseyns, nicht für sie selbst [...]. Dieses *empirische Bewußtseyn* muß aber absolutes Bewußtseyns seyn [...]. Diß ist das Ziel, die absolute Realität des Bewußtseyns in die wir [!] seinen Begriff zu erheben haben.“ (GW 6: S. 273 f.)

Wenn wir weiterhin dem empirischen oder individuellen Bewusstsein vorweg über die Schulter schauen, erkennen wir in den Mitten der Sprache, der Arbeitsorganisation und des Familienguts bzw. der Familiensitte die Formen der negativen Befreiung des Bewusstseins aus der Natur, zum einen durch die theoretische Lösung von den seienden Dingen und deren theoretischer Verfügbarmachung durch die sprachlich vermittelte Vernunft, zum andern durch die praktische Beherrschung der Natur und deren praktischer Einbeziehung in die Arbeitsorganisation und schließlich drittens durch die völlige Unabhängigwerdung des Bewusstseins von der Natur und die Neukonstitution des Bewusstseins in der Welt des Geistes, der „von hier zu seiner absoluten Existenz [,] zur *Sittlichkeit* übergeht“ (GW 6: S. 281). Dagegen – aus der Perspektive des empirischen bzw. individuellen Bewusstseins betrachtet – wird das wirkliche Bestimmtsein aus dem allgemeinen sittlichen Geist als schrittweises In-Erscheinung-Treten der Mitten und das Bewusstwerden des individuellen Bewusstseins aus diesen Mitten der theoretischen und der praktischen Vernunft sowie den unmittelbar sittlichen Beziehungen in der Familie erfahrbar und begreifbar.

Die Sprache ist die existierende Vermittlung zwischen Begreifendem und Begreiften im geistigen Medium des Begriffs. Das Bewusstsein – das Hegel tätiges „Gedächtnis“ nennt – beginnt zu begreifen, dass ihm nicht seiende Gegenstände entgegenstehen, die es äußerlich aufeinander zu beziehen gilt, sondern eine Welt selbst hervorgebrachter Namen. „[I]m *Nahmen* ist sein empirisches Seyn daß

es ein konkretes in sich mannigfaltiges lebendes und seyendes ist aufgehoben, es zu einem schlechthin in sich einfachen *ideellen* gemacht.“ (GW 6: S. 288) Die sprachliche Welt der Namen ist eine doppelt vermittelnde Ordnung, denn zum einen ist sie die „allgemein mittheilende Existenz [...]“; die leere Stimme des Thiers erhält eine unendlich in sich bestimmte Bedeutung“ (GW 6: S. 288), und zum andern erfolgt das geistige „Erwachen“ des Bewusstseins im „Reich der Nahmen“, insofern kein Seiendes als solches außer diesem Reich denkbar ist, da „sich Nahmen nur auf Nahmen beziehen“ (GW 8: S. 190, 193) – wie Hegel treffend im dritten Systementwurf von 1805/06 formuliert. Aus beiden ergibt sich: „Die Sprache, die sich zum Verstande erhebt, geht damit wieder in sich, sie hebt den *einzelnen* gesprochenen Nahmen auf, – der Begriff wie alles fällt selbst in die Sprache und [ist] ein absolut mitzutheilender.“ (GW 6: S. 294) Die Sprache ist – um es mit einem späteren Ausdruck Hegels zu umschreiben – das Übergreifende über das begreifende Bewusstsein und die begriffene Welt, und zwar so, dass beide sich aus dem, in dem und durch das Reich der Namen bestimmt begreifen. Aber dies ist nur die theoretische, die ideelle Bewältigung des Gegensatzes von Bewusstsein und Natur durch den Geist, die nun „in den *praktischen* Prozeß“, in die „reale Herrschaft gegen die Natur“ übergeht.

Die zweite existierende Vermittlung ist die Arbeit, oder genauer die Arbeitsorganisation, denn für den Jenaer Hegel ist Arbeit nicht nur die Tätigkeit des wollenden Bewusstseins, die sich im Werkzeug materialisiert, sondern beispielsweise auch die Miteinbeziehung des „bebauten, fruchtbar gemachten Acker[s]“ (GW 8: S. 206), die schließlich in der List zu der Arbeit und Natur beherrschenden Mitte der Arbeitsorganisation ausgestaltet wird – wie Hegel im dritten Entwurf von 1805/06 herausarbeitet. Da der erste Entwurf von 1803/04 nach der Behandlung des Werkzeugs als Mitte mit einem Verweis auf eine eingefügte Ergänzung, die nicht mehr erhalten ist, abbricht, sei hier mit einem Zitat zur Konzeption der List auf den dritten Entwurf von 1805/06 vorausgegriffen:

„Hier tritt der Trieb ganz aus der Arbeit zurück; er läßt die Natur sich abreiben, sieht ruhig zu, und regiert nur mit leichter Mühe das Ganze – *List*. [...] [Ü]berhaupt daß die eigne Thätigkeit der Natur, Elasticität der Uhrfeder, Wasser, Wind, angewendet wird, um in ihrem sinnlichen Daseyn etwas ganz anderes zu thun, als sie thun wollten – ihr blindes Thun zu einem zweckmässigen gemacht wird; – zum Gegentheile ihrer selbst – vernünftiges Verhalten der *NaturGesetze* in ihrem äusseren *Daseyn*. *Der Natur selbst* geschieht nichts –

einzelne Zwecke des natürlichen Seyns [werden] zu einem Allgemeinen. Vogel fliegt dahin –“ (GW 8: S. 207, 206 f.)

Somit erweist sich die List oder Arbeitsorganisation als das Übergreifende über die Arbeit und die Natur, beides geht gänzliche ein in die organisierende Mitte der zweckbestimmenden Gestaltung des Lebens (vgl. zum darin implizierten Problem der Naturentfremdung Schmiel-Kowarzik 1984: S. 50 ff.).

Die dritte Mitte ist die Familie, das Familiengut oder die Sitte und der Geist der Familie. In ihr sind zum einen Sprache und Arbeit, die je für sich die entgegengesetzten Abstraktionen der theoretischen und praktischen Negation der Natur darstellen, in die Einheit des gemeinschaftlichen Sprechens und des gemeinschaftlichen Arbeitens aufgehoben, und in ihr tritt das Bewusstsein nicht mehr dem anderen der Natur entgegen, sondern, beginnend in der Geschlechterbeziehung, erkennt sich das Bewusstsein im *anderen Bewusstsein*:

„Die Freyheit des Bewußtseyns [...] macht die beyden Geschlechter zu Bewußtseyn füreinander; zu für sich seyenden, bestehenden; oder so daß in dem für sich seyn des andern jedes selbst ist; daß jedes in dem *Bewußtseyn* des andern d. h. in seiner Einzelheit in seinem für sich seyn, sich seiner bewußt für sich ist; und die Geschlechtsbeziehung wird eine solche, in welcher in dem Seyn des Bewußtseyns eines jeden, jedes selbst eins mit dem andern ist, oder eine ideale.“ (GW 6: S. 301 f.)

Die reale, existierende Mitte ihres für und mit dem Anderen Seins, ihrer Liebe und Ehe, ist das Kind, das selbst ein eigenes Bewusstsein ist. In dieser Mitte der Sitte und des Geistes der Familie durch die Liebe und Erziehung der Eltern erscheint es „als ein *für es selbst* werdendes [...], gebildete[s] *Bewußtseyn*“ (GW 6: S. 304).

Mit dieser Mitte tritt das Bewusstsein ganz in die Totalität seiner eigene Welt „als ein *für sich* selbst werdendes; das Individuum schaut in dem andern sich selbst an“ (GW 6: S. 306), allerdings zunächst nur für uns, die philosophischen Betrachter, noch nicht für sich selbst. Um für sich selbst Bewusstsein aus sich selbst zu werden, muss es sich zunächst in einen Kampf um Anerkennung, um ein Anerkanntwerden durch den Andern einlassen. „[E]s ist absolut nothwendig daß die Totalität zu der das Bewußtseyn in der Familie gelangt ist, sich in einer andern solchen Totalität Bewußtseyn sich als sich selbst erkennt [...]. Diß ist das gegenseitige *Anerkennen* überhaupt“ (GW 6: S. 307). Es ist dies ein Kampf auf Leben und Tod, der nicht nur auf den Tod des Anderen geht und den eigenen Tod riskiert, sondern auch weiß, dass der Andere seinen Tod riskiert und auf den Tod seines Anderen

geht. Denn jedes Bewusstsein in der Totalität seiner Welt ist zunächst „eine absolute Einzelheit“ (GW 6: S. 307) und will vom Anderen in dieser Totalität anerkannt werden, genauso aber auch der Andere.

„Als diese Totalität treten beyde, die sich als diese Totalität der Einzelheiten gegen einander anerkennen, und anerkannt wissen wollen, gegeneinander auf; und die Bedeutung, die [sie] sich gegeneinander geben, ist daß jeder in dem Bewußtseyn des andern erscheine, als ein solcher, welcher ihn aus der ganzen *Extension* seiner Einzelheiten ausschliesse.“ (GW 6: S. 308)

Aus diesem „absoluten Widerspruch“ gibt es keinerlei Entkommen, schon gar nicht ein sprachliches durch „Worte, Versicherungen, Drohungen oder Versprechen“, es muss praktisch ausgefochten werden: „*Sie müssen daher einander verletzen*“ (GW 6: S. 309). Aber auch das führt zu keiner Lösung. Erst die Einsicht in „das Nichts des Todes“ (GW 6: S. 311) führt die Einzelheit des Bewusstseins zur selbstaufopfernden Wende in die absolute Mitte der allgemeinen Totalität des Geistes eines Volkes.

Auch diese absolute Mitte des Geistes eines Volkes und seiner Sittlichkeit erkennen zunächst nur wir, die wir den Weg der Erfahrung des Bewusstseins nachvollziehen, nicht das einzelne Bewusstsein; dieses muss sich das Sich-Begreifen aus dem Allgemeinen des Geistes in den gemeinsamen Gestalten der Sprache (Bildung), Arbeit (Arbeitsorganisation) und Familie (Sittlichkeit) erst erwerben.

„Dieses was wir erkennen, daß die anerkannte Totalität Bewußtseyn nur ist, indem es sich aufhebt, ist nun ein erkennen dieses Bewußtseyns selbst; es macht selbst diese Reflexion seiner selbst in sich selbst daß die einzelne Totalität indem sie als solche sich erhalten, seyn will, sich selbst absolut aufopfert, sich aufhebt; und damit das Gegenteil dessen thut, worauf sie geht [...]. Diß Seyn des aufgehobenseyn der einzelnen Totalität ist die Totalität als absolut allgemeine als absoluter *Geist*; es ist der Geist, als absolut reales Bewußtseyn; [...] und [...] dadurch ist die Einzelheit absolut gerettet“ (GW 6: S. 312 f.).

Jetzt erst können die Mitten – Sprache, Arbeitorganisation und sittlicher Geist der Familie – als das erkannt werden, was sie immer schon waren, als Gestaltungen, in denen der sittliche Geist eines Volkes lebendig wirksam ist. Während Hegel dies im ersten Entwurf von 1803/04 auf die Sprache als positive Grundlage bezogen lediglich andeutet, führt er es bezogen auf die Arbeitsorganisation und ihre negative Zerrissenheit näher aus. Die Arbeitsorganisation – in ihrem die „Arbeit des ganzen Volkes“ aufeinander beziehenden Wert, materialisiert in der realen Abstraktion des Geldes – erweist sich als ein

„ungeheures System von Gemeinschaftlichkeit, und gegenseitiger Abhängigkeit“ (GW 6: S. 324), das sich jedoch gegen die einzelnen Individuen rücksichtslos erweist. Dieser Widerspruch ist der Arbeitsorganisation immanent, denn dieses System, „das in seiner Bewegung blind und elementarisch sich hin und her bewegt“, ist wie ein „wildes Thier“, das „einer beständigen strengen Beherrschung und Bezähmung bedarf.“ (GW 6: S. 324) Diese Bezähmung kann allerdings nur das Volk in seiner politischen Konstitution als Staat leisten, denn hier erst werden allgemeiner und individueller Wille in gegenseitiger Anerkennung zur Einheit aufgehoben – dies spricht Hegel im dritten Entwurf von 1805/06 so aus:

„Es ist Volk, Menge der Individuen überhaupt, daseyendes Ganzes, die allgemeine Gewalt; es ist von unüberwindlicher Stärke gegen den Einzelnen, und *seine Nothwendigkeit* und *niederdrückende* Macht, und die Stärke, die *jeder* nach *seinem Anerkanntseyn* hat, ist die des Volkes. Aber diese Stärke ist wirksam nur insoweit sie *in Eins verbunden ist, nur als Willen*; - der allgemeine Willen ist der Willen *als Aller und Jeder*“ (GW 8: S. 256).

3. Das weitere Schicksal der Mitten

Trotz einiger Modifikationen und Ausdifferenzierungen weisen die beiden Entwürfe der „Philosophie des Geistes“ in Hegels Jenaer Zeit die gleiche systematische Gliederung auf. In beiden wird das, was später als *Phänomenologie des Geistes* sowie als „Philosophie des Geistes“ innerhalb der *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* ausdifferenziert wird, noch in einem einzigen Durchgang entwickelt. Wobei die phänomenologische Thematik, d. h. der Verfolg der Bewusstseinsstufen, bis zur Anerkennungsproblematik fortgeführt wird, während die Behandlung der „Philosophie des Geistes“ aus der Perspektive der philosophischen Wissenschaft selbst erst mit der Thematisierung des Volkes und seiner politischen Konstitution beginnt.

Hegel selbst trifft diese Differenzierung in den Jenaer Jahren bis zur Ausarbeitung der *Phänomenologie* noch nicht. So ergibt sich, dass die Jenaer Systementwürfe – ohne dies zu intendieren – gleichsam zwei Einführungen aufweisen: zum einen den vorangestellten begriffsdialektischen Einstieg ins System, der in „Logik und Metaphysik“ im mittleren Systementwurf von 1804/05 bereits gut durchgearbeitet vorliegt, und zum andern die phänomenologische – fast könnte man sagen: bewusstseinsdidaktische – Hinführung zum aus sich selbst be-

stimmten allgemeinen sittlichen Geist, die einer vorausgehenden phänomenal-transzendentalen Naturphilosophie entgegensteht. Dadurch ergeben sich zwischen diesen beiden Einleitungen nicht nur unaufgeklärte Spannungen, sondern auch einige thematische Überschneidungen – so vor allem zwischen der Thematisierung des subjektiven Geistes innerhalb der „Metaphysik“ und dem subjektiven Bewusstsein in der „Philosophie des Geistes“.

Es sind wohl diese Spannungen und Überschneidungen, die Hegel 1806 veranlassen, einerseits die *Phänomenologie des Geistes* als subjektiven Weg des Bewusstseins zum absoluten Wissen als Hinführung zum System diesem vorzuschicken – also gerade das zu vollziehen, was Schelling ab Ende 1800 gefordert hatte. Durch die Vorordnung der *Phänomenologie* wird andererseits der Weg frei für den Aufbau einer rein begriffsdialektischen „Philosophie des Geistes“, die unter Einbeziehung der Gestalten des absoluten Geistes nun den Abschluss innerhalb der dreigliedrigen *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* bildet. Vor diesem Hintergrund ist Hegels erste öffentliche Kritik an Schelling in der Vorrede zur *Phänomenologie des Geistes* nochmals genauer zu untersuchen und einer gerechten Würdigung zu unterziehen. Denn muss nicht auch Hegel in der *Logik* wie ‚aus der Pistole geschossen‘ mit dem unvermittelten Anfangen des Anfangs – dem Sein und dem Nichts – beginnen? (Vgl. Flickinger 1980: 31 f.) Doch hüten wir uns an dieser Stelle, uns auf das allzu spiegelnde Glatteis einer Gesamtbeurteilung der absoluten Systemkonzeptionen der beiden Freunde zu begeben.

Wenn wir nun die weitere Behandlung der drei Mitten bei Hegel kurz bedenken, so sehen wir, dass sie nicht mehr als Einheit zusammenbleiben, sondern ganz andere systematische Einordnungen erfahren, da das Anliegen, das sie in den Jenaer Systementwürfen zusammenhielt, nämlich der Verfolg des Weges vom individuellen Bewusstsein zum allgemeinen sittlichen Geist, in der Folgezeit durch andere Fragestellungen und Leitideen verdrängt wird.

In der *Phänomenologie des Geistes* geht es nicht mehr um die phänomenal-transzendente Konstitution des allgemeinen sittlichen Geistes, sondern um den phänomenologischen Weg der Erfahrung des Bewusstseins hin zum „absoluten Wissen“, von dem her der Einstieg in die Systemphilosophie selbst ermöglicht wird, denn im „absoluten Wissen“ vollzieht sich die begriffsdialektische Bewegung der *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*. Zwar wird in der *Phänomenologie* mannigfach auf Sprache und Arbeit Bezug genommen,

aber sie haben nicht mehr die ursprünglich paradigmatische Funktion der Gegenüberstellung von theoretischer und praktischer Beherrschung der Natur, an denen die Einbezogenheit des individuellen Bewusstseins in die Allgemeinheit des Geistes aufgezeigt werden soll. Am deutlichsten wird in der *Phänomenologie* im Kapitel „Herrschaft und Knechtschaft“ noch die Anerkennungsproblematik aus dem ersten Entwurf von 1803/04 aufgegriffen (vgl. Siep 1979). Hierbei wird auch in eigentümlicher Weise die Arbeit mit in die Argumentation einbezogen, aber so, dass sie nur den Knecht und seine Bildung betrifft, also nicht mehr alle Individuen in das Allgemeine der gesellschaftlichen Arbeit erhebt. Weiterhin verliert hier in der *Phänomenologie* die Anerkennungsproblematik ihren kontrapunktischen Zusammenhang mit der ursprünglich vorausgehenden gegenseitigen Anerkennung in der Liebe der Geschlechter und führt auch keineswegs durch die Einsicht in „das Nichts des Todes“ zur aufopfernden Aufhebung in den allgemeinen sittlichen Geist des Volkes. Da in diesen Partien der *Phänomenologie*, in denen es zum einen um die Konstitution des Selbstbewusstseins und zum anderen um den Übergang zur allgemeinen Vernunft geht, ganz offensichtlich Gedankengänge aus den Jenaer Systementwürfen – jedoch aus ihrem ursprünglichen Zusammenhang gerissen – übernommen werden, erweist sich dieses Kapitel „Herrschaft und Knechtschaft“ bis heute als eine der sperrigsten, aber auch provozierendsten Partien, denn es wirkt wie ein Fremdkörper auf dem Weg der Erfahrung des Bewusstseins. Trotzdem kann insgesamt gesagt werden, dass die *Phänomenologie des Geistes* dem methodischen Aufbau nach den Jenaer Entwürfen zur „Philosophie des Geistes“ noch am meisten entspricht.

Da nun nach der *Phänomenologie* das System selbst von der Frage der Konstitution des philosophierenden Bewusstseins entlastet ist, können in der *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* die Gestalten des Geistes aus sich selbst in ihrer immanenten Begriffs-dialektik – ganz ohne Rücksicht auf ein erst zu sich findendes Bewusstsein – durchschritten werden. In der *Enzyklopädie* wird die Sprache zentral innerhalb der „Philosophie des subjektiven Geistes“ behandelt, während sie in der „Philosophie des objektiven Geistes“ im Rahmen der Bildungsproblematik mehr implizit erwähnt wird. Genau umgekehrt ergeht es der Arbeit bzw. Arbeitsorganisation; sie wird innerhalb der „Philosophie des subjektiven Geistes“ nur gestreift, während sie in der „Philosophie des objektiven Geistes“ in der Behandlung des Kapitels zur bürgerlichen Gesellschaft die tragende

Rolle zugewiesen bekommt. Vor diesem Kapitel wird in der *Enzyklopädie* die Familie als ursprüngliche Sittlichkeit behandelt, sodass sich nun folgende – sich bereits im letzten Jenaer Entwurf von 1805/06 abzeichnende – Argumentationsfolge ergibt: ursprüngliche Sittlichkeit in der Familie, zerrissene Sittlichkeit der Arbeitsorganisation in der bürgerlichen Gesellschaft, versöhnte Sittlichkeit in der politischen Konstitution des Staates. Obwohl hier im Zentrum des „objektiven Geistes“, wo der Geist der Sittlichkeit aus sich selber begriffen werden soll, die Systematik eine ganz andere ist – insofern hier mit der ursprünglichen Sittlichkeit der Familie begonnen wird, auf die Arbeit und Bildung als widersprüchliche Momente entzweiter Sittlichkeit in der bürgerlichen Gesellschaft folgen –, ist doch die Thematik, mit der Hegel in den Jenaer Systementwürfen gerungen hat, in den Ausführungen der *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* und der *Grundlinien der Philosophie des Rechts* am prägnantesten wieder aufgenommen und neu durchdacht.

IV. Ausblick

Auf diese Darlegungen Hegels in den *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1821) bezieht sich in kritischer Abgrenzung der junge Karl Marx rund 20 Jahre später. Und obwohl die Stoßrichtung seiner geschichtsmaterialistischen Grundlegung eine völlig andere ist, kommt Marx, vor allem in der *Deutschen Ideologie*, doch zu einer frappierend ähnlichen Benennung des systematischen Zusammenhangs von Arbeit, Sprache und Familie wie Hegel in den Jenaer Systementwürfen, die er nicht kennen konnte. Es ist hier nicht der Ort, die philosophischen Differenzen zwischen Hegel und Marx grundsätzlich zu diskutieren (vgl. Flickinger 1980; Schmied-Kowarzik 1981), vielmehr geht es nur darum, Ähnlichkeit und Unterschied in der Darstellung des Zusammenhangs von Sprache, Arbeit, Familie wenigstens anzudeuten.

Fassen wir nochmals den Argumentationsgang Hegels bezogen auf die Mitten zusammen: Sprache und Arbeit sind die beiden Weisen, in denen sich das Bewusstsein theoretisch und praktisch mit der Natur auseinander setzt, sie sich aneignet und sich von ihr befreit. In Sprache und Arbeit wird die Natur als das Entgegenstehende aufgehoben, denn die Sprache ist das Übergreifende über das begreifende Wort und den

begriffenen Gegenstand, und die Arbeit ist das Übergreifende über die beherrschende Bearbeitung und die beherrschten Naturkräfte. In den Beziehungen der Familie steht das Bewusstsein nicht mehr der Natur, sondern nur noch dem anderen Bewusstsein gegenüber. Das Übergreifende ist hier das eingesehene und gelebte Miteinander in der Sitte selbst. Hier treten die Bewusstseine in das von der Natur völlig gelöste Reich des Geistes ein. Letztlich erfährt sich das einzelne Bewusstsein durch alle drei Mitten hindurch als in das Übergreifende des allgemeinen sittlichen Geistes aufgehoben, denn Sprache, Arbeit und Familie vollziehen sich gesellschaftlich und geschichtlich nur aus dem gelebten sittlichen Geist eines Volkes.

Wenn wir von Hegels eigentümlicher Abtrennung des Geistes von der Natur absehen, so könnte man in diesen Ausführungen einen Vorschein einer geschichtsmaterialistischen Grundlegung der Eingebettetheit des Menschen in die gesellschaftliche und geschichtliche Aufgabe der Menschheit erblicken, und damit wäre eine Vergleichsbasis zum jungen Marx gegeben. Bei Marx werden in der *Deutschen Ideologie* Arbeit (Produktion), Bewusstsein (Sprache) und soziale Beziehungen – „Familie [...] wie man in Deutschland zu [sagen] pflegt“ (MEW 3: S. 29) – als die grundlegenden Dimensionen gesellschaftlichen und geschichtlichen Daseins der Menschen begriffen. Gerade an Arbeit und Sprache zeigt sich – wie Marx in stärkerem Rückbezug auf Schelling ausführt – das dialektische Verhältnis der Menschen zur Natur, da die Menschen in beiden sowohl mit der Natur verbunden bleiben als auch „werktätig“ in sie verändernd eingreifen. Diese doppelte Bezogenheit von natürlichem und gesellschaftlichem Bestimmsein liegt auch den sozialen Beziehungen in ihren familialen Grundformen zugrunde, und aus ihr erwächst der geschichtliche Auftrag menschlichen Miteinanders, wie Marx dies besonders eindrucksvoll in den *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten* (1844), bezogen auf das Verhältnis von Mann und Frau, ausführt:

„Das unmittelbare, natürliche, notwendige Verhältnis des Menschen zum Menschen ist das *Verhältnis* des *Mannes* zum *Weibe*. In diesem *natürlichen* Gattungsverhältnis ist das Verhältnis des Menschen zur Natur unmittelbar sein Verhältnis zum Menschen, wie das Verhältnis zum Menschen unmittelbar sein Verhältnis zur Natur, seine eigene *natürliche* Bestimmung ist. [...] Aus dem Charakter dieses Verhältnisses folgt, inwieweit der *Mensch* als *Gattungswesen*, als *Mensch* sich geworden ist und erfaßt hat; das Verhältnis des Mannes zum Weib ist das *natürliche* Verhalten des Menschen zum Menschen. In ihm zeigt sich also, in[wie]weit das *natürliche* Verhalten des Menschen *menschlich* oder inwieweit das *menschliche* Wesen ihm zum *natürlichen* Wesen,

inwieweit seine *menschliche* Natur ihm zur *Natur* geworden ist. In diesem Verhältnis zeigt sich auch, in[wie]weit das *Bedürfnis* des Menschen zum *menschlichen* Bedürfnis, inwieweit ihm also der *andre* Mensch als Mensch zum Bedürfnis geworden ist, inwieweit er in seinem individuellsten Dasein zugleich Gemeinwesen ist.“ (MEW 40: S. 535)

Bei Marx werden alle drei Dimensionen – Arbeit, Sprache und Familie – als unaufhebbar aufeinander angewiesen herausgestellt, wenn er auch in Polemik gegen seine ehemaligen junghegelianischen Freunde, die ‚deutschen Ideologen‘, die in der Nachfolge Hegels allein das Bewusstsein herausstellen, die Arbeit als Grundlage aller menschlicher Lebensvollzüge besonders hervorhebt. Obwohl also zusammengehörig, können sie doch, solange die gesellschaftliche Entwicklung der Menschen gesellschaftlich bewusstlos und d. h. naturwüchsig erfolgt, sich gegeneinander verselbständigen. Aus diesem Gegeneinander erwachsen mannigfaltige Möglichkeiten realer Entfremdungen im menschlichen Zusammenleben, insofern dabei die verselbständigten Dimensionen jeglicher Selbstbestimmung der Menschen entgegenstehen. Diese Entfremdungen und Verkehrungen gilt es theoretisch zu durchschauen, um sie praktisch aufheben zu können – eine solche, die Menschen zu bewussten und verantwortlichen Subjekten ihres gesellschaftlichen und geschichtlichen Handelns befreiende Bewegung nennt Marx „Kommunismus“:

„Der Kommunismus unterscheidet sich von allen bisherigen Bewegungen dadurch, daß er die Grundlage aller bisherigen Produktions- und Verkehrsverhältnisse umwälzt und alle naturwüchsigen Voraussetzungen zum ersten Mal mit Bewußtsein als Geschöpfe der bisherigen Menschen behandelt, ihrer Naturwüchsigkeit entkleidet und der Macht der vereinigten Individuen unterwirft.“ (MEW 3: S. 70)

Mit dieser kleinen Gegenüberstellung der beiden Konzeptionen des jungen Hegel und des jungen Marx galt es, die partielle Ähnlichkeit, zugleich aber die grundsätzliche Differenz beider Ansätze skizzenhaft herauszustellen. Die Differenz zwischen beiden Denkern – vor allem, wenn wir uns auf ihre frühen Entwürfe beschränken – liegt sicherlich nicht in einer angeblichen Überbestimmung der Arbeit durch Marx – wie Jürgen Habermas meint –, sondern im Argumentationsgefüge und der Zielbestimmung ihrer philosophischen Gesamtkonzeptionen selbst: Während Hegel in den Jenaer Entwürfen der „Philosophie des Geistes“ das individuelle Bewusstsein in das Allgemeine des Geistes zu heben versucht, in dem die Philosophie immer schon steht, begreift Marx die Philosophie als in den Dienst der Menschheitsgeschichte

gestellt, durch kritische Aufklärung der gegenwärtigen entfremdeten Verhältnisse die Menschen zu einem verantwortlichen geschichtlichen Handeln, bezogen auf eine „menschliche Gesellschaft oder gesellschaftlichen Menschheit“ (MEW 3: S. 7), zu befreien.

Wenn wir uns nicht nur mit der Einsicht begnügen wollen, dass wir Menschen über die Mitten der Arbeit, Sprache und Familie immer schon aus der absoluten Mitte des sittlichen Geistes leben, sondern auch einsehen, dass wir selber für die Formen ihrer sittlichen Verwirklichung in der Geschichte mit verantwortlich sind, dann haben wir nicht nur philosophisch die Differenz zwischen dem jungen Hegel zum jungen Marx begriffen, sondern uns praxisphilosophisch bereits für den Schritt von Hegel zu Marx entschieden.

Literatur

- Bloch Ernst (1962): *Subjekt – Objekt. Erläuterungen zu Hegel*, Frankfurt a.M.
- Düsing, Klaus (1969): Spekulation und Reflexion. Zur Zusammenarbeit Schellings und Hegels in Jena, in: *Hegel-Studien 5*.
- Fichte – Schelling. *Briefwechsel*, hrsg. und eingeleitet von Walter Schulz, Frankfurt a.M. 1968.
- Flickinger, Hans-Georg (1980): *Neben der Macht. Begriff und Krise des bürgerlichen Rechts*, Frankfurt a.M.
- Habermas Jürgen (1968): Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jenenser ‚Philosophie des Geistes‘, in: ders., *Technik und Wissenschaft als ‚Ideologie‘*, Frankfurt a.M.
- Hegel, G. W. F. 1968 ff.: *Gesammelte Werke*, Hamburg (= GW).
- Kimmerle, Heinz (1982): *Das Problem der Abgeschlossenheit des Denkens. Hegels „System der Philosophie“ in den Jahren 1800–1804*, Bonn 1970.
- Kondylis, Panajotis (1979): *Die Entstehung der Dialektik. Eine Analyse der geistigen Entwicklung von Hölderlin, Schelling und Hegel bis 1802*, Stuttgart.
- Litt, Theodor (1953): *Hegel. Versuch einer kritischen Erneuerung*, Heidelberg.
- Löwith, Karl (1969): *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts* (1939), Frankfurt a.M.
- Lukács, Georg (1973): *Der junge Hegel. Über die Beziehungen von Dialektik und Ökonomie* (1948), 2 Bde., Frankfurt a.M.
- Marcuse, Herbert (1972): *Vernunft und Revolution. Hegel und die Entstehung der Gesellschaftstheorie* (1941), Darmstadt/Neuwied.
- Marx, Karl/Engels, Friedrich (1956 ff.), *Werke* in 42 Bden., Berlin (= MEW).
- Pöggeler, Otto (1973): *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*, Freiburg/München.
- Schelling, F. W. J. (1856 ff.): *Sämtliche Werke*, Stuttgart/Augsburg (= SW).

- Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich (1981): *Die Dialektik gesellschaftlicher Praxis. Zur Genesis und Kernstruktur der Marxschen Theorie*, Freiburg/München.
- Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich (1984): *Das dialektische Verhältnis des Menschen zur Natur. Philosophiegeschichtliche Studien zur Naturproblematik bei Karl Marx*, Freiburg/München.
- Schmied-Kowarzik Wolfdietrich (1996): „Von der wirklichen, von der seyenden Natur“. *Schellings Ringen um eine Naturphilosophie in Auseinandersetzung mit Kant, Fichte und Hegel*, Stuttgart.
- Siep, Ludwig (1970): *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*, Freiburg/München.
- Tilliette, Xavier (1980): „Hegel in Jena als Mitarbeiter Schellings“, in: D. Henrich/K. Düsing (Hrsg.), *Hegel in Jena*, Bonn.
- Yorikawa, Joji (1996): *Hegels Weg zum System. Die Entwicklung der Philosophie Hegels 1797–1803*, Frankfurt a.M.

Heidrun Hesse

Institution und Anerkennung

Zur Aktualität eines Hegelischen Begriffs

I. „Geistige“ Verhältnisse

Hegels Denken gilt heute vielen, die mit professionellem Eifer Philosophie betreiben, als ein für allemal überholt. Denn die für sein Philosophieren zentrale Rede vom „absoluten Wissen“ und gar „absoluten Geist“ muss scheinbar in genau dem Tempo und Maße veralten, in dem wir mit der Einsicht in die eigene Endlichkeit Ernst machen, all unser Wissen als fallibel erkennen, unser Handeln durch dieses unvermeidliche Unwissen beeinträchtigt sehen und seinen Erfolg bzw. Misserfolg unbeherrschbaren Zufälligkeiten ausgesetzt. Umso erstaunlicher ist, welcher Anziehungskraft sich gleichwohl einer der Grundbegriffe ebendieser für obsolet erklärten Philosophie des Absoluten seit einigen Jahrzehnten und nicht zuletzt in der jüngsten Gegenwart erfreut: der Begriff der Anerkennung. Hegel hat ihn seinerzeit von Fichte aufgenommen, aber doch zu einer ganz eigenen Figur ausgestaltet, und zwar, wie sich insbesondere durch Lektüre der *Phänomenologie des Geistes* nachvollziehen lässt, zu der Grundfigur dessen, was er beharrlich „geistige“ Verhältnisse nennt.

Die Überlegungen, die ich im Folgenden mit der den Autoren dieser Festschrift auferlegten Knappheit anstelle, arbeiten deshalb auf zwei Einsichten hin:

1. Die Pointe des Hegelischen Begriffs der Anerkennung muss verfehlen, wer ihn von den „metaphysischen“ Hypotheken glaubt befreien zu sollen, die mit seiner Verortung in einer anspruchsvollen „Philosophie des Geistes“ verbunden scheinen.

2. Der Begriff der Anerkennung gewinnt Aktualität in einem systematischen Interesse gerade, weil er interindividuelle Verhältnisse (gesellschaftliche Verhältnisse) als geistige Verhältnisse begreifbar macht.¹

¹ Der Begriff des Anerkennens fristet daher in der Hegelischen Philosophie durchaus nicht das „Schattendasein“, das V. Gerhardt (2003: S. 26) ihm in seinem Eifer zuspricht, Obsessionen der „Altachtundsechziger“ zu wehren.

Denn „geistige“ Verhältnisse entziehen sich der äußerlichen Fixierung mit den Mitteln lediglich beobachtender Vernunft, da sie überhaupt nur in dem Maße Wirklichkeit gewinnen, wie sich handelnde Individuen in ihnen wiedererkennen.

II. Die Debatte um „Anerkennung“

Für die marxistisch angeleitete Hegel-Lektüre der Generation der so genannten 68er gab zweifellos das Herr-Knecht-Kapitel der *Phänomenologie des Geistes* das Paradigma eines emanzipativen Prozesses sozialer Anerkennung vor. Hegels Schilderung des Kampfes zweier Selbstbewusstseine auf Leben und Tod hatte allerdings Alexandre Kojève 1947 auch schon zum Kern einer ganz anders ausgerichteten existentialistischen Hegel-Interpretation gemacht. Das neuerliche sozialphilosophische Interesse am Begriff der Anerkennung greift dagegen vor allem auf die früheren Systementwürfe aus Hegels Jenenser Jahren zurück. Bereits Ludwig Sieps detaillierte Interpretationen dieser Texte nehmen die Hegelische Figur wechselseitiger Anerkennung als einen ansprechenden Kandidaten für ein normatives Prinzip der praktischen Philosophie, das als Maßstab zur Beurteilung vorhandener Institutionen dienen könne, wenn es aus dem Rahmen der Hegelischen Systemkonzeption, einer, wie Siep glaubt, nicht mehr vertretbaren teleologisch orientierten Metaphysik, herausgelöst werde (vgl. Siep 1979: S. 297).

Diesen Impuls hat dann Axel Honneth unter dem Titel „Kampf um Anerkennung“ aufgenommen. Einem früheren Hinweis von Jürgen Habermas (vgl. Habermas 1968: S. 9 ff.) folgend, stützt sich Honneths intensive Ausarbeitung der Dynamik des Anerkennens zunächst auf Hegels frühe Schriften aus der Jenenser Zeit (vgl. Honneth 1992), setzt sich in einem zweiten Anlauf aber auch mit der Institutionenlehre der Rechtsphilosophie auseinander (vgl. Honneth 2001).² Aufmerksamkeit verdient dieses Unternehmen, weil es den systematischen Anspruch erhebt, die Hegelische Figur wechselseitigen Anerkennens in die klassische Perspektive einer moralisch angeleiteten kritischen

² Als Spannungsverhältnis von normativer Anerkennungsidee und faktischen Machtverhältnissen hat freilich Hans-Georg Flickinger die Hegelische Rechtsphilosophie bereits erheblich früher untersucht. Vgl. Flickinger 1980: insbesondere S. 23 ff.

Theorie der Gesellschaft zu integrieren. Selbstverständlich geht es Honneth dabei nicht zuletzt darum, alle etwaigen metaphysischen Voraussetzungen Hegels loszuwerden und dem Konzept der Anerkennung stattdessen eine verlässliche Basis in der sozialpsychologischen Empirie zu sichern. Die abstrakte Moral der Autonomie, die wir wesentlich Kant verdanken, soll auf diesem Wege durch etwas ergänzt werden, was Honneth eine „formale Theorie der Sittlichkeit“ nennt. Auf einer strukturellen Vermittlungsebene zwischen moralisch gebotener vernünftiger Selbstbestimmung einerseits und dem individuellen Streben nach glücklicher Selbstverwirklichung andererseits wagt sich diese kritische Theorie der Sittlichkeit an die Aufgabe, formale Bedingungen nicht nur gerechter Institutionen, sondern überdies für die gute individuelle Lebensführung zu benennen.

In den Spuren von Habermas indessen ist sich Honneth sicher, diese Bedingungen prinzipiell als Voraussetzungen gelingender sozialer Kommunikation bzw. als kommunikative Bedingungen individueller Selbstverwirklichung bestimmen zu können. Die Institutionenlehre der Hegelischen Rechtsphilosophie wird dementsprechend in eine Theorie der „kommunikativen Freiheit“ (Honneth 2001: S. 19) umgedeutet. Dagegen sollen die in der Jenenser Philosophie auseinandergelegten Aspekte sittlicher Anerkennung, die sich in der Institutionenlehre der Rechtsphilosophie unschwer wiederfinden lassen, in Honneths Sicht vor allem eine Abfolge fortschreitend vernünftigerer bzw. gerechterer Weisen kommunikativer Ordnungen angeben, deren Generator im „moralisch motivierten“ Kampf „um“ Anerkennung zu sehen sei (Honneth 1992: S. 7).

Es ist naheliegend, dass dieser kritischen Theorie kommunikativer Freiheit zentrale Aspekte der Ordnung sittlicher Institutionen, wie sie Hegel in der Rechtsphilosophie darstellt, zutiefst suspekt bleiben. Verwunderlich bleibt dagegen, warum Honneth seine anerkennungstheoretischen Überlegungen in peinlicher Umgehung der *Phänomenologie des Geistes* entwickelt. Denn in der *Phänomenologie* wird ja nicht nur mit der Herr-Knecht-Dialektik ein Paradigma vernünftiger Emanzipation vorgestellt, das sich als triftige Kritik der systematischen Voraussetzungen des neuzeitlichen Naturrechts lesen und zugleich als Vermittlung derjenigen sozialanthropologischen Voraussetzungen deuten lässt, von denen Hobbes (Selbsterhaltung) einerseits und Rousseau (Freiheit) andererseits ausgehen. Vielmehr hat Hegel in keinem anderen Text das Thema der interindividuellen Anerkennung annähernd so reichhaltig instrumentiert. Denn es bleibt auch im weiteren Verlauf der

Phänomenologie präsent, insbesondere unter dem Titel „Die Verwirklichung des vernünftigen Selbstbewußtseins durch sich selbst“ und in den Abschnitten, die Hegel der Überschrift „der Geist“ zugeordnet hat. Erst in der Figur der „Verzeihung“ schließlich wird vorgeführt, wie sich zwei bewusst handelnde und ihr Handeln wechselseitig beurteilende Individuen wirklich vollständig anerkennen können. Und es ist genau dieses wechselseitige Anerkennen, das Hegel hier als absoluten Geist bezeichnet (vgl. Hegel 1970: Bd. 3, S. 493).

In Auseinandersetzung mit der *Phänomenologie des Geistes* ließe sich daher eindrücklich in Erfahrung bringen, inwiefern Hegels Rede vom „Geist“ durchaus nicht auf jenem berühmten Kategorienfehler beruht, dem erläge, wer etwa den Teamgeist einer Fußballelf als eine gespenstische Entität jenseits des wirklichen Zusammenspiels der Spieler suchen würde. Doch diese Auseinandersetzung verweigert Honneth unter Aufnahme eines allzu grob gestrickten philosophiegeschichtlichen Ordnungsschemas von Jürgen Habermas: Der Ansatz der *Phänomenologie des Geistes* sei einer schlechterdings verfehlten „bewußtseinsphilosophischen Perspektive“ verhaftet, in der es Hegel wie später im enzyklopädischen System der philosophischen Wissenschaften in Wahrheit überhaupt nicht mehr um interpersonelle Anerkennungsverhältnisse als das Integrationsmedium sittlicher Lebenszusammenhänge gehe, sondern um den „Prozeß der Realisation des Geistes, der sich innerhalb des menschlichen Bewußtseins abspielt“ (Honneth 1992: S. 57). Wo dennoch die eine oder andere Figur der Sittlichkeit thematisiert werde, komme sie daher nur noch als „eine Gestalt des sich monologisch fortbildenden Geistes“ in den Blick und nicht mehr als „eine besonders anspruchsvolle Form von Intersubjektivität“ (Honneth 1992: S. 102).

III. Die Struktur wechselseitigen Anerkennens: Das Tun des einen ist das Tun des anderen

Wenn Hegels *Phänomenologie des Geistes* überhaupt je von einem monologischen Bewusstsein handeln sollte, wie die Rede von den überholten Kategorien der Bewusstseinsphilosophie unterstellt, dann dürfte es sich um eine überaus armselige Figur äußerster Abstraktion handeln, die sich selbst noch nicht angemessen versteht. Denn es ist ja

das erklärte Programm der Phänomenologie, den Bildungsgang nachzuzeichnen, auf dem die „Seele“ sich zum „Geist“ läutere und auf diese Weise dem natürlichen Bewusstsein einen Weg zum absoluten Wissen zu bahnen, das nicht dogmatische Alleswisserei meint, sondern erreicht ist, sobald wir begreifen, was Wissen ist. Dieser Bildungsprozess geht in der Tat vom Bewusstsein aus, das ein jeder von uns unhintergebar in eine philosophische Untersuchung einbringt. Dieses „natürliche“ Bewusstsein ist auf wahres Wissen aus, indem es sich auf Gegenstände bezieht und dabei über keine anderen Kriterien verfügen kann als die eigenen Maßstäbe der Wahrheit und Gewissheit. Von allem bloßen Vorhandensein setzt sich Bewusstsein daher ab, indem es, wie Hegel formuliert, „für sich selbst sein Begriff“ (Hegel 1970: Bd. 3, S. 63) ist.

Die phänomenologische Explikation dieses Begriffs verdeutlicht nun aber gerade, dass ein einzelnes Bewusstsein, das in seinem Gegenstandsbezug aufgeht, lediglich eine unhaltbare Abstraktion ist. Es gibt Bewusstsein von Gegenständen nur in der Verfassung des Selbstbewusstseins von Individuen, die es nicht bloß mit verschiedenen Gegenständen, sondern „immer schon“ zugleich mit anderen Akteuren zu tun haben. Die „Wahrheit der Gewißheit seiner selbst“, wie Hegel ein ihren eigenen Maßstäben angemessenes Selbstverständnis vernünftiger Subjektivität nennt, kann ein Individuum daher nur in geistigen Verhältnissen in Erfahrungen bringen, die wir auch sittliche Anerkennungsverhältnisse nennen können. Die „phänomenologische“ Ausarbeitung der Struktur interindividuellen Anerkennens verlegt diese nun gerade nicht in ein monadisches Bewusstsein zurück, sondern stellt einen entscheidenden Zug der Explikation der impliziten Voraussetzungen abstrakten Gegenstandsbewusstseins dar. Hegel siedelt nämlich jedes Wissen im sozialen Raum an, den er freilich neueren Selbstverständlichkeiten zum Trotz gerade nicht vorrangig als aseptisch-rationalen Raum des kommunikativen Austauschs von Gründen konzipiert (vgl. Pinkard 1996 und dazu Hesse 2001: S. 29 ff.).

Die wesentlichen Elemente der Struktur interindividuellen Anerkennens präsentiert die *Phänomenologie* bereits unter dem Titel „Selbständigkeit und Unselbständigkeit des Bewußtseins; Herrschaft und Knechtschaft“, unter dem es nicht zuletzt um den „Kampf des Anerkennens“ geht. Wenn Honneth es dagegen durchweg mit einem „Kampf um Anerkennung“ zu tun zu haben glaubt (vgl. Honneth 1992: S. 54 f.), deutet sich bereits eine aufschlussreiche Verschiebung der Perspektive an. Denn Hegel spricht überhaupt nie von einem

Kampf „um“ Anerkennung. Wie an einschlägiger Stelle der *Jenenser Entwürfe* (Hegel 1987, S. 203) ist auch in der *Phänomenologie* zwar von einem „Kampf auf Leben und Tod“ die Rede (Hegel 1970: Bd. 3, S. 149), ansonsten jedoch spricht Hegel von einem Kampf (Hegel 1970: Bd. 10, S. 223 u. Bd. 7, S. 124) bzw. einer Bewegung (u. a. Bd. 3, S. 146) „des“ Anerkennens. Und das Detail der Ausführungen lässt keinen Zweifel daran, dass Anerkennungsverhältnisse keineswegs ein wirkliches oder mögliches, normativ mehr oder weniger respektables Ziel individuellen Handelns vorstellen. Anerkennungsverhältnisse sind vielmehr als substantielle Formen des Sozialen zu begreifen, die sich einstellen, sobald es den beteiligten Akteuren um Selbsterhaltung wie Freiheit und in der konsequenten Integration beider schließlich um gewissenhaftes Handeln zu tun ist.

Schon Fichte hat die Sache so gesehen und die Anerkennung zweier Selbstbewusstseine in seiner *Grundlage des Naturrechts* von 1796 nicht als Handlungsziel, sondern als reziprokes Tätigsein charakterisiert (vgl. Fichte 1979: S. 46). Erheblich konkreter als Fichte bestimmt auch der Hegel der *Phänomenologie des Geistes* den Prozess des Anerkennens weder als absichtsvoll anvisiertes individuelles bzw. gemeinschaftliches Handlungsziel (also weder „ich will anerkannt werden“ noch „wir wollen/sollten einander anerkennen“) noch als lediglich kognitiven Akt, in dem ein Bewusstsein zu Recht oder zu Unrecht meinen kann, sich in einem anderen, wenigstens strukturell, wiederzuerkennen. Als an und für sich anerkannt erweist sich ein Selbstbewusstsein nur in dem Tun, das, wie Hegel schreibt, „*die gedoppelte Bedeutung hat*“, ebenso Tun des einen wie Tun des anderen Selbstbewusstseins zu sein (Hegel 1970: Bd. 3, S. 146).³

IV. Zur Dynamik des Anerkennens

Ich kann hier leider nicht ausführlich darauf eingehen, wie diese doppelsinnige Bewegung in der Herr-Knecht-Dialektik im einzelnen verläuft und was sie zutage fördert. Auf zwei prinzipielle Fragen, die sie herausfordert, will ich aber Antworten andeuten. Was ist als

³ Helm Stierlin (1971) hat diese Entdeckung Hegels zum Ausgangspunkt einer interessanten allgemeinen psychotherapeutischen Beziehungslehre gemacht.

Antrieb dieser sozialen Dynamik anzusehen und wie weist sie über das Herr-Knecht-Kapitel hinaus?

Festzuhalten ist zunächst, dass es in der Phänomenologie nicht um die historische Genese, sondern um die begriffliche Explikation von Strukturzusammenhängen des Wissens und Handelns geht. Es kann daher in diesem Blickwinkel auch nur mit der elementaren Struktur von Bewusstsein überhaupt zu tun haben, dass es nicht für sich allein wirklich sein kann, sondern nur in interindividuellen Handlungszusammenhängen. Wie bereits angedeutet gehört es zu dieser Struktur von Bewusstsein überhaupt, dass es sich auf anderes bezieht und verschiedene Inhalte denkt, also in sich selbst etwas anderes von sich unterscheidet. Dieser innere Unterschied, an dem nicht zuletzt das individuelle Bewusstsein der Freiheit hängt, ginge aber, so Hegels Überlegung, verloren, wenn er sich nicht „entäußern“ ließe, also im Umgang mit Anderem zum Ausdruck bringen.⁴ In dieser Entäußerung darf ein individuelles Selbstbewusstsein allerdings auch nicht völlig untergehen. Es muss sich daher im Anderen, mit dem es zu tun hat, auch wiedererkennen können. Es kann sich darin aber nur wiedererkennen, wenn der/die/das Andere ihm nicht vollständig fremd bleibt und zugleich doch unverfügbar.

Hegel versucht, wie übrigens schon Fichte mit der Figur der „Aufforderung zur Anerkennung“, zu zeigen, dass diese dynamische Struktur des freien Selbstbewusstseins die Verdoppelung in einem anderen freien Selbstbewusstsein erzwingt. Denn sie lässt sich prinzipiell nicht an einem unselbstständigen Gegenstand bewähren, der kundig benutzt und ohne weiteres vernichtet werden kann, sondern nur an einem Gegenüber, das seine Negation selbst übernimmt, also von sich aus, selbstständig, vollzieht. Nur ein Selbstbewusstsein aber ist so beschaffen, dass ein anderes nur so viel Macht über es hat, wie es ihm von sich aus einräumt.

Was nun die zweite Frage betrifft, die in der *Phänomenologie* beschriebene Dynamik interindividuellen Anerkennens, so kann es im Verhältnis von Herrschaft und Knechtschaft nicht zu vollständiger Reziprozität kommen. Zwar ist auch in der Asymmetrie von Herr und Knecht das Tun des einen stets auch das Tun des Anderen und alles, was geschieht, beider Werk. Auf andere Weise kann soziales Handeln, wie ich gerade angedeutet habe, gar nicht stattfinden. Zur voll-

⁴ Diese Überlegung Hegels weist mithin interessante Parallelen zu Wittgensteins Einwand gegen die Möglichkeit einer Privatsprache auf.

ständigen Struktur reziproker Anerkennung gehört Hegel zufolge aber auch, dass ein jeder gegen sich selbst tut, was er gegen den anderen tut. Diese Bedingung ist im Verhältnis von Herr und Knecht jedoch nicht erfüllt. Um ihr zu entsprechen, müsste der Herr so wie den Knecht auch sich selbst zur Arbeit der Bildung zwingen und der Knecht ebenso wesentlich wie für den Genuss des Herren auch für den eigenen Genuss arbeiten, wie es in der rechtsphilosophischen Sphäre der bürgerlichen Gesellschaft allen Ungleichheiten der Akteure zum Trotz der Fall ist.

Es gibt noch zwei weitere Gründe, warum der Begriff der Anerkennung in der Konstellation von Herr und Knecht keine vollständige Realität gewinnen kann. Den einen spricht Hegel in der *Enzyklopädie* am deutlichsten aus, wo er die Anerkennungsthematik äußerst knapp zusammengefasst hat. (Vgl. Hegel 1970: Bd. 10, S. 224) Weil nämlich der Knecht sich nur einem einzelnen und nicht dem allgemeinen Willen aller unterwerfe, könne er erst den Anfang der Freiheit darstellen. Der andere Grund tritt in der *Phänomenologie* nach und nach hervor und erst in der Perspektive der Verzeihung vollends ans Licht. Er liegt, so scheint mir, in der Beschränktheit des Handelns, das Arbeit und nur auf den leiblichen Genuss aus ist.

V. Anerkennung als Verzeihung

Erst in der Gestalt der Verzeihung des bösen Gewissens expliziert die *Phänomenologie des Geistes* die Struktur interindividueller Anerkennens und ihre „geistige“ Bedeutung vollständig. Den Kontext dieser Explikation bildet eine Auseinandersetzung mit moralphilosophischen Positionen. Als „Gewissen“ bestimmt Hegel hier die Figur wirklicher vernünftiger Individualität bzw. des selbstbewussten Geistes, die beansprucht, „das in seiner Zufälligkeit Vollgültige“ zu sein, und „seine unmittelbare Einzelheit als das reine Wissen und Handeln, als die wahre Wirklichkeit und Harmonie weiß“ (Hegel 1970: Bd. 3, S. 465). Ich will versuchen, die entscheidenden Schritte festzuhalten, in denen Hegel die offensichtliche Widersprüchlichkeit des Gewissensanspruches, ausgerechnet in seiner ‘Zufälligkeit’ das ‘Vollgültige’ zu sein, entwickelt und in der Figur der Verzeihung der Heilung zuführt.

Das Gewissen erscheint hier zunächst als die Gestalt sittlich-moralischer Individualität, die die nötigen Konsequenzen aus den Wider-

sprüchlichkeiten zieht, in die sich die moralische Weltanschauung verstrickt hat. Es ist bekanntlich die Kantische Moralphilosophie des guten Willens, der sich aus reiner Pflicht autonom bestimmt, deren Unzulänglichkeiten Hegel an der moralischen Weltanschauung aufdecken will. Die Triftigkeit dieser Kritik ist bis heute umstritten. Wer ihr folgen will, wozu ich neige, wird immerhin einräumen müssen, dass sich Hegels Darstellung der Kantischen Position nicht gerade durch ein Übermaß hermeneutischen Bemühens um Verstehen auszeichnet. Dennoch trifft Hegel meines Erachtens den Nerv des Kantischen Moralismus, wenn er an der strikten Formalität der reinen praktischen Vernunft Anstoß nimmt. Das lediglich analytische Prinzip der Widerspruchsfreiheit ist, wie Hegel mehrfach nachweist, kein zulängliches Selektionsprinzip für bestimmte Inhalte konkreten Handelns. Solche Inhalte bleiben in diesem Rahmen vielmehr immer etwas zufällig Gegebenes, bloß Vorausgesetztes oder mutwillig Eingesetztes. Hegel sieht daher in der *Phänomenologie des Geistes* wie später in den einschlägigen Passagen der Rechtsphilosophie vor allem die Gefahr, dass die Leerstelle im Formalismus der reinen praktischen Vernunft von der bösen Individualität besetzt wird, die ihr partikulares Interesse mit dem intersubjektiv verbindlichen wahren Allgemeinen verwechselt und an seiner Stelle geltend zu machen versucht. Eine Theorie sittlicher Lebensführung muss sich Hegel zufolge dagegen ausdrücklich und in zwingenderer Weise auf die kontingente Welt wirklicher Handlungen einlassen.

Dass es vor allem auf das wirkliche Handeln ankomme, ist auch die Überzeugung, die Hegel das „Gewissen“ nennt. Im Unterschied zur Moralischen Weltanschauung, mit der Hegel Kants Position bezeichnet, handelt das Gewissen. Es ist die Gestalt des moralischen Selbstbewusstseins, die wirklich bestimmte Pflichten erfüllt und bestimmte Zwecke verfolgt. Für die Bestimmtheit dieses Tuns und dieser Pflichten kennt das Gewissen aber nur eine unzulängliche Quelle. Es bezieht seine konkreten Inhalte aus der Selbstgewissheit, die es an die Stelle der, so Hegel, vormaligen leeren Pflicht der moralischen Weltanschauung setzt. Das Prinzip des Gewissens ist daher die unmittelbare Selbstbestimmung. Es ist die „Kraft der Gewißheit seiner selbst“, in der das Gewissen „die Majestät der absoluten Autarkie (hat), zu binden und zu lösen“ (Hegel 1970: Bd. 3, S. 476). Wie die sinnliche Gewissheit in der Sphäre des Bewusstseins, so verwechselt das Gewissen mithin in der Sphäre des Geistes, nämlich im wirklichen sozialen Handlungszusammenhang, seine nackte Selbstgewissheit mit wah-

ren allgemeinverbindlichen Bestimmungen. Es orientiert sich nicht an interindividuell geltenden Maßstäben sittlichen Verhaltens, sondern an den eigenen Trieben und Neigungen. Sie sind nämlich das Einzige, was man finden kann, wenn man den Inhalt der allgemeinen Pflicht unmittelbar in sich selbst sucht. In seinen Handlungen äußert sich das Gewissen freilich und setzt sich so der Beurteilung durch die anderen aus, die sich ebenso auf ihre unmittelbare Gewissheit der Pflicht berufen. In dieser intersubjektiven Wirklichkeit des Handelns und Beurteilens lässt sich daher die innere Widersprüchlichkeit des Gewissens aufweisen.

Was Hegel dem Leser als Entfaltung der inneren Gegensätze der Figur des Gewissens vorführt, ist gar nichts anderes als das Experiment ihrer wirklichen Verallgemeinerung. Was passiert, wenn alle gleichermaßen dem Maßstab folgen, der hier Gewissen heißt? Es wird also gewissenhaft gehandelt. Im Prinzip der Handlungsbestimmung sind sich alle einig. Weil dieses Prinzip aber die je individuelle Selbstgewissheit ist, folgt, dass über die bestimmten Handlungen der vielen Gewissen gerade keine Einigkeit besteht und Verbindlichkeit sich auf diese Weise nicht einstellen kann. Denn was das Gewissen A Rechtes zu tun glaubt, das muss dem Gewissen B böse erscheinen, weil es ja ein zufälliger individueller und kein sittlicher Inhalt ist, den das Gewissen als allgemeine Pflicht ansieht. Auf vernünftige Weise anerkennen können sich Handelnde wie Urteilende aber nicht in ihrer naturwüchsigen Unmittelbarkeit, sondern nur nach Maßgabe ihrer sittlichen Bildung.

Jede Handlung hat zudem viele Aspekte und zahllose Auswirkungen. Weil sie sich in unübersichtlicher Weise in Wirklichkeit verwickelt, ist gar nicht beobachtbar, was an ihr gewissenhaft intendiert war. Das Gewissen gibt daher einen Aspekt seiner Handlung als den wesentlichen aus, als das, was seine Pflicht war. Ein Beispiel Hegels: Wer einen anderen in unsauberen Geschäften geschickt übervorteilt hat, kann guten Gewissens versichern, es sei ihm nur um die Pflicht der Eigentumsvermehrung zu tun gewesen. Diese Interpretation des eigenen Handelns, das dem Geschädigten doch böse erscheinen muss, bezeichnet Hegel als die „Verstellung“ der Handlung durch das Gewissen. Das Gewissen verstellt sich aber nicht nur, es heuchelt auch, weil es vorgibt, sein Handeln und sein Urteilen stimmten miteinander überein.

Ich will diese Charakterisierung kurz erläutern. Weil es überhaupt keine Handlungen der reinen Pflicht um der Pflicht willen gibt, ist

Hegel zufolge jede Handlung einer Beurteilung zugänglich, die sie unter dem Gesichtspunkt der Pflichtgemäßheit einerseits und dem Gesichtspunkt der Besonderheit andererseits aufspaltet. In diesem Zwiespalt befindet sich auch jedes handelnde wie urteilende Gewissen. Indem das Gewissen sein Handeln als Pflicht beurteilt, betont es seine Einheit mit dem Allgemeinen. Indem es handelt und sich dem Urteil der anderen aussetzt, muss es aber die Erfahrung machen, als einzelnes im Gegensatz zu den anderen Einzelnen und somit zum Allgemeinen zu stehen. Dasselbe gilt für sein Gegenüber, nennen wir es das andere oder zweite Gewissen, das sich ja ebenfalls für das „in seiner Zufälligkeit Vollgültige“ hält. Denn sein Urteil über die Handlung des ersten Gewissens ist selber eine bestimmte Handlung, in der nichts anderes zum Vorschein kommen kann als die Verwechslung, nun freilich seiner, B's unmittelbaren Gewissenhaftigkeit mit dem wahren Allgemeinen. Das gewissenhafte Handeln und das gewissenhafte Urteilen, das gute Gewissen und das Gewissen, dem das heuchlerische gute Gewissen als böse erscheint, sind also, wie die Entwicklung ihres Verhältnisses zeigt, nicht nur innerlich, sondern auch ‚in der Tat‘ gleich beschaffen. Was noch fehlt, damit aus dieser Gleichheit ein vollständiges Anerkennen werden kann, lässt sich in Erinnerung der oben skizzierten Struktur reziproker Anerkennung folgendermaßen bestimmen: Es fehlt auch hier noch, dass A wie B gegen sich selbst tun, was sie gegen den anderen tun, und gegen den anderen tun, was sie gegen sich selbst tun, und sich in dieser vollendeten Reziprozität⁵ handelnd und urteilend ins wahre Allgemeine vermitteln. Es ist daher das wechselseitige Geständnis des Bösen und das ebenso wechselseitige Aussprechen seiner Verzeihung, in dem Hegel den Begriff interindividueller Anerkennung in der *Phänomenologie des Geistes* vollständig verwirklicht sieht (vgl. Hegel 1970: Bd. 3, S. 494).

⁵ Diese vollendete Wechselseitigkeit ist keine Forderung an die beteiligten Akteure. Schon gar nicht ist sie wie im Modell des Warentauschs an messbare Äquivalenz gebunden. Sie ist vielmehr die soziale Form, die sich einstellt, wenn sich Individuen unter Bewahrung ihrer Unterschiede aufeinander einlassen und so ins Allgemeine vermitteln.

VI. Anerkennung und Institution

Die differenzierte Dynamik des Anerkennens, wie sie in der *Phänomenologie des Geistes* zur Darstellung kommt, führt also nicht zu einem normativen Kriterium für die Beurteilung vorhandener politischer Institutionen. Ebenso wenig ist sie als eine Art Beglaubigung des unendlichen moralischen Wertes eines jeden konkreten Individuums zu deuten. Denn die Verzeihung gilt nicht dieser oder jener ganz bestimmten Individualität als solcher, sondern der unvermeidlichen Partikularität unseres sittlich-moralischen Handelns und Urteilens überhaupt.⁶ Diese nachgiebige Einsicht ins Unvermeidliche aber ist in der Sphäre unseres Selbst- und Weltverständnisses beheimatet, die Hegel den „absoluten Geist“ nennt und den sozialen Praktiken der Religion, Kunst und Philosophie zuordnet.

Zwar wird auch das politische Leben der verschiedenen „Volksgeister“, die institutionell organisierte Sphäre „objektiven Geistes“, von interindividuellen Anerkennungsverhältnissen getragen. Und man muss schon eine hegelwidrig verdinglichtes Verständnis des Begriffs des Allgemeinen mitbringen, um dem Vorwurf zu trauen, in der rechtsphilosophischen Beschreibung des Vernunftstaats ersetze Hegel die Prozesse interpersonellen Anerkennens auf einmal durch die einseitige individuelle Anerkennung eines „substanthaften“ Allgemeinen (vgl. Honneth 2001: S. 125 f., aber auch schon Theunissen 1982: S. 328, 381). Der Verzeihung aber scheint das gewissenhafte Handeln der Bürger eines guten Staates nicht zu bedürfen, weil es im einverständigen Geist der bestimmten Gesetze dieses Gemeinwesens erfolgt.

Jedenfalls thematisiert Hegel diese Figur überhaupt nur in der *Phänomenologie des Geistes*. Und es ist explizit das „böse“, nicht das sittliche Gewissen, das im wechselseitigen Gestehen und Verzeihen Anerkennung findet, nicht in irgendwelchen handfesten Handlungen also, sondern in Sprechhandlungen. Nur in ihnen scheint sich jene interindividuelle Welt des absoluten Geistes der Verzeihung auftun zu können, in der Wunden sollen heilen können, ohne Narben zu hinterlassen (vgl. Hegel 1970: Bd. 3, S. 492).

So könnte sich das Anerkennen als Verzeihen zuletzt vielleicht als versöhnende Distanzierung der Sphäre objektiven Geistes deuten und

⁶ Hegel geht es also nicht vorrangig um die Befähigung zu einem Neuanfang im Handeln, den H. Arendts (1981: S. 231 ff.) Erkundung des Begriffs der Verzeihung herausstellt.

erneut ins Spiel bringen lassen, in der uns der Streit um die universal richtige Staatsform und Politik unausweichlich in Partikularitäten zerlegt.

Literatur

- Arendt, Hannah (1981): *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München.
- Fichte, Johann Gottlieb (1979): *Grundlage des Naturrechts*, Hamburg.
- Flickinger, Hans-Georg (1980): *Neben der Macht – Begriff und Krise des bürgerlichen Rechts*, Frankfurt a.M.
- Gerhard, Volker (2003): Kein Kampf um Anerkennung – Zur philosophischen Karriere eines soziologischen Begriffs, in: *Merkur* 645, 57. Jg., H 1, S. 24-35.
- Habermas, Jürgen (1968), Arbeit und Interaktion, in: *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, S. 9-47, Frankfurt a.M.
- Hegel, G. W. F. (1970): *Werkausgabe*, Frankfurt a.M.
- Hegel, G. W. F. (1987): *Jenaer Systementwürfe III*, Hamburg.
- Hesse, Heidrun (2001): Gesellschaftliche Vernunft und unversöhnliche Individualität. Zum Begriff des Sozialen in Hegels „Phänomenologie des Geistes“, in: *Philosophische Rundschau*, Bd. 48, S. 28-48, Tübingen.
- Honneth, Axel (2001): *Leiden an Unbestimmtheit*, Stuttgart.
- Honneth, Axel (1992): *Kampf um Anerkennung*, Frankfurt a.M.
- Pinkard, Terry (1996): *Hegel's Phenomenology – The Sociality of Reason*, Cambridge.
- Siep, Ludwig (1979): *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie*, Freiburg/München.
- Stierlin, Helm (1971): *Das Tun des Einen ist das Tun des Anderen*, Frankfurt a.M.
- Theunissen, Michael (1982): Die verdrängte Intersubjektivität in Hegels Philosophie des Rechts, in: D. Henrich/R-P. Horstmann (Hrsg.), *Hegels Philosophie des Rechts – Die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik*, Stuttgart, S. 317-381.

Draiton de Souza

Sinnlichkeit und Sittlichkeit

Die Forschung über das Denken Feuerbachs hat sich lange Zeit im Wesentlichen auf seine Religionskritik in der Schrift *Das Wesen des Christentums* (1841) und auf die Schriften, welche sein Programm einer *Neuen Philosophie* enthalten, nämlich die *Vorläufigen Thesen zur Reformation der Philosophie* (1843) und die *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* (1843), beschränkt. Eines der Hauptanliegen der Feuerbachschen *Neuen Philosophie* ist die Überwindung derjenigen Philosophie, die das Absolute zu ihrem Ausgangspunkt macht. Statt dessen plädiert er dafür, vom sinnlichen Menschen als Ich und Du und als Teil der aus sich selbst existierenden Natur auszugehen. Das ist in der Tat ein Projekt, das sich in der Erkenntnistheorie, in der Anthropologie und nicht zuletzt in der praktischen Philosophie als folgenreicher erweist. Dieses Konzept wird in dieser *Neuen Philosophie* nur angekündigt, aber nicht durchgeführt. Man könnte erwarten, dass Feuerbach sein Projekt in den nachfolgenden Schriften ausführt, was aber nur bedingt erfolgt.

Hier konzentriere ich mich vorwiegend auf die Schriften Feuerbachs, die als der Versuch einer Durchführung seines Projekts im Bereich der praktischen Philosophie betrachtet werden können: die moralphilosophischen Werke des späten Feuerbach, die in der Literatur über ihn kaum behandelt wurden und deren Prämissen die im Anschluss an die *Neue Philosophie* entwickelte Naturauffassung und Anthropologie darstellen. Mein Ziel besteht darin zu überprüfen, ob Feuerbach im Rahmen seines im Zusammenhang mit der Religions- und Idealismuskritik dargestellten Projekts einer *Neuen Philosophie* eine Moralphilosophie zu entwickeln vermag, die seinem Projekt gerecht wird. Um diese Überprüfung durchführen zu können, ist es unerlässlich zu untersuchen, ob seine Auffassung der Prämissen (Anthropologie und Natur) sich als angemessen erweist, um sein Projekt in der praktischen Philosophie verwirklichen zu können.

1. Von der Theologie zur Neuen Philosophie

Feuerbach beschäftigt sich am Anfang seines Studiums mit der Theologie. Danach wendet er sich der Philosophie zu. Dies ist die Zeit, in der er sich sehr intensiv mit der Philosophie Hegels befasst. In einer dritten Phase seines intellektuellen Lebenslaufes distanziert er sich vom Hegelschen Idealismus und gelangt zur *Neuen Philosophie*. Er kritisiert an Hegel, dass dieser nicht vom wirklichen, konkret-sinnlichen Sein, sondern vom Begriff des Seins, vom abstrakten Sein ausgegangen sei. Feuerbach seinerseits geht von dem Sein aus, das mit dem Ding eins ist.

Die Durchführung der Ersetzung des reinen, abstrakten Seins durch das wirkliche, sinnliche Sein vollzieht sich programmatisch erst in der *Neuen Philosophie*. Bevor er diese aber realisiert, ersetzt er zunächst im *Wesen des Christentums* den Begriff Gottes durch den der Menschheit. Feuerbach zeigt, dass die Theologie als Anthropomorphismus im Laufe der Geschichte der Menschheit eine positive Funktion ausgeübt hat. Indem sie von Gott handelte, habe sie eigentlich vom Menschen gesprochen, sodass verschiedene Menschenbilder sich durch die verschiedenen Gottesbilder erkennen ließen. Gott als „*der Spiegel des Menschen*“ bzw. die Religion als Ausdruck dieser „*Spiegelung*“ (GW 5: S. 127) stelle aber, solange man auf diese umgekehrte Welt fixiert bleibe, einen Umweg auf dem Weg zur Selbsterkenntnis des Menschen dar, d. h. die Theologie hindere ihn daran, dass er zu sich selbst komme, weil der Mensch in ihr zuerst sein unendliches Wesen als ein objektives Wesen, außer sich selbst, als Gott betrachte. Feuerbach sieht es als Aufgabe seiner Philosophie nachzuweisen, dass der Gegensatz des Göttlichen und Menschlichen eine Illusion und der Gegenstand und Inhalt des Christentums menschlich sei, und er spricht dann der Menschheit die Eigenschaften zu, die früher Gott zugesprochen worden sind, wie beispielsweise die Unendlichkeit. Feuerbach löst deshalb die Theologie nicht in Atheismus, sondern in Anthropologie auf, d. h. es geht ihm nicht in erster Linie um die Verneinung der Theologie, sondern um die Bewahrung ihres wahren Gehaltes, des Menschen. Feuerbachs neue Lehre heißt nun: „*Homo homini deus est* [der Mensch ist des Menschen Gott]“. Die Hervorhebung des Menschen steht nach Feuerbach nicht nur im Gegensatz zur Theologie, sondern auch zu Hegel. Statt um „den absoluten Geist Hegels“ geht es Feuerbach vielmehr um „ein wirkliches Wesen, [...] den Menschen“ (GW 5: S. 16).

Der Mensch (als Gattung) stand im *Wesen des Christentums* zwar im Mittelpunkt, aber noch nicht in seiner sinnlichen Existenz. In der Zeit nach Feuerbachs Hauptwerk findet dann eine antispekulative (vgl. GW 10: S. 180) und materialistische Wende in seiner Philosophie statt, derzufolge das Denken nicht mehr als Tätigkeit des Absoluten zu betrachten ist, sondern als „Tätigkeit eines seienden, eines lebendigen, eines individuell sinnlichen Wesens.“ (GW 20: S. 243) Die von Feuerbach im *Wesen des Christentums* vollzogene Religionskritik wird in dieser Periode Philosophiekritik, und er zielt hier ebenfalls wie in seinem Hauptwerk auf die Begründung der „*menschlichen*“ Philosophie gegen die Hegelsche Philosophie, die den Menschen „*sich selbst entfremdet*“ (GW 9: S. 247) habe.

Während die alte Philosophie sich auf das Selbstbewusstsein gründe und das Ich als denkendes Wesen an die Stelle Gottes setze, wird der Mensch hier zum Mittelpunkt gemacht, aber nicht als isoliertes Wesen, sondern im Verhältnis zwischen Ich und Du. Feuerbach habe, so Martin Buber, „jene Du-Entdeckung eingeleitet, die man die ‚kopernikanische Tat‘ des modernen Denkens [...] genannt hat“ (Buber 1948: S. 62).¹ Feuerbach bezieht sich besonders auf den Anderen, dem man liebend begegne, weil es keinen anderen Beweis für das Sein überhaupt gebe als die Liebe und die Empfindung. Die *Neue Philosophie* widmet sich also nicht nur Fragen theoretischer Art, sondern sie enthält auch das Programm einer neuen Ethik. Dieses Projekt einer neuen praktischen Philosophie aus der Perspektive des sensualistischen Standpunktes wird in der *Neuen Philosophie* zwar angekündigt, in dieser Periode aber nicht durchgeführt. Eine ausführliche Thematisierung von Fragen ethischer Natur erfolgt dann erst in seiner späten Moralphilosophie.

2. Das Verhältnis des Menschen zur Natur

Man kann von drei Stadien der Religionskritik Feuerbachs sprechen. Das erste Stadium wird durch das *Wesen des Christentums*, das zweite durch das *Wesen der Religion* und das dritte durch die *Theogonie* dargestellt. Im ersten ist es der Mensch, im zweiten die Natur und im dritten der Wunsch, der als Ursprung der Religion gilt. Im zweiten Stadium der Religionskritik Feuerbachs stellt die Natur das Fundament aller Dinge und den Gegenstand der Religion dar.

¹ Buber zitiert an dieser Stelle Karl Heim.

Während im *Wesen des Christentums* der Grund und auch der Gegenstand der Religion noch das Wesen des Menschen war (vgl. GW 5: S. 29), ist im *Wesen der Religion* das Abhängigkeitsgefühl der Grund der Religion. Die Abhängigkeit des Menschen von der Natur zeigt sich bei der Naturreligion besonders deutlich, deren positive Funktion Feuerbach darin sieht, dass sie „*die Wahrheit der Sinne*“ (GW 6: S. 101), d. h. die bedeutende Rolle der Sinnlichkeit, demonstriere.

Mit der Natur lebe der Mensch in einer engen Beziehung, was Feuerbach sehr deutlich durch den Vergleich des Mutter-Kind-Verhältnisses mit der Beziehung zwischen Natur und Mensch zum Ausdruck bringt. Von der Wahrheit der Naturreligion müsse man aber noch zur Wahrheit der Philosophie gelangen, denn die Religion stelle nur eine Zwischenstation, einen „Übergang“ (GW 10: S. 334) in seiner Philosophie dar. Die Religion wird auf diese Weise funktionalisiert (vgl. Hüsser 1993: S. 101 f.), weil sie nur einen Wert habe, solange sie auf die Bedeutung der Sinne verweist. Die Naturreligion sei in Wahrheit daher nichts als ein unaufgeklärtes Stadium der Menschheit, weil sie die Natur nicht „in Wirklichkeit“ erfasse, sondern nur so, „wie sie der ungebildeten Vernunft [...] erscheint“ (GW 6: S. 45).

Nachdem der Standpunkt der unaufgeklärten Naturreligion verlassen wurde, konzentriert sich Feuerbach auf die Natur, die in ihrer Notwendigkeit nur „aus sich selbst“ zu verstehen sei. Feuerbach versucht, den Menschen auf die „unabhängige“ Natur zurückzuführen, d. h. auf die Natur, wie die an sich ist, und nicht, wie der Mensch sie sich vorstellt. Mit dieser Natur, ohne die der Mensch nichts ist, durch die er vernichtet werden könnte (vgl. GW 6: S. 39) und die den natürlichen Selbsterhaltungstrieb des Menschen bedroht, muss der Mensch zurechtkommen, ohne sich einzubilden, dass sie dem Menschen ähnlich sei. Feuerbach betrachtet nun die Natur nur als „eine blinde, kalte, gefühllose Macht“ (GW 18: S. 407).

Die Natur als das, was nicht-menschlich ist, kann nach Feuerbach weder religiös noch begrifflich erfasst werden, sondern bleibt „dem Gefühl überlassen“, besonders dem Abhängigkeitsgefühl. Anhand dieses Gefühls zeigt er, dass der Mensch als Naturwesen nicht auf Gott, sondern auf die Natur angewiesen ist, dass sein Gott nichts anderes als die Natur ist, und des weiteren, dass es keinen Gott mehr in der Natur gibt, sondern nur die Natur ohne Gott.

Aus Feuerbachs Kritik der Naturreligion wird klar, dass der Mensch sich in erster Linie nicht um die Natur zu kümmern habe, die er ohnehin nicht erkennen könne, sondern um sich selbst, um seine

Selbsterhaltung. Solange der „abergläubische, unkultivierte Mensch“ (GW 10: S. 340) die Naturreligion hatte, konnte er sich durch sie vor der Natur schützen. Jetzt sei der Mensch dem Menschen überlassen, welcher selbst für seine Selbsterhaltung, seinen Egoismus sorgen muss, denn die Natur „schleudert unerbittlich ihn auf sich selbst zurück.“ (GW 10: S. 42)

Da das Leben des Menschen „das höchste Gut, das höchste Wesen des Menschen“ (GW 6: S. 64) ist, welches es zu erhalten gilt, macht der Mensch aus egoistischen Gründen das, wovon er abhängt, zu seinem Gott. Was hier aber tatsächlich vergöttlicht wird, ist weder ein transzendentes Wesen noch sind es die Kräfte der Natur wie die Sonne, der Mond usw., sondern das menschliche Leben. Die Hervorhebung der Natur hat daher letztlich eine anthropologische Funktion. Feuerbach vermag in seiner Polemik gegen das Christentum die Würde der Natur nicht wiederherzustellen. Seine Ablehnung der christlichen Naturauffassung führt nicht zwangsläufig zu einer Wertschätzung der Natur, insofern er in seiner Religionskritik eine andere Alternative zu übersehen scheint, nämlich die, dass man zugleich gegen das Christentum und gegen die Natur sein kann.

Feuerbach hat das Göttliche aus dem Menschen und aus der Natur verbannt, dabei aber übersehen, dass er durch die im *Wesen des Christentums* durchgeführte Umkehrung von Gott zum Menschen weiterhin die Vorstellung eines „Absoluten“ beibehält, welches er zunächst der Menschheit als Gattung und dann dem Menschen als sinnlichem, individuellem Wesen zuspricht. Dieser Absolutheitsanspruch wird nicht behoben und kommt sehr deutlich beim menschlichen Selbsterhaltungstrieb zum Vorschein. Es gelingt Feuerbach nicht, diesen Absolutheitsanspruch des Menschen mit der Natur zu vermitteln. Die Natur, die den Absolutheitsanspruch des Menschen bedroht, muss nun durch die Wissenschaften beherrscht werden.

3. Feuerbachs späte Moralphilosophie

Nun gilt es zu analysieren, ob Feuerbach ausgehend von diesen Prämissen, also Naturnotwendigkeit, Selbsterhaltungstrieb und Egoismus, eine Moralphilosophie auszuarbeiten vermag, die der intendierten praktischen Philosophie gerecht wird. Feuerbach versucht, durch die Rückführung des Willens auf die Naturnotwendigkeit den natürlichen

Charakter des Menschen hervorzuheben, dass der Wille des Menschen im Einklang mit der Natur handle. Die Frage, ob jemand bei einem vergangenen Geschehen „anders hätte handeln können“ (GW 20: S. 36), beantwortet Feuerbach eindeutig verneinend, denn „mit diesem nun einmal so bestimmten Wesen konnte ich mich nur so entschließen, so handeln, wie ich mich entschlossen und gehandelt habe.“ (GW 11: S. 89) Sein deterministischer Standpunkt kommt ausführlich zur Sprache, wenn Feuerbach behauptet, dass alles, was geschieht, notwendig geschieht.

Kants kategorischer Imperativ wird von Feuerbach hart angegriffen und durch den kategorischen Imperativ des Glückseligkeitstriebes ersetzt (vgl. GW 11: S. 97). Unter Glückseligkeit versteht Feuerbach die Selbstliebe, die mit der Glückseligkeit des Anderen zusammenhängt, d. h. es geht um die Selbstliebe (Egoismus) sowohl des Ich als auch des Du. Wenn man aber bedenkt, dass das Ich-Du-Verhältnis bei Feuerbach ursprünglich mit dem Gattungsbegriff verbunden war, dann muss er mit der *Neuen Philosophie* auch nach einer neuen Basis suchen, auf der er ein solches Verhältnis begründen kann, weil der Gattungsbegriff von ihm zu Gunsten des Sensualismus des Individuums aufgegeben wird. Feuerbachs Übersetzung des sinnlichen Individualismus in die Ethik geschieht durch die Betonung nicht einer abstrakten Liebe, sondern des Egoismus. Im Egoismus offenbare sich der Mensch nicht als allgemeines, abstraktes Wesen, sondern als ganz konkretes, sinnliches Individuum.

Ein problematischer Punkt der Feuerbachschen Moralphilosophie besteht darin, ob die Auffassung des Egoismus mit dem Ich-Du-Gedanken vereinbar ist. In der Analyse dieses Problems schieden sich die Geister bereits im 19. Jahrhundert. Die einen meinten, Feuerbach vertrete einen strikten Egoismus, andere interpretieren seine Philosophie aus dem Vorrang des Du (Tuismus) (vgl. Andolfi 1990: S. 399). Es muss hier zunächst betont werden, dass der Feuerbachsche Egoismus kein solipsistischer ist, insofern er den Egoismus des Anderen anerkennt. Seine Moral besteht in einer gemeinschaftlichen Glückseligkeit, d. h. einem gemeinschaftlichen Egoismus, denn Glückseligkeit ist Egoismus sowohl des Ich als auch des Du: „es gibt nicht nur einen singulären oder individuellen, sondern auch einen sozialen Egoismus“ (GW 6: S. 341). Was aber die Motivation des Egoisten anbelangt, so vertritt Feuerbach m. E. eine Konzeption des Egoismus, die zwar den Anderen mit einbezieht, die aber trotzdem „selbstreferenziell“ (Andolfi 1990: S. 400) bleibt, denn „jede Liebe“ sei immer und in erster

Linie „indirekte Selbstliebe“ (GW 6: S. 61). Feuerbach geht in der Tat von dem allgemeinen Grundsatz aus, „daß ich den andern anerkennen und respektieren muß, wenn ich selbst anerkannt und respektiert sein will“ (GW 7: S. 141). „Die Liebe verlangt“, Feuerbach zufolge, „Gegenliebe, d. h. Liebe für Liebe“ (GW 11: S. 77). Feuerbachs Konzeption der Liebe ist deshalb keine Liebe als Hingabe des Ich und des Du, sondern Ausdruck der Selbstliebe von jedem Individuum, „denn wenn ich mich nicht zuerst liebe, nicht verehere, wie kann ich lieben und verehere, was *mir* nützlich und wohltätig ist?“ (GW 6: S. 62 f.)

An anderer Stelle behauptet Feuerbach: „wir anerkennen sogar dienen Egoismus, nur verlangen wir dafür von dir, daß du auch unsern Egoismus anerkennst“ (Feuerbach 1994: S. 411 f.). Es geht also um einen reziproken Egoismus: nicht nur um meinen Egoismus, sondern auch um den des Anderen, aber in erster Linie wegen meines Egoismus. Dies kann als der Kern der Feuerbachschen Moralphilosophie in den späten Schriften angesehen werden. Feuerbach gibt so ein kooperatives, solidarisches, dialogisches Modell der Gemeinschaft preis und vertritt die Instrumentalisierung des Du zu Gunsten des Ich, die keinen Platz für eine positive Auffassung des Ich-Du-Verhältnisses erlaubt. „Leben heißt andere Wesen als Mittel zu seinem Besten verwenden“ (GW 10: S. 82). Das Du wird zwar berücksichtigt, aber nur um des Ich willen, die Interessen der anderen werden respektiert, aber eben nur, weil das Ich auch und hauptsächlich seine eigenen Interessen respektiert wissen will. Im Feuerbachschen „Gemeinschafts-Individualismus“ (Rawidowicz 1931: S. 196) sieht das Ich im Anderen letzten Endes sich selbst, indem der Andere nur „Stellvertreter“ der Interessen des Ich ist. Das wird in Feuerbachs Auffassung des Mitleids deutlich: „Jeder Mann [...] empfindet fremdes Unglück als mögliches eignes, glaubt aber auch, daß er das Gute, das er dem andern tut, sich selbst für den Fall des eignen Unglücks tut, merkantilisch-egoistisch gefaßt und ausgedrückt: gleichsam nur auf Zinsen ausgibt“ (GW 7: S. 118).

Der „soziale Egoismus“ Feuerbachs hat im Grunde genommen die Funktion, mein Ich zu erhalten, meine Interessen zu schützen. Egoist und soziales Wesen seien deshalb vereinbar. Der Grund des sozialen Egoismus ist der Selbsterhaltungstrieb. Wenn ich den Anderen nicht respektiere, dann besteht das Risiko, dass der Andere mich ebenfalls nicht respektiert. Dieses Verhältnis in einem Gleichgewicht zu halten, bedeutet, den Selbsterhaltungstrieb sowohl des Ich als auch des Du zu schützen. „Was meinen Glückseligkeitstrieb verletzt, was meiner Eigentums- und Selbstliebe überhaupt widerspricht, das soll nicht

sein und kann nicht sein.“ (GW 11: S. 96) Hier wird der eigentliche Grund des sozialen Egoismus sehr deutlich. Es geht letztlich um einen Zusammenschluss der Menschen, die vorhaben, das eigene Ich zu schützen. Die Problematik der Anerkennung des gegenseitigen Egoismus gehört für Feuerbach nicht mehr zur Ebene der Moral, sondern zu der des Rechts bzw. des Strafrechts. Das Recht ist ihm zufolge der „nicht ein-, sondern *zwei-* oder *gegenseitige* Egoismus – die durch die Anerkennung der Selbstliebe anderer sich selbst Anerkennung, Geltung verschaffende und sichernde Selbstliebe des Menschen.“ (GW 7: S. 141)

Feuerbach unternimmt in seiner Polemik gegen die Kantische Moralphilosophie – die aber nicht nur eine Auseinandersetzung mit Kant, sondern immer noch mit der christlichen Theologie darstellt, insofern Feuerbach die Ethik Kants auf Theologie reduziert – die Naturalisierung des Willens. Die Moralphilosophie Feuerbachs kann auf diese Weise als eine Art Erweiterung seiner Religionskritik betrachtet werden, insofern Feuerbach in dem Willen Kants eine theologische Prämisse sieht, die auf ihren anthropologischen Grund zurückzuführen sei. Ein ähnliches Verfahren hat Feuerbach schon in seiner Hegelkritik der *Neuen Philosophie* durch die Reduktion der von ihm mit der Theologie identifizierten Philosophie Hegels auf die Anthropologie angewandt. Der leitende Grundgedanke sowohl in der Kritik an Hegel als auch in der an Kant ist, dass der Idealismus Theologie sei, die es auf Anthropologie zu reduzieren gilt. Feuerbach verstand seine Philosophie letzten Endes als Anthropologie, die sowohl die Theologie als auch die Metaphysik ersetzen sollte.

Feuerbach will jede theologische und metaphysische Begründung des sittlichen Handelns ausschließen, und dafür bedient er sich seines Naturverständnisses, das sich für seine Anthropologie als folgen-schwer erweist. Bei seiner auf die Verbundenheit des Menschen mit der Natur abzielenden naturalistischen Reduktion der Ethik recurriert Feuerbach dann auf eine Naturkonzeption, deren fundamentaler Zug die Naturnotwendigkeit ist. Durch die Reduktion des Willens auf die so verstandene Natur vertritt er folgerichtig eine deterministische Position und lehnt somit die Verantwortlichkeit im menschlichen Handeln ab. Außerdem betont Feuerbach im Einklang mit seiner naturalistischen Haltung, dass der Mensch kaum etwas anderes ist als ein Produkt seiner Umstände, die wiederum so, wie sie sind, notwendig sind. In der späten Philosophie Feuerbachs geht es in der Tat um ein Unternehmen, das zu einer „Dekonstruktion“ der menschlichen Freiheit

führt. Das menschliche Handeln hängt nicht mehr wie bei Kant mit der Selbstbestimmung, sondern mit der Naturbestimmung zusammen, die besonders durch die Triebe zum Ausdruck kommt.

Feuerbach gelingt es mit seiner Betonung der Triebe, besonders des Selbsterhaltungstrieb, der mit dem Glückseligkeitstrieb identisch ist, nicht, das ethische Programm seiner *Neuen Philosophie* durchzuführen, ein Projekt, das er auch in der Zeit der Abfassung seiner späten moralphilosophischen Schriften noch verfolgte. Feuerbach, der scheinbar vom Ich-Du-Verhältnis ausgeht, setzt letzten Endes in seiner späten Ethik – trotz seines Versuchs, die Philosophie der Subjektivität, die vom denkenden Ich ausgeht, durch die Betonung des Du zu überwinden – beim Ich an, selbst wenn es sich hier um ein konkretes, sinnliches Ich handelt. Das Angewiesensein auf den Anderen bleibt in seinem sozialen Egoismus selbstbezogen und hat als letztes Ziel, den Selbsterhaltungstrieb des Individuums zu schützen. Feuerbach versucht zwar, wie etwa in der dargelegten Umdeutung seiner Liebesauffassung, die ursprüngliche Absicht der *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* mit dem Egoismus zu vereinbaren, diese spätere Konzeption unterscheidet sich jedoch trotz Feuerbachs Bemühungen grundsätzlich von der in der *Neuen Philosophie* intendierten Liebesethik.

Unbestrittenes Verdienst Feuerbachs ist es, auf die Intersubjektivität aufmerksam gemacht zu haben. Darüber hinaus hat er zugleich zu Recht hervorgehoben, dass dieses Verhältnis von Ich und Du nicht nur als geistiges, sondern auch als sinnliches zu verstehen ist. Wenn Feuerbachs Hervorhebung des Du und des sinnlichen Ich-Du-Verhältnisses als ein Fortschritt in der Philosophie des 19. Jahrhunderts angesehen werden soll, so ist zugleich aber zu bedenken, dass seine Behandlung dieses Verhältnisses hinter den Analysen dieses Themas im 20. Jahrhundert, etwa bei Martin Buber, weit zurückbleibt. Es ist zwar Feuerbachs Leistung, diese Problematik gesehen und thematisiert zu haben, seine Ausführungen bleiben aber unbefriedigend, weil das, was er angreifen wollte, weiter bestehen bleibt: die Selbstbezogenheit, nun nicht idealistischer, sondern naturalistischer Art. Eine Philosophie des Ich und Du vorlegen zu wollen, die überwiegend mit Kategorien wie *Selbsterhaltungstrieb*, *Selbstliebe*, *Selbstbehauptung*, *Eigennutz*, *Egoismus* operiert, gerät allerdings in nicht geringe Schwierigkeiten.

Literatur

- Andolfi, Ferruccio. (1990): Feuerbach und die Kantische Ethik, in: Hans-Jürg Braun u. a. (Hrsg.): *Ludwig Feuerbach und die Philosophie der Zukunft*, Berlin.
- Buber, Martin (1948): *Das Problem des Menschen*, Heidelberg.
- Feuerbach, Ludwig (1967): *Gesammelte Werke* (= GW:), hrsg. v. Werner Schuffenhauer, Berlin.
- Feuerbach, Ludwig (1994): „Zur Moralphilosophie“ (1868), kritisch rev. Ed., besorgt v. Werner Schuffenhauer, in: Hans-Jürg Braun (Hrsg.): *Solidarität oder Egoismus. Studien zu einer Ethik bei und nach Ludwig Feuerbach*, Berlin.
- Hüsser, Heinz (1993): *Natur ohne Gott. Aspekte und Probleme von Ludwig Feuerbachs Naturverständnis*, Würzburg.
- Rawidowicz, Simon (1931): *Ludwig Feuerbachs Philosophie. Ursprung und Schicksal*, Berlin.

Dirk Stederoth

Freiheit, Anerkennung und Liebe

Ein Versuch über ihren Zusammenhang

I. Die enttäuschte Freiheit

Ein Freiheits-Pathos, wie es noch die Aufklärung kannte, steht heute schlecht zu Gesicht. Nicht nur, dass das Fortschreiben von Mündigkeitsprozessen in eine neue und ungekannte Form der Barbarei geführt hat, sich also eine Dialektik der Aufklärung zeitigte, die in der dienstbeflissen sich verwaltenden Welt ungebrochen sich fortsetzt, sondern gleichfalls der bis an die Gegenwart hineinreichende Versuch, von psychologischer und biowissenschaftlicher Seite aus eine Dimension freiheitlichen Wollens und Handelns zu widerlegen, also den Raum der Spontaneität bis zur Nullstelle zu dezimieren, lässt nichts Gutes hoffen. Alles scheint darauf hinzuweisen, dass die Idee der Freiheit, an der die europäische Tradition von Aristoteles über Augustinus und Duns Scotus bis hin zu Kant immer festgehalten hat, sich letztlich doch als ein Trug erweist, und zwar sowohl hinsichtlich ihrer innerlichen Möglichkeit als auch in betreff ihrer äußerlichen Verwirklichung.

Nun sind die Argumentationen ihrer Vereitelung alles andere als neu, sondern reichen vom antiken Atomismus über die Prädestinationslehren, gegen die schon Jacob Böhme (vgl. Böhme 1988) ansah, bis hin zum französischen Materialismus eines d'Holbach, bei dem man schon eine Physiologie des Psychischen findet, die im Ansatz den Bestrebungen, die man heute so modern „Neurophilosophie“ nennt, nur wenig nachstehen. Gleichwohl scheint das Maß an Evidenz, das den heutigen Befunden zur Widerlegung der Freiheit beigemessen werden kann, ungleich höher, als es etwa die empirische Datenlage eines d'Holbach ermöglichte. Dies ist insbesondere durch die experimentell arbeitende Psychologie und Neurowissenschaft, jedoch auch durch das verstärkte Hinzutreten einer weiteren Problemdimension, des Unbewussten, zu erklären. Gerade die experimentelle Untersuchung des Einflusses unbewusster Prozesse auf unser bewusstes Wollen und Handeln hat den fraglosen Ausgang von einem freiheitlichen

Wollen empfindlich getroffen. Aber auch hinsichtlich der äußeren Verwirklichung war die systemische Mechanik einer allseits verwalteten Welt wohl nie so geschlossen und umfassend wie in den gegenwärtigen Gesellschaften, in denen nicht nur Handlungsspielräume auf allen Ebenen sich fortschreitend reduzieren, sondern auch das Wollen selbst in umfassende ökonomische Prozesse eingebunden ist. Von zwei Seiten aus, von den Zwängen des gesellschaftlich Gegebenen, innerhalb derer es die allgemeine Lebensnot zu bewältigen gilt, sowie von den inneren Zwängen unbewusster Antriebe, die einmal die Ausrichtung des Wollens orientieren und sodann die Selbstzuschreibung eines freien Wollens entscheiden, scheint daher die Freiheit, mitsamt den ihr korrespondierenden Mündigkeitspotenzialen, beschränkt, ja bis zur Unkenntlichkeit entstellt, sodass der alte Aufklärungstraum ausgeträumt scheint. Wenn auch nicht gleich zu Lug und Trug gestempelt, wird die Freiheit doch zur bloßen Konstruktion gestutzt, sei's zur neuro-funktionalen (wie bei Gerhard Roth) oder auch zur kulturellen (wie bei Wolf Singer), und ist in dieser Stützung ihres wesentlichen Potenzials, als Vermögen, mündig gesellschaftliche Realität zu gestalten, ja zu konstituieren, beraubt und auf die bloße Innerlichkeit eines subjektiven Freiheitsempfindens degradiert und depotenziert.

Der nicht-experimentelle Blick scheint dieser Charakterisierung insofern Recht zu geben, als das Fehlen der aufklärerisch beschworenen Mündigkeit sich allenthalben vernehmen lässt, es jedoch zunehmend fragwürdig wird, ob dieses Fehlen der behaupteten „Selbstverschuldetheit“ zu schulden ist oder ob letztere Charakterisierung nicht vielmehr dem hilflosen Versuch gleichkommt, in einer hoffnungs- und rettungslosen Welt einen Anker der Hoffnung und Rettung auszuwerfen, der in dem Boden, der fruchtbar erscheint, keinen Halt findet. Vielleicht eignet dieser Boden dem ausgeworfenen Anker gar nicht, und vielleicht ist die Idee, aus dem subjektiven Eindruck, wir als Einzelne wären jeweils die (freien) Akteure unserer Handlungen, eine allgemeine Theorie der Freiheit sowie die Forderung einer gesellschaftlich-geschichtlichen Mündigkeit abzuleiten, vielmehr eine Idee, die deshalb zum Scheitern verurteilt ist, weil diesem Gefühl letztlich doch eine andere Funktion zukommt, die zu solchen abgeleiteten Hoffnungen gar keinen Anlass bietet, die Freiheit im Sinne eines Potenzials zur Mündigkeit letztlich doch eine Enttäuschung darstellt und die damit verbundenen Hoffnungen notwendig enttäuscht werden müssen. Das Diktum von Günther Anders: „Hoffnung ist nur ein anderes Wort

für Feigheit“ (Anders 1987: S. 32), bekäme hier ein neues Gesicht, der aufklärerische Traum eines mündigen Bürgers wäre zu identifizieren mit der Scheu bzw. der „Feigheit“ vor dem Eingeständnis, dass wir als Menschen doch nicht wesentlich verschieden sind von den sonstigen natürlichen Maschinen, die in ihrem festgelegten Programm ihr mechanisches Dasein fristen.

Doch warum dann überhaupt eine solche Idee? Wie kommt die allgemeine Maschinerie zu der fixen Idee, etwas in die Welt zu stellen bzw. aus sich mechanisch herauszuprozessieren, das ihm doch wesentlich widerspricht, ihm doch gar nicht zugehörig sein kann und damit letztlich als sich selbst auflösend erweist? Nicht anders als zynisch müsste diese Maschine bezeichnet werden – doch wäre dies nicht gleichermaßen ein Unfug, wollte man einer Maschine die Eigenschaft zusprechen, sie sei zynisch? Sicherlich wäre es wenn nicht ein Un-, so doch zumindest ein äußerst problematischer Gedanke, der großen Weltmaschine eine solche Absicht oder auch Absichten überhaupt zu unterstellen, doch ist dies scheinbar auch gar nicht nötig, denn die besagten Befunde und ihre Interpretationen weisen eher darauf hin, dass jenes Freiheitsempfinden ein notwendiges, aber gleichsam unbeabsichtigtes Nebenprodukt der für die Orientierung in einer komplexen natürlichen und sozialen Umwelt notwendigen Ausbildung eines identischen Selbst ist, das dann nebenbei die Akteursillusion mit sich führt.¹

Wie sieht nun aber diese Illusion konkret aus und auf welchen neuronalen bzw. psychischen Mechanismen beruht sie? Da sind zunächst einmal die Experimente von Benjamin Libet (vgl. zum Folgenden: Libet 1985) und seinen Mitarbeitern, die das Ergebnis zu Tage förderten, dass eine Handlung bereits als entschieden gelten kann, ehe das Bewusstsein überhaupt von einer Handlungsabsicht erfährt, wobei dem Bewusstsein lediglich die Möglichkeit eingeräumt werden kann, die Handlungsabsicht im Sinne eines Vetos zu unterbrechen, jedoch

¹ So schreibt etwa Gerhard Roth: „Im Zusammenhang mit dem Leben und Überleben in einer überaus komplexen natürlichen und sozialen Umwelt entwickelt das Gehirn ein *Selbst* bzw. *Ich*, welches eine *Bewusstseins- und Verhaltens-Identität* ermöglicht. Wesentliche Grundlage hierfür ist die Ausbildung eines autobiografischen Gedächtnisses. Dieses Selbst-Ich ist nur dann funktionsfähig, wenn es sich Intentionen, Absichten und Handlungsfähigkeit zuschreibt, die aus dem Unbewussten aufsteigen, und davon ausgeht, dass Handlungen direkt von ihm und nicht über viele unbewusste limbische, exekutive und motorische Prozesse gesteuert wird [sic!].“ (Roth 2003: S. 528)

nicht sich selbst an der konkreten Ausgestaltung einer Handlung zu beteiligen. Diese Gestaltung verläuft – Libet zufolge – gänzlich unbewusst. Nun wurde aber auch jene Vetomöglichkeit, die Libet als letzten Rettungsanker von Freiheit und Verantwortlichkeit ausgeworfen hat, vielerseits mit guten Gründen infrage gestellt und verworfen, weshalb es dem Bewusstsein in einem Handlungsverlauf lediglich zuzukommen scheint, über die unbewusst gestaltete Handlung informiert zu werden und sie sich nachträglich als selbst gestaltete zuzuschreiben. Solche Selbstzuschreibungen kennt man nicht nur aus Experimenten mittels der Stimulation von Cortexarealen, nach der die Probanden Handlungen vollziehen, die sie als selbst gewollte beschreiben, sondern ebenfalls aus Hypnoseexperimenten, in denen den Probanden während der Hypnose eine sinnlose Aufgabe für den Wachzustand gestellt wird und sie bei Erfüllung dieser Aufgabe im wachen Zustand ihrer Tätigkeit eine Begründung geben, die jene Aufgabe als eine selbst gestellte stilisiert (vgl. zu diesen Befunden Roth 2003: S. 514 ff.). Obgleich also der Grund für dieses Tätigsein im Unbewussten liegt und von einer anderen Person herrührt, schreibt sich das bewusste Subjekt diese Tätigkeit selbst zu und erfindet gleichsam einen eigenen Grund für dieselbe.

Es ließen sich hier noch weitere Experimente anfügen, die mit Stimuli unterhalb der Wahrnehmungsgrenze (dem sog. „subliminalen Priming“) arbeiten, doch soll das Angegebene zunächst als Illustration jener Illusion ausreichen. Freiheit wäre demnach eine bloß subjektive Konstruktion, die dem „realen“ Handlungsverlauf nicht entspricht. Die Enttäuschung, die sich hier hinsichtlich der Idee der Freiheit einstellt, geht insofern noch über die sog. „dritte Kränkung“ des Menschen, die sich mit dem psychoanalytischen Unbewussten vollzogen hat, hinaus, da jene Prozesse, die sich das Subjekt nachträglich selbst zuschreibt, prinzipiell keiner solchen Offenlegung zugänglich sind, die Freud mit der „Trockenlegung der Zuydersee“ vergleicht und in die griffige Formel fasst: „Wo Es war, soll Ich werden“ (Freud 1991: S. 81), denn bei jenen Prozessen handelt es sich eben nicht um das an die Oberfläche Drängen von verdrängtem ehemals Bewusstem. Vielmehr sind es Prozesse, die grundsätzlich dem Bewusstsein entzogen sind und über deren Output es lediglich verfügen, oder besser: den es lediglich vernehmen und hinnehmen und nachträglich sich zu eigen machen kann.

Nun finden sich solche Prozesse einer Selbstzuschreibung von Fremdbestimmungen ebenso im Bereich gesellschaftlich-geschicht-

licher Prozesse, die den Ansprüchen des von Marx entdeckten „automatischen Subjekts“, in dessen Schein das menschliche Subjekt verschwindet (vgl. Flickinger 1985), Folge leisten. Hier sind es insbesondere die Analysen der Kritischen Theorie, die gezeigt haben, dass die Strukturen der Herrschaft, die unter der Führung jenes Subjekts sich ausbilden, bis in die kleinsten Einheiten des gesellschaftlichen Lebens hinein sich auswirken und ausbreiten. Nicht allein, dass die Haltung der Einzelnen gegenüber den als „Sachzwänge“ marginalisierten Tendenzen der umfassenden Ökonomisierung aller gesellschaftlichen Bereiche einer Typologie folgt, die von der Selbstentmündigung gegenüber diesen Tendenzen bis hin zur Identifizierung mit ihnen reicht, wobei gerade der letztere Typus mit der oben angesprochenen Selbstzuschreibung von Fremdbestimmungen korrespondiert, sondern die Aufdeckung der Herrschaftsstrukturen der Kulturindustrie und deren psychoanalytischer Fundierung bei Marcuse (vgl. hierzu Stederoth 1998) hat darüber hinaus eindrücklich gezeigt, dass und in welcher Weise die Identifizierung sogar der Bedürfnisstruktur mit den Ansprüchen des umfassenden ökonomischen Räderwerks bereits frühkindlich instantiiert wird und damit die „freie Wahl“ der Objekte des Begehrens immer schon den Bereitstellungen jenes Apparates konformiert ist. Die von Marcuse problematisierte „Euphorie im Unglück“ (Marcuse 1970: S. 25) beruht somit auch auf einem letztlich unbewussten Prozess der Selbstzuschreibung von Fremdbestimmungen.

Doch damit nicht genug, ist von den Autoren der Frankfurter Schule der Bogen noch ein wenig weiter gespannt worden: Neben der allgemeinen Haltung gegenüber dem Räderwerk sowie dem bedürfnismäßigen Verzahntsein mit ihm kommt noch eine weitere Verzahnung in das Blickfeld der Analyse. Es ist das Denken sowie die Form und der Inhalt unserer Erkenntnis der Welt, die den Ansprüchen dieser Apparatur zu entsprechen wissen. Der „vermessene Mensch“, wie Ulrich Sonnemann, dem Doppelsinn gemäß, sowohl Subjekt als auch Objekt dieser Erkenntnisweise so treffend kennzeichnete, ist der Ausdruck eines Denkens, das den Menschen in das Korsett einer messbaren und kausal ableitbaren Festlegung einspannen, ihn sich verfügbar und damit eben auch fügsam machen will. Die Matrix der „Entzauberung der Welt“ hat in dieser Weise einen Prozess vollzogen, in dem jeglicher Zauber, mithin jegliche Unbestimmtheit und Offenheit des Menschen, in der sich Möglichkeiten zeitigen könnten, dem Menschen verstellt wird. Nun ist natürlich, wie sich auch leicht mit Kant zeigen ließe, nicht das naturwissenschaftliche Programm per se das Problem

dieser entstellten Entzauberung, vielmehr ist es die Reduzierung alles Wissbaren auf das „was der Fall ist“, die Reduzierung legitimen Wissens auf eben jenen Aufweis kausaler Strukturen, die die Entstellung charakterisiert. In dieser Reduzierung schlägt die Entzauberung dann, so die *Dialektik der Aufklärung*, wieder in einen neuen Zauber, eine neue Mythologie des Faktischen um, die eine ganze Dimension des Denkens, die sich gerade einer Verschränkung mit jener Apparatur sperrt, durchstreicht bzw. mit der Charakterisierung ihrer Problemstellungen als „Scheinprobleme“ oder auch „Metaphysik“ verwirft.

Wendet man sich angesichts dieser Dialektik den oben beschriebenen Befunden zur Freiheitsillusion wieder zu, so entlarvt sich die beschriebene Enttäuschung der Freiheit ebenfalls als eine Täuschung, in ihrem reduzierten und vermessenen Blick als ein Zauber, der wiederum einer Entzauberung, einer Ent-Täuschung unterzogen werden muss, was der Freilegung jener verdeckten Dimension gleichkommt, in der Freiheit vielleicht doch ihre Berechtigung hat bzw. in der Freiheit allererst erkannt werden und damit auch als anerkannt gelten kann.

II. Die anerkannte Freiheit

Um einer solchen Dimension näher nachzuspüren, bietet Kant einen einschlägigen Ausgangspunkt, insofern er in seiner Auflösung der dritten Antinomie eine noumenale gegenüber der bloß phänomenalen Sphäre einklagt, wobei von der ersteren ausgehend eine „Kausalität aus Freiheit“ in ihrer theoretischen Möglichkeit bestimmbar ist. Ihre praktische Wirklichkeit zeigt sich dann in der Befolgung des kategorischen Imperativs, dessen zweite Formulierung, einen anderen Menschen „niemals bloß als Mittel“, sondern immer „als Zweck an sich selbst“ zu behandeln, hier von zentraler Bedeutung ist, denn Freiheit wird hier nicht nur als Ausrichtung der Handlungsmaxime im Hinblick auf ihre Tauglichkeit zu einer universalen Gesetzmäßigkeit verstanden, wie es die beiden anderen Formulierungen des Imperativs fordern, sondern Freiheit ist hier vielmehr die eines Aktes, der andere Menschen als frei für sich setzt. Versteht man „Zweck an sich selbst“ so, dass der Andere nicht nur Mittel für fremde Zwecke ist, sondern in sich selbst gegründet ist, mithin einen Grund in sich selbst hat, von dem aus er zu eigener Zwecksetzung befähigt ist, so liegt in dieser Formulierung des Imperativs zwar vielleicht noch nicht die von Fichte

später so genannte „Aufforderung zur Selbsttätigkeit“, jedoch zumindest ein „Freilassen zur Selbsttätigkeit“, ein In-Freiheit-Setzen des Anderen, wobei dieses In-Freiheit-Setzen des Anderen gleichsam zum Konstituens der eigenen Freiheit wird, insofern ich nur dann frei bin, wenn ich den Anderen frei lasse. Unfrei hingegen bin ich dann, wenn ich den Anderen zum Mittel meiner oder anderer Zwecke mache, denn ich bin dann auf ihn zur Verwirklichung dieser Zwecke angewiesen. Der oder zumindest ein wesentlicher Grund zur Verwirklichung meiner Zwecke liegt dann nicht mehr in mir, sondern im Andern. Dies gilt auch und insbesondere auch dann, wenn mein Zweck die eigene Freiheit selbst ist, und sei es auch, dass ich den Anderen nur deshalb als „Zweck an sich selbst“ setze, damit er umgekehrt auch mich als einen solchen setzt, denn dann wird der Andere zum Mittel der Setzung meiner eigenen Freiheit und umgekehrt, worin wiederum die Unfreiheit im Sinne von Abhängigkeit sich zeigt. Nicht also oder wenigstens nicht nur darf mit dieser Freisetzung eine Absicht auf wechselseitiges Freisetzen verfolgt sein, sondern die Freisetzung des Anderen ist bereits der Vollzug der eigenen Freiheit. Diese Struktur der Freisetzung hat dann auch Hegel sehr eindrücklich in dem berühmten „Kampf des Anerkennens“ gezeigt, insofern dieser offenbart, dass die wahre Freiheit nicht im Anerkannt-Werden, also auf Seiten des Herrn, sondern im Anerkennen selbst, also auf Seiten des Knechts, liegt, nur dass der Knecht zunächst von dieser wahren Freiheit nichts weiß, sondern in seinem unterwürfigen Anerkennen noch davon ausgeht, dass er seine eigene Freiheit lediglich durch ein Anerkannt-Werden durch einen Anderen erlangen kann. Dass die Freiheit im Akt der Anerkennung selbst liegt, macht bei Hegel dann das Charakteristikum einer höheren Form des Bewusstseins bzw. des Geistes aus.

In dieser Anerkennungsstruktur liegt jedoch noch ein Weiteres: Indem ich den Anderen durch meine Anerkennung frei-setzte, stelle ich ihn zugleich auch in Verantwortung, denn wenn ich den Anderen als „Zweck an sich selbst“, mithin als frei setze, setze ich ihn zugleich als einen, dessen Tun ihm selbst obliegt, der also selbst verantwortlich ist für seine eigenen freien Zwecksetzungen. Nicht also ich selbst muss mir auf Grund einer selbst zugeschriebenen Freiheit auch eine Verantwortlichkeit für meine Zwecksetzungen selbst zuschreiben, sondern vielmehr bin ich durch die Freiheit der Anderen immer schon in die Verantwortung gestellt, wie auch ich den Anderen durch mein Anerkennen in Verantwortung ziehe. Verantwortung ist somit nicht ein Anspruch, den ich an mich, sondern vielmehr einer, den die Anderen an mich richten.

Von diesem Standpunkt aus stellt sich die Frage nach der eigenen Befähigung zur Freiheit in einer völlig anderen Weise als im obigen ersten Abschnitt, denn zunächst könnte man sagen, dass nichts mich hindern kann, den Anderen als frei und verantwortlich zu setzen, außer das mit Hegel benannte Missverständnis hinsichtlich der wahren Freiheit. Ebenso also wie das auch von empirischer Seite zugestandene subjektive Freiheitsempfinden nicht objektiv widerlegbar ist, kann meine Freisetzung des Anderen sowie der Anspruch, den ich damit an ihn stelle, nicht objektiv widerlegt werden. Als bewusste und gesellschaftlich handelnde Subjekte sind wir grundsätzlich in der Lage, uns jeweils als freie und verantwortliche Subjekte anzuerkennen, und die Realität unserer gesellschaftlichen, mithin rechtlichen und sittlichen Verfasstheit gibt diesem Vermögen Recht, denn nur insofern wir uns als freie Subjekte setzen, macht die rechtliche Sicherung dieser Freiheit allererst einen Sinn, wie auch der Anspruch auf sittliche Gemeinschaft letztlich in dieser Setzung gründet.

Somit stellt die Frage nach der Befähigung in diesem Sinne kein so unüberwindliches Problem mehr dar wie im obigen ersten Abschnitt. Hingegen stellt sich nunmehr vor dem Hintergrund jener Befunde eine neue Fragedimension ein, nämlich die nach der Berechtigung einer solchen Freisetzung und dem mit ihr verbundenen Anspruch. Wäre es nicht im höchsten Maße unangemessen und letztlich ungerecht, den Anderen trotz seiner objektiven Unfreiheit in eine Verantwortung zu stellen, für die er letztlich nicht garantieren kann? Mit welcher Berechtigung kann man den Menschen Verantwortung oder auch Schuld zuweisen, wenn die objektiven Befunde darauf hinweisen, dass die Handlungen desselben im Unbewussten gestaltet und nur nachträglich zu selbstbegründeten konstruiert werden? Dies ist die Frage, die in ähnlicher Weise Ulrich Pothast unserem Rechtssystem vorlegt, nachdem er in weit reichenden Analysen die „Unzulänglichkeit der Freiheitsbeweise“ dargelegt hat (vgl. Pothast 1987). Es sei, so argumentiert Pothast, angesichts des Fehlens eines stichhaltigen Freiheitsbeweises im höchsten Maße ungerecht, Menschen für ihre Taten Schuld zuzuweisen bzw. sie zu verurteilen, und sei es auch nur in der Form einer Generalprävention, die Tugendhat in einer Replik Pothast vorschlägt.² Viel angemessener als ein Wegsperrn solcher potenziellen Wiederholungstäter wäre die Form einer Strafterapie, in der durch geeignete Verfahren das Verhalten von Tätern auf gesellschaftlich wünschens-

² Vgl. Tugendhat 1987 sowie die Antwort Pothasts in 1987: S. 490 ff.

werte Verhaltensweisen zurück- oder in diese allererst hinzuführen wäre.

Zwei Fragen verbinden sich mit diesem Programm einer Strafftherapie, nämlich einmal die Frage nach der konkreten Form einer solchen Therapie und dann die nach der Bestimmung des Ziels derselben. Um mit der ersten Frage zu beginnen, so fällt in Pothasts Entwurf zunächst auf, dass der Therapieprozess und die mit ihm verbundene Veränderung des Straftäters nur dann zu erreichen ist, wenn dem Täter statt Missbilligung und Hass vielmehr Wertschätzung und emotionale Unterstützung zuteil wird. Ebenfalls soll der Täter, sofern er keine Gefährdung für andere darstellt, so weit wie möglich in normale soziale Bedingungen gestellt und durch diese in seinem Veränderungsprozess unterstützt werden (vgl. Pothast 1987: S. 396 ff.). Spinnt man dies ein wenig weiter, so wird deutlich, worauf ein solcher Veränderungsprozess letztlich basiert: dass nämlich diese Person wieder oder vielleicht allererst durch andere freigesetzt und in Verantwortung gesetzt werden muss, damit er sich, wie es häufig in den Lebensumständen von Straftätern der Fall ist, nicht mehr bloß als ein Mittel anderer Zwecke erfährt, und sei es auch als Mittel der formalen Ansprüche eines Resozialisierungsprogramms, sondern vielmehr sich als mündiges Subjekt angesprochen erfährt. Nicht also den Täter in Sicherheitsverwahrung fest-, sondern ihn vielmehr durch geeigneten Umgang freisetzen und ihn damit allererst in Verantwortung stellen, wäre damit das Ziel eines solchen Therapie- bzw. Veränderungsprozesses. Das löst natürlich noch nicht die Probleme, die mit den obigen Befunden angesprochen wurden, denn wenn die Gestaltung von Handlungen per se im Unbewussten verläuft, so wäre mit dem Versuch einer Frei-Setzung des Täters nur eine weitere Ungerechtigkeit ins Leben gerufen, insofern er trotz dieser Frei-Setzung seinen unbewussten Determinanten Folge leisten muss. Da allerdings aus diesem Vorbehalt letztlich nicht auszubrechen ist, böte sich eine Vermittlungsposition dahingehend an, dass dieses Unbewusste weniger als ein statisches verstanden würde, sondern vielmehr als ein dynamisch sich mit den Umständen selbst veränderndes Gebilde, sodass sich gleichsam durch wiederholtes Einüben von verantwortlichem Handeln eine wünschenswerte Handlungsdisposition im Unbewussten verankert und auf diesem Wege handlungswirksam wird. An eine solche Vermittlungsposition heften sich natürlich viele Folgeprobleme, die hier jedoch nicht weiter verfolgt werden sollen.

Die zweite Frage nach dem Ziel des Veränderungsprozesses führt nun auf das Problem, wie sich bestimmen lässt, welche Handlungs-

richtung gesellschaftlich wünschenswert ist. Wie ließe sich, so könnte man sich provokativ gegen Pothast wenden, eine solche Straftherapie von solchen unterscheiden, die in totalitären Gesellschaften in den bekannten und zu Recht verurteilten Umerziehungslagern vollzogen wurde, denn auch diese Umerziehungsprozesse waren an dem zumindest administrativ Wünschenswerten orientiert. Setzt man hier keinen allgemeingültigen ethischen Konsens voraus, so verliert man eine begründete Handhabe gegen solche Umerziehungsexzesse. Nun ist wohl kaum etwas schwieriger, als einen allgemeingültigen und damit transkulturellen ethischen Konsens zu bestimmen. Geht man aber bei einer solchen Bestimmung einmal empirisch vor und schaut sich die mannigfachen ethischen Konzepte der unterschiedlichen kulturellen Gemeinschaften an, so würden sich zwar manche Schnittmengen zeigen, aber wohl keine so universell wie die der Idee einer allgemeinen Menschenliebe. Ob man nun Indien, China oder auch archaische Gesellschaften wie die Dogon betrachtet, allenthalben findet man diese Idee, was einen wesentlichen Grund sicherlich darin hat, dass in der Mutter-Kind- bzw. Eltern-Kind-Beziehung eine gleichsam paradigmatische Realisation dieser Idee im Hintergrund steht. In Anbetracht dieser universell sich zeigenden Idee schließt sich in Bezug auf die obigen Befunde die Frage an, inwieweit der Anspruch einer allgemeinen Menschenliebe vor diesen Befunden Geltung beanspruchen kann.

III. Die Freiheit der Liebe

Betrachtet man den Themenkreis Liebe, Verliebtheit und Sexualität zunächst von biowissenschaftlicher Seite aus, so finden sich einmal weit reichende Studien der Sozio- und Verhaltensbiologie sowie Verhaltenspsychologie insbesondere zum Thema Partnerwahl und deren transkulturellen Merkmalen, die hier jedoch nicht weiter interessieren sollen. Im neurowissenschaftlichen bzw. neurobiochemischen Bereich geht man demgegenüber gegenwärtig von einem Zwei-Phasen-Modell aus, bei dem eine Phase des „Betörens“ (ehemals „Verliebtheit“ genannt) von einer Phase der „Bindung“ (was wohl die „Liebe“ meint) unterschieden wird, wobei Unterscheiden hier das unterschiedliche Vorherrschen neurochemischer Botenstoffe bzw. hormonproduzierender Hirnarreale meint. Was die erste Phase betrifft, so ist man sich hier alles andere als einig, und bezüglich der zweiten Phase herrscht ledig-

lich Einigkeit darüber, dass hier eine erhöhte Ausschüttung des als „Bindungshormon“ bezeichneten Oxytocin zu beobachten ist, was zudem eine wichtige Rolle bei der Entstehung der Mutter-Kind-Beziehung spielen soll (vgl. hierzu: Roth 2003: S. 365-372). Da in diesem Bereich allerdings noch vieles im Offenen liegt und in Anbetracht des Problems einer Operationalisierung von Liebe sowieso fragwürdig ist, wie viel hier noch zu erwarten ist, sei im Folgenden eher der Frage nachgegangen, ob die Liebe nicht viel mehr mit den oben geschilderten Befunden bzw. mit dem Problemkreis Freiheit und Anerkennung zu tun hat.

Ein Blick auf den jungen Hegel kann hier einen guten Einstieg bilden, denn für ihn liegt das Geheimnis der Liebe im Einswerden zweier Getrennter.³ Und auch beim späteren Hegel findet man diese Figur wieder, wenn er die zwei Momente der Liebe beschreibt: „Das erste Moment der Liebe ist, daß ich keine selbständige Person für mich sein will und daß, wenn ich dies wäre, ich mich mangelhaft und unvollständig fühle. Das zweite Moment ist, daß ich mich in einer anderen Person gewinne, daß ich in ihr gelte, was sie wiederum in mir erreicht.“⁴ Nimmt man diese zwei Momente als Ausgangspunkt, so ließen sich hier zunächst problemlos auch zwei Phasen anfügen, insofern die Verliebtheit wesentlich durch das erste Moment gekennzeichnet ist, während die zweite Phase sich durch das Hinzutreten des zweiten Moments in dem Sinne charakterisiert, dass die Reduzierung, die die Verliebtheit vornimmt, sich als unwahr zeigt und zur Notwendigkeit des Moments der Trennung, zur Anerkennung der jeweils für sich seienden Person in der Einheit mit der anderen führt. Gerade Letzteres erinnert sehr stark an den oben geschilderten Prozess der Anerkennung, denn das Sich-Selbst-Gewinnen in der anderen Person durch ein Gelten in ihr kann nichts anderes bedeuten, als dass diese

³ So schreibt er in seinem frühen Entwurf „Liebe und Religion“: „Der Geliebte ist uns nicht entgegengesetzt, er ist eins mit unserm Wesen; wir sehen nur uns in ihm – und dann ist er doch wieder nicht wir – ein Wunder, das wir nicht zu fassen vermögen.“ (Nohl [Hrsg.] 1907: S. 377)

⁴ Hegel 1986: S. 308 (§ 158, Zus.). Vgl. auch die Hotho-Nachschrift der Rechtsphilosophie-Vorlesung von 1822/23: „Liebe heißt überhaupt ein Bewußtsein meiner Einheit mit einem Andern, so daß ich für mich isolirt nicht für mich bin, sondern mein Fürsichsein nur habe als in Einheit meines Selbstbewußtsein[s] mit dem Jenes; so daß ich mein Selbstbewußtsein nur gewinne als Aufgebung meines Fürsichseins als Michwissen durch das Wissen der Einheit meiner mit den Andern, und des Andern mit mir.“ (Hegel 1974: S. 507)

jeweils andere Person jenes Selbst als „Zweck an sich selbst“, mithin als freies Subjekt setzt. Dieser scheinbar höchste Widerspruch, in der innigsten Einheit den Anderen frei zu lassen, ihn nicht für mich zu beanspruchen, sondern ihn frei für sich zu setzen bzw. zu lassen, ist für Hegel dasjenige, was die Liebe gegenüber der Verliebtheit im Kern kennzeichnet. Aus diesem dialektischen Liebesbegriff lassen sich aber noch einige wichtige Konsequenzen ableiten. Da wäre einmal, dass der Schritt, den die Liebe über die Verliebtheit hinaus vollzieht, offenlegt, dass wirkliche Bindung an den und Einheit mit dem Anderen nur möglich ist durch ein Freilassen des jeweils Anderen, womit zwei reduzierte Beziehungsformen zwischen Menschen überwunden werden: die geschilderte Reduzierung auf die Einheit in der Verliebtheit einerseits und das zur Bindungslosigkeit verurteilte Beharren auf einer bloß von anderen abgegrenzten Eigenheit, die sich nur dann zu finden vermeint, wenn es die Verwicklung mit anderen unterbricht. An diese beiden Reduzierungsformen schließen sich weiterhin Formen von Verlustängsten an, nämlich auf der einen Seite die von Hegel geschilderte, dass der Verliebte den Anderen nicht freilassen will, um die Bindung und mit ihr den Anderen nicht zu verlieren, und auf der anderen und umgekehrten Seite die Angst, sich in Bindungen selbst zu verlieren.

Aus diesen Reduzierungen und Ängsten, die in ihrer Einseitigkeit dem geschilderten Herr-Knecht-Verhältnis korrespondieren, lässt sich nur ausbrechen durch einen Akt der Freiheit, in dem ich, wie oben ausgeführt, den Anderen als frei setze und vermittels dieser Freisetzung die Bindung zwischen ihm und mir allererst in eine nicht-reduzierte Form überleite. Es ergibt sich hieraus nun eine eigentümliche Verschränkung von Freiheit, Anerkennung und Liebe, der zufolge zu schließen wäre, dass jede Form der anerkennenden Freisetzung in der oben beschriebenen Weise eine Form der Bindung und somit Liebe aus sich generiert, was letztlich das Ideal der Freiheit mit der Idee der Menschenliebe zur Deckung bringt, und zwar in der Weise, dass keine wirklich Liebe ohne eine aus ihr hervorgehende Freiheit denkbar ist, wie auch keine Freiheit ohne eine aus ihr hervorgehende Liebe. Dies wird an Hegel durch einen Vergleich beider Strukturen vielleicht noch deutlicher, insofern das Verhältnis von Herr und Knecht von dem freien Selbstbewusstsein für sich, also von der Trennung ausgeht, während die Liebe gerade von der Einheit zweier Subjekte ausgeht. Beides scheint von den entgegengesetzten Ausgangspunkten auf einen Einheitspunkt zuzulaufen, in dem sich Freiheit und Liebe zur freien Menschenliebe durchdringen.

Es wäre nun natürlich fatal zu glauben, mit dieser Durchdringung alle Probleme aus der Welt geschafft zu haben, denn zweierlei muss hier noch angemerkt werden. Erstens, dass es sich einmal um die *Idee* der freien Menschenliebe handelt, die die Menschen in ihrer sittlichen Tätigkeit anstreben können und in Ansätzen wohl auch immer angestrebt haben, wobei partielle Realisationen derselben – etwa bei einem gelungenen „Tanz“ in der Mutter-Kind-Beziehung⁵ oder auch in zeitweise gelingenden Liebesbeziehungen – einen Hinweis auf deren universalen Verwirklichung geben. Zweitens stehen hier immer noch die anfänglich erörterten Befunde zu Buche, denen zufolge ein freiheitliches Tätigsein und – wie sich nun zeigte – mit dieser auch die Liebesfähigkeit vom empirischen Standpunkt aus auf einer Täuschung beruht.

Beides aber kommt an zentralen Stellen überein, insofern beispielsweise die Analysen der Kritischen Theorie nicht nur einen Verlust von Freiheit in der allseits verwalteten Welt zeigen, sondern auch, dass in einer verdinglichten Welt lediglich verdinglichte (Liebes-)Beziehungen zwischen Menschen möglich sind, was sich exemplarisch am Kontrast des Eros bei Beate Uhse von dem bei Herbert Marcuse, den Ulrich Sonnemann eindichtete,⁶ herausstellt. Weiterhin ist es auch nicht verwunderlich, dass in einer verdinglichten und durch Fremdbestimmung charakterisierten Welt die empirische Mittelung von Experimentaldaten zu keinem anderen Ergebnis kommen kann als zu jenen Fremdbestimmungen, zumal dieser Blick sich ja bereits oben als ein reduzierter erwies, in dem der Horizont einer anzustrebenden freien Menschenliebe überhaupt nicht erscheinen kann, weshalb ein solcher empirischer Blick über die Frage, ob Freiheit und Liebe möglich sind, niemals letztgültig entscheiden kann. Diese Entscheidung liegt ausschließlich in den Händen und Mündern der Menschen, und sie ist frei hinsichtlich der Alternativen entweder im Prozess der Verdinglichung sich weiter einzuweben oder sich dem im Sinne der

⁵ Daniel Stern verwendet in *Mutter und Kind* immer wieder das Bild des „Tanzes“ für die frühe Mutter-Kind-Beziehung und schreibt etwa ganz am Anfang seines Buches, dass „das Kleinkind“ nach den ersten sechs Lebensmonaten „die meisten Grundsignale und -konventionen soweit im Griff [hat], daß es die ‚Züge‘ und die strukturierten Sequenzen im Einklang mit der Mutter vollziehen kann. Daraus ergeben sich die ‚Tänze‘, in denen wir soziale Interaktionen erkennen: Diese biologisch angelegte ‚Choreographie‘ dient ihm hinfort als Prototyp für jeden späteren interpersonalen Austausch.“ (Stern 2000: S. 9)

⁶ Vgl. das Gedicht von Ulrich Sonnemann in Sonnemann 1994: S. 57 f.

„Großen Weigerung“ (Marcuse 1970: S. 268) zu sperren, um zu versuchen, fortschreitend besser miteinander zu tanzen. *Hic Rhodus, hic saltus!*

Literatur

- Anders, Günther (1987): *Gewalt – ja oder nein. Eine notwendige Diskussion*, hrsg. v. M. Bissinger, München.
- Böhme, Jakob (1988): *Von der Gnadenwahl*, Stuttgart.
- Flickinger, Hans-Georg (1985): Das verschwundene Subjekt in der Marxschen Theorie, in: M. Grauer/G. Heinemann/W. Schmied-Kowarzik (Hrsg.), *Die Praxis und das Begreifen der Praxis. Vorträge einer interdisziplinären Arbeitstagung vom 20. bis 23. Juni 1984*, Kassel, S. 337-347.
- Freud, Sigmund (1991): *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, Frankfurt a. M.
- Hegel, G. W. F. (1986): *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Frankfurt a. M.
- Hegel, G. W. F. (1974): *Vorlesungen über Rechtsphilosophie. Dritter Band. Philosophie des Rechts. Nach der Vorlesungsnachschrift von H. G. Hotho 1822/23*, hrsg. v. K.-H. Ilting, Stuttgart-Bad Cannstatt.
- Libet, Benjamin (1985): Unconscious cerebral initiative and the role of conscious will in voluntary action, in: *The Behavioral and Brain Sciences*, 8/1985, Cambridge, S. 529-566.
- Marcuse, Herbert (1970): *Der eindimensionale Mensch*, Neuwied/Berlin.
- Nohl, Hermann (Hrsg.) (1907): *Hegels theologische Jugendschriften*, Tübingen (Nachdruck Frankfurt a. M. 1966).
- Pothast, Ulrich (1987): *Die Unzulänglichkeit der Freiheitsbeweise. Zu einigen Lehrstücken aus der neueren Geschichte von Philosophie und Recht*, Frankfurt a. M.
- Roth, Gerhard (2003): *Fühlen, Denken, Handeln. Wie das Gehirn unser Verhalten steuert*, Frankfurt a. M.
- Sonnemann, Ulrich (1994): *Gangarten einer nervösen Natter bei Neumond*, Hamburg.
- Stederoth, Dirk (1998): Der Begriff der „repressiven Entsublimierung“ bei Herbert Marcuse, in: H.-G. Flickinger/U. A. Müller (Hrsg.), *Über den Umgang mit Macht, Autorität, Institution. Für Wolfram Burisch*, Kassel, S. 99-112.
- Stern, Daniel (2000): *Mutter und Kind. Die erste Beziehung*, 4. Aufl., Stuttgart.
- Tugendhat, Ernst (1987): Der Begriff der Willensfreiheit, in: K. Cramer et al. (Hrsg.), *Theorie der Subjektivität*, Frankfurt a. M., S. 373-393.

Luciano Sérgio Ventin Bomfim

Die historische Natur des menschlichen Wesens bei Karl Marx

I. Ist die Verwendung des Begriffs des Wesens bei Marx zulässig?

Die Kategorie des Wesens und seine verschiedenen Begrifflichkeiten finden sich in einer philosophischen Tradition, die sich mit Sicherheit in die entgegengesetzte Richtung wie die Marxsche Philosophie bewegen. In dieser Tradition bezieht sich Wesen auf das, was wesentlich ist, oder genauer, auf das, was gegeben ist, was fertig geboren ist und in diesem Sinne auf das, was inhaltlich nicht aus dem konkreten Plan der sozialen Beziehungen hervorgeht.

Vom menschlichen Wesen innerhalb dieser philosophischen Tradition zu sprechen bedeutet zu untersuchen, zu reflektieren und den *a priori* vorgegebenen Inhalt des Seins vor seiner sozialen Erfahrung zu entdecken. Das menschliche Wesen ist hier metaphysisch und nicht physisch oder sozial. Diesem Verständnis folgend, ist der Vorschlag des Titels zumindest provokativ, beruht er doch auf einem Fundament, das den Bestrebungen der philosophischen Tendenz widerspricht. Wenn dies aber nicht unser Ziel sein sollte, was ist unsere Intention? – Wir bestreiten nicht, dass diese Provokation die philosophische Debatte stimuliert, doch für sich gesehen ist sie lediglich pures rhetorisches Jonglieren. Das aber ist nicht unsere Absicht.

Der Begriff des menschlichen Wesens aus der Sicht der idealistischen Philosophen – wie Marx sie nennt – hat einen doppelten Aspekt. Bis jetzt haben wir nur einen von ihnen hervorgehoben, gerade denjenigen, der seine Anwendung innerhalb der Marxschen Philosophie verurteilt. Nun ist es angebracht, den anderen zu benennen, dessen Begriff sich auf das bezieht, was Bestandteil des Seins ist, selbst wenn dies, ohne sein Zutun, außerhalb von ihm bestimmt wurde. Wenn sich der Begriff des menschlichen Wesens auf das bezieht, was Teil ist, Grundbestandteil des Seins, dann ist der Anspruch nicht abwegig, diesen Begriff in einer der traditionellen Philosophie entgegenstehenden Sichtweise zu vereinnahmen. Es ist klar, dass dies aus Marxscher

Sicht eine Umkehrung der Perspektive notwendig macht, wenn man berücksichtigt, dass das (wirkliche) Sein in den klassischen Ontologien nicht das Veränderbare ist, sondern das Fortdauernde, das nicht von der konkreten Welt bestimmte ewig Gleiche. Aus dieser Sichtweise ist es für den Menschen unmöglich, sein Wesen im Unveränderbaren zu haben, weil dies unbestimmt ist und es nur in der Bestimmtheit die Grundlage für das Sein, das Wesentliche, gibt. Dieser Perspektive folgend schreibt Gilson über die Grundlage der Dinge:

„[...] sans ce qui la fait être ce qu'elle est, la chose en question ne serait pas; il est même vrai, de ce point de vue, que l'essence coïncide avec ce qu'il y a en elle d'essentiel, mais, pour cette raison même, plus notre pensée s'engage dans la poursuite de l'essence ainsi entendue, plus elle risque de perdre contact avec la solide réalité que désignait d'abord l'essencia.“ (Gilson 1994: S. 20)

Aber für Marx ist das, was das Wesen zu dem macht, was es ist, das eigentlich existierende Sein, das Wirkliche, das Konkrete. Die Marxsche Ontologie ist die Ontologie des sozialen Seins, wie Lukács es in seinem Werk *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins* formuliert.

Die Selbstverweigerung der klassischen Ontologien, die Genesis der Versachlichung des Menschen, seine Ausbeutung und Negation im konkreten Leben aufzudecken und zu überwinden, erfordert die Überwindung dieser ontologischen Tradition durch eine andere, die diese historisch gestellte Aufgabe übernimmt, deren Realisierung aber nur zusammen mit der Entwicklung der produktiven Kräfte möglich ist. So urteilt Lukács richtig: „Das ontologisch intentionierte, im Grunde aber erkenntnistheoretisch bleibende ‚In-Klammer-Setzen‘ der Wirklichkeit, die die Wesensschau zu ermöglichen bestimmt ist, kann unmöglich die neue Problemlage in neuer Weise erfassen.“ (Lukács 1984: S. 8 f.)

An dieser Stelle ist eine geschichtliche Interpretation des Ontologiebegriffs angebracht und deshalb die geschichtliche Aneignung des Begriffs des menschlichen Wesens. Für Lukács ist das Wesen des Menschen historisch, und gerade deshalb ist es gerechtfertigt, von einer Marxschen Ontologie zu sprechen, denn der Mensch ist seinshaftig und keineswegs abstrakt. So führt Lukács aus:

„Die Rolle der Ontologie in der Geschichte und in der Gegenwart des menschlichen Denkens ist also durch die seinshaftige Beschaffenheit des menschlichen Seins selbst konkret bestimmt und ist darum – de facto, nicht bloß abstrakt-verbal – aus keinem Denksystem, aus keinem Denkgebiet und selbstverständlich vor allem aus keiner Philosophie eliminierbar.“ (Lukács, 1984: S. 8 f.)

Das Entsetzen, das die Aneignung der Kategorie des menschlichen Wesens aus Marxscher Sicht auslöst, ergibt sich entweder aus einer

nicht sehr aufmerksamen Lektüre der Marxschen Texte oder aus der Furcht, vom Gewicht der Tradition erschlagen zu werden, oder aus beidem, berücksichtigt man die unzähligen Referenzen auf und den Gebrauch dieses Begriffs in seinen verschiedensten Texten, aus denen wir *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte* und *Die Verhandlungen des 6. rheinischen Landtags* hervorheben wollen. In seinem Text *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* hebt Marx den materiellen, konkreten Charakter des menschlichen Wesens hervor, indem er den zivilisatorischen Sinn der Modernität kritisiert: „Die moderne Zeit, die Zivilisation, begeht den umgekehrten Fehler. Sie trennt das gegenständliche Wesen des Menschen als ein nur äußerliches, materielles von ihm. Sie nimmt nicht den Inhalt des Menschen als seine wahre Wirklichkeit.“ (MEW 11: S. 285) Marx kritisiert in dieser Textpassage die abstrakten Konzeptionen des Menschen, die versuchen, seine wirkliche Realität außerhalb seiner selbst, außerhalb seiner sozialen Existenz zu belegen.

In den *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten* macht Marx drei Bemerkungen über die Kategorie des menschlichen Wesens. In der ersten deckt er die Ersetzung des menschlichen Wesens durch den Privatbesitz auf, nicht ohne zuvor den Mechanismus dieser Wandlung und die Entfremdung des Menschen erklärt zu haben. So sagt er:

„Was früher Sichäußerlichsein, reale Entäußerung des Menschen, ist nun zur Tat der Entäußerung, zur Veräußerung geworden. Wenn also jene Nationalökonomie unter dem Schein der Anerkennung des Menschen, seiner Selbständigkeit, Selbsttätigkeit etc. beginnt und, wie sie in das Wesen des Menschen selbst das Privateigentum versetzt [...].“ (MEW 40: S. 531)

In der zweiten Bemerkung hebt er den materiellen oder sozialen Charakter des menschlichen Wesens hervor, indem er auf den Sinn der für die menschliche Entwicklung notwendigen sozialen Produktionsbedingungen hinweist, die seinen Inhalt, sein Wesen ausmachen. In derselben Textpassage verweist Marx auf den sozialen Sinn zur Verwirklichung des menschlichen Wesens: „[...] inwieweit dem Menschen das menschliche Wesen zur Natur oder die Natur zum menschlichen Wesen des Menschen geworden ist. Aus diesem Verhältnis kann man also die ganze Bildungsstufe des Menschen beurteilen.“ (MEW 40: S. 535)

Und in der dritten Bemerkung hebt Marx die historische Natur des menschlichen Wesens hervor, indem er die Industriegeschichte mit der Entwicklung der Eigenschaften des menschlichen Wesens in Verbindung bringt und gleichzeitig die Studien der menschlichen Psycho-

logie kritisiert, deren Inhalt er von den Eigenschaften des menschlichen Wesens losgelöst sieht. Er schreibt Folgendes:

„Man sieht, wie die Geschichte der Industrie und das gewordne gegenständliche Dasein der Industrie das aufgeschlagne Buch der menschlichen Wesenskräfte, die sinnlich vorliegende menschliche Psychologie ist, die bisher nicht in ihrem Zusammenhang mit dem Wesen des Menschen, sondern immer nur in einer äußern Nützlichkeitsbeziehung gefaßt wurde, weil man – innerhalb der Entfremdung sich bewegend – nur das allgemeine Dasein des Menschen, die Religion, oder die Geschichte in ihrem abstraktallgemeinen Wesen, als Politik, Kunst, Literatur etc., als Wirklichkeit der menschlichen Wesenskräfte und als menschliche Gattungsakte zu fassen wußte.“ (MEW 40: S. 542 f.)

Eine der klarsten Textstellen über den Begriff des menschlichen Wesens finden wir jedoch in der *Deutschen Ideologie*, wo Marx seinen materiellen – sozialen und historischen – Charakter beweist. Er schreibt:

„Diese Summe von Produktionskräften, Kapitalien und sozialen Verkehrsformen, die jedes Individuum und jede Generation als etwas Gegebenes vorfindet, ist der reale Grund dessen, was sich die Philosophen als ‚Substanz‘ und ‚Wesen des Menschen‘ vorgestellt, was sie apotheosiert und bekämpft haben, ein realer Grund, der dadurch nicht im Mindesten in seinen Wirkungen und Einflüssen auf die Entwicklung der Menschen gestört wird, daß diese Philosophen als ‚Selbstbewußtsein‘ und ‚Einzige‘ dagegen rebellieren.“ (MEW 3: S. 38)

Indem er den Begriff des menschlichen Wesens in Anführungszeichen setzt, macht Marx deutlich, dass er sich weigert, ihn ausschließlich für die philosophische Tradition, der er sich widersetzt, anzuerkennen. Für Marx bildet sich das menschliche Wesen aus der Summe der Produktivkräfte, Kapitalien und Formen sozialer Beziehungen. Und diese Summe beschreibt den Stand der Entwicklung menschlicher Eigenschaften: *die Arbeit; das Bewusstsein; die Universalität; die Gesellschaftlichkeit und die Freiheit*.

Im Artikel „Die Verhandlungen des 6. rheinischen Landtags“ benutzt Marx deutlich und aggressiv die Kategorie des menschlichen Wesens, wenn er in der Freiheit den Ausdruck des eigentlichen Wesens des Menschen erkennt:

„Die Freiheit ist so sehr das Wesen des Menschen, daß sogar ihre Gegner sie realisieren, indem sie ihre Realität bekämpfen; daß sie als kostbarsten Schmuck sich aneignen wollen, was sie als Schmuck der menschlichen Natur verwerfen.“ (MEW 1: S. 51)

Aus diesem Grunde ist das Entsetzen über und die Weigerung zur Analyse dieser Kategorie in Marx' Werk völlig unangebracht. Sie wird nicht nur von ihm thematisiert, sie hat sogar einen besonderen Stellenwert in seiner Theorie. Und wenn das Wesen des Menschen die

Freiheit ist – und diese begründet sich für Marx auf der sozialen Praxis der Masse –, dann ist die menschliche Freiheit (ihr Wesen) eine historische Umsetzung, die deswegen nur durch die Praxis und nicht institutionell realisiert werden kann. Wie Flickinger schreibt: „Freiheit ist nicht institutionalisierbar oder strukturell vorzuzeichnen; sie ist ein Prozeß, und dessen Resultat ist die Zerstörung totalitärer Visionen, wie sie, im Ausgang von der idealistischen Tradition, im Kapital eine ihrer Ausdrucksformen fand.“ (Flickinger 1985: S. 347)

II. Die Geschichte als menschliche Produktion

Der Mensch ist ein Lebewesen, das seine Geschichte konstruiert, weil er ein Lebewesen ist, das sich selbst konstruiert. Nur ein Lebewesen, das sich selbst konstruiert, das den Inhalt seiner Spezies definiert, ist ein historisches Lebewesen. Das menschliche Werden ist nicht in seine genetischen Codes geschrieben, und er ist schon gar nicht dazu bestimmt, so zu leben wie seine vorhergegangenen Generationen. Wenn er wieder in den Höhlen leben will oder auf dem Wasser oder selbst auf dem Land oder noch auf den Bäumen – der Mensch hat alle Möglichkeiten, dies umzusetzen. Seine Universalität hat nicht nur Wurzeln im Bewusstsein, sondern auch in der Arbeit und anderen Eigenschaften.

Der Akt, sich selbst zu konstruieren, ist in Wahrheit ein vielfältiger. Es ist der Akt, sich als Natur außer die Natur zu stellen. Wenn der Mensch dies tut, verändert er sie und, wie Marx sagt, er verändert sich selbst und konstruiert in diesen Momenten sich selbst. Der Mensch konstruiert sich in vielfältigen Akten in der Gesamtheit von Individuen. Marx sagt uns im *Kapital*: „Indem er durch diese Bewegung auf die Natur außer ihm wirkt und sie verändert, verändert er zugleich seine eigne Natur.“ (MEW 23: S. 192) Und in diesem Sinne konstruiert er sich zum historischen Wesen, einem Wesen, das nicht immer dasselbe bleibt, sondern im konstanten Werden ist. Und er tut das durch die Arbeit: Durch die Arbeit konstruiert sich der Mensch zum historischen Wesen, denn durch sie verändert er die Natur und sich selbst.

Wenn Marx bekräftigt, dass der erste historische Akt die Produktion der Mittel zur Befriedigung der menschlichen Bedürfnisse ist – Mittel, die in der Natur nicht fertig vorhanden waren, zu deren Ge-

brauch man keinerlei Kenntnisse benötigte oder für die der Mensch schon mit dem nötigen Instinkt zu deren Nutzung geboren wurde –, dann bekräftigt er gleichzeitig die Neuschöpfung der Natur durch die historische Natur des Menschen. Die Geschichte gestaltet die Natur aufs Neue und treibt den Menschen dazu an, sich selbst (neu) zu gestalten. Marx schreibt:

„Die erste geschichtliche Tat ist also die Erzeugung der Mittel zur Befriedigung dieser Bedürfnisse, die Produktion des materiellen Lebens selbst, und zwar ist dies eine geschichtliche Tat, eine Grundbedingung aller Geschichte, die noch heute, wie vor Jahrtausenden, täglich und stündlich erfüllt werden muß, um die Menschen nur am Leben zu erhalten. [...] Das Erste also bei aller geschichtlichen Auffassung ist, daß man diese Grundtatsache in ihrer ganzen Bedeutung und ihrer ganzen Ausdehnung beobachtet und zu ihrem Rechte kommen läßt.“ (MEW 3: S. 28)

Durch die Herstellung der Mittel zur Befriedigung seiner direkten Überlebensbedürfnisse schafft der Mensch jedoch unvermeidbar die Möglichkeit neuer Bedürfnisse. Diese Möglichkeit liegt in den materiellen Produktionsbedingungen, in denen er sich bewegt. Und hier überdenkt Marx seine ursprüngliche These und kommt im folgenden Kapitel zu dem Schluss, dass der erste wirkliche historische Akt das Schaffen neuer Bedürfnisse ist und dies die Geschichte der Gesellschaften bestimmen wird, weil sowohl die Arbeit als auch das Bewusstsein durch die Bedürfnisse stimuliert werden: „Das Zweite ist, daß das befriedigte erste Bedürfnis selbst, die Aktion der Befriedigung und das schon erworbene Instrument der Befriedigung zu neuen Bedürfnissen führt – und diese Erzeugung neuer Bedürfnisse ist die erste geschichtliche Tat.“ (MEW 3: S. 28)

III. Das menschliche Wesen bei Marx

In der Kritik an der Feuerbachschen Weltkonzeption beschreibt Marx seine Gedanken, indem er sowohl die Funktion der menschlichen Tätigkeit zur inhaltlichen Definition der konkreten Welt als auch – in folgerichtiger Konsequenz – den historischen Sinn des Realen, hervorgegangen aus der Entwicklung der vielfältigen Konstruktionen der Gesamtheit der Praxen, die sich historisch in der Sozialstruktur entwickelten, hervorhebt. Die Geschichte widerspricht bei Marx der natürlichen Entwicklung, der Unerschütterlichkeit:

„Er sieht nicht, wie die ihn umgebende sinnliche Welt nicht ein unmittelbar von Ewigkeit hergegebenes, sich stets gleiches Ding ist, sondern das Produkt der Industrie und des Gesellschaftszustandes, und zwar in dem Sinne, daß sie ein geschichtliches Produkt ist, das Resultat der Tätigkeit einer ganzen Reihe von Generationen, deren jede auf den Schultern der vorhergehenden stand, ihre Industrie und ihren Verkehr weiter ausbildete.“ (MEW 3: S. 43)

Die Arbeit konstruiert die Geschichte. Jedoch nicht die Arbeit eines isolierten Individuums, sondern die Arbeit aller Menschen. Die individuelle Arbeit konstruiert die Lebensgeschichte jedes Einzelnen, jedoch nicht die Geschichte. Die Arbeit konstruiert nicht nur die Geschichte, sondern sie wird auch durch die Geschichte der Arbeit anderer Generationen bestimmt, durch die Entwicklung, die sie bis zur aktuellen Generation erreicht hat. D. h. sowohl der Inhalt der menschlichen Tätigkeiten als auch die Form, wie sie ausgeführt werden, ist historisch bestimmt.

Die historische Bestimmung der menschlichen Tätigkeit ist nicht nur strukturell oder konjunkturell, sie ist auch erzieherisch, weil sie mit dem menschlichen Verstand arbeitet, mit der subjektiven Dimension des Bewusstseins. Die Form der Vergegenständlichung der menschlichen Kräfte geschieht nicht automatisch, indem der Mensch behandelt oder manipuliert wird, so wie wir eine Sache oder ein Objekt manipulieren. Das menschliche Bewusstsein ist praktisch, aber in ihm wohnt der Kern des Realen, und es ist gerade dieser Kern, der die Einstellung des Subjekts gegenüber allen historischen Ordnungen bestimmt. Das Bewusstsein ist praktisch, sozial, aber es ist Bewusstsein, und in dieser Form beurteilt es, was es weiß über das, was es lernt und wie es von der Wirklichkeit lernt. Ist eine solche Realitätsbildung im Realen erst einmal geschehen, reagiert es mehr oder weniger zum Nutzen der einwirkenden Strukturen. In diesem Sinne ist auch das Bewusstsein doppelt historisch: Es ist historisch, weil es erstens seinen Inhalt aus dem Inhalt der Gesellschaft, aus der es hervorgeht, bezieht – historisch herausbildet – und zweitens, weil es auf sie reagieren und kollektiv einen anderen Weg einschlagen kann, sodass, wie Marx schreibt, „einem bestimmten Bewußtsein auch bestimmte Menschen und bestimmte Umstände entsprechen.“ (MEW 3: S. 232)

Ein Bewusstsein ist nie für sich selbst ein Bewusstsein, im Sinne eines Bewusstseins, das sich in isolierter Form selbst schafft, sondern vielmehr ein Bewusstsein im Zusammenleben mit anderem Bewusstsein und dem Erbe anderer sozialer Erfahrungen, die den geerbten sozialen Inhalt bilden. Es ist ein historisches Bewusstsein, weil es vom

Menschen konstruiert wurde, innerhalb eines möglichen Werdens, jedoch nie unerschütterlich. In diesem Sinne ist es illusionär anzunehmen, dass das individuelle Bewusstsein die soziale Geschichte bestimmt. Marx urteilt: „Nicht das Bewußtsein bestimmt das Leben, sondern das Leben bestimmt das Bewußtsein.“ (MEW 3: S. 27) Das bedeutet jedoch nicht die Aufhebung des Subjekts bei der Bestimmung der Geschichte. Schließlich gibt es keine Geschichte ohne Praxis und gerade sie konstruiert die Geschichte. Hier ist es notwendig hervorzuheben, dass Marx' Verständnis der sozialen Praxis nicht von seiner Konzeption des Menschen als Gattungswesen losgelöst werden kann. Wenn wir bei Marx an das Individuum denken, müssen wir an seine Spezies denken, an das, was sie als menschlich definiert. Nur so verstehen wir bei ihm den Sinn der Individualität. Marx schreibt:

„Das praktische Erzeugen einer gegenständlichen Welt, die Bearbeitung der unorganischen Natur ist die Bewährung des Menschen als eines bewußten Gattungswesens, d. h. eines Wesens, das sich zu der Gattung als seinem eigenen Wesen oder zu sich als Gattungswesen verhält.“ (MEW 40: S. 516 f.)

Individualität und Spezies widersprechen sich hier nicht. Dies ist nicht nur ein Gesetz der anderen, untergeordneten Spezies, sondern auch der menschlichen. Denn wie sollten wir die Existenz einer menschlichen Gesellschaft identifizieren können, wenn die einen vermeintlich *so* leben und andere nicht? – Wie ist es möglich, dass die einen wie Menschen leben und andere nicht, wenn das Soziale eine aus vielfältigen Beziehungen hervorgebrachte Gesamtheit ist, in die wir verwickelt sind? – Wie können wir uns von unseren Mitmenschen loslösen, wenn wir von derselben sozialen Struktur umgeben sind? – Erinnern wir uns: Wenn die Realität eine historische Gesamtheit ist, dann beherbergt sie in sich eine Einheit. Wenn dies so ist, wie können wir ohne Einheit einzigartig sein? – Wie können wir in Beziehungen stehen, in denen andere nicht sein können? – Wie lautet die philosophische Begründung einer positiven Argumentation zu dieser Frage? Aus der von uns reflektierten Sichtweise sehen wir diese Möglichkeit nicht. Entweder stützen wir die Verteidigung unserer Individualität auf eine universale bzw. universalisierende Sichtweise oder wir realisieren eine unsere Spezies verneinende Praxis. Können wir unser Bewusstsein universal entwickeln, wenn wir seine universale Natur aufheben? – Wenn wir das Projekt der menschlichen Entfremdung annehmen, könnten wir diese Illusion aufrechterhalten und mit Ja antworten. Dagegen können wir nur eine ethisch verbindliche Praxis in Verbindung mit der menschlichen Emanzipation setzen.

Die Universalität ist eine menschliche Eigenschaft, der Ursprung des menschlichen Wesens, und als solche besteht sie aus den Erfahrungen der Individuen in der Gesellschaft. Der Mensch wurde zum universalen Wesen durch die Universalisierung der sozialen Produktionsbedingungen, und dennoch verhindert ihre soziale Form die Umsetzung einer effektiv universalen Sozialpraxis. Die Entfremdung ist der Kontrapunkt zur menschlichen Universalität. So ist die Universalität nicht nur ein Produkt – menschliche Eigenschaft – der Geschichte, sondern auch ihre Materialisierung in den sozialen Produktionsbedingungen und somit eine zu realisierende historische Aufgabe, so wie es die Freiheit ist.

Die historische Natur der menschlichen Freiheit entsteht aus der Gesamtheit sozialer Aktionen und Erfahrungen, die es dem Menschen ermöglichen, durch die Respektierung ihrer Gesetzmäßigkeiten, *mit* und nicht *unter* der Herrschaft der nicht-sozialisierten Natur zu leben. Sie ist auch historisch, weil sich eine solche Möglichkeit – trotz der Entfremdung des Menschen – durch die Entwicklung der Produktivkräfte als immer objektiver darstellt. Und sie ist historisch, weil sie, wie wir gerade festgestellt haben, eine zu realisierende Aufgabe ist. Wie Marx sagt, wird sie die Überwindung der Prähistorie der Menschheit sein. Aber Marx sagt auch, dass es sich nicht um eine Aufgabe für ein Individuum handelt, sondern um die Aufgabe, die von der Mehrheit der organisierten Individuen auszuführen ist. Wenn die Geschichte ein Produkt aus den vielfältigen Erzeugnissen der Summe der Sozialpraxen ist, dann steht es uns lediglich an, einen sozialen Willen entstehen zu lassen (als pädagogische Aufgabe), der eine den Menschen begünstigende Geschichte konstruiert, an der wir unsere Praxis orientieren müssen.

So entsteht die Notwendigkeit, nicht-entfremdende soziale Erfahrungen zu schaffen, die der entfremdenden Gesellschaftlichkeit, die dem kapitalistischen Produktionsmodell innewohnt, eine nicht-entfremdende Sozialisierung entgegensetzt, denn Marx schreibt:

„Nicht nur das Material meiner Tätigkeit ist mir – wie selbst die Sprache, in der der Denker tätig ist – als gesellschaftliches Produkt gegeben, mein eignes Dasein ist gesellschaftliche Tätigkeit; darum das, was ich aus mir mache, ich aus mir für die Gesellschaft mache und mit dem Bewußtsein meiner als eines gesellschaftlichen Wesens.“ (MEW 40: S. 538)

Das bedeutet, dass wir auf die fremde Praxis mittels unserer Praxis einwirken, oder auch, dass wir erzieherisch handeln, wenn wir in Gesellschaft agieren, sei es um die historischen, die Praxis konditionierenden Bedingungen zu reproduzieren, sei es, um sich ihnen zu wi-

dersetzen. Die Gesellschaftlichkeit gestaltet sich derart wie ein historisch – in Gesellschaft – festgelegter Träger zur Entwicklung unserer menschlichen Eigenschaften und durch sie können wir uns die Objektivität der Möglichkeit zur Überwindung der Entfremdung aneignen. Die Gesellschaftlichkeit ist der Boden des Widerstands gegen die Entfremdung, die Negation der Unerschütterlichkeit der Geschehnisse, der historischen Wahrheit. Nicht umsonst schreibt Marx: „Die Gesellschaft ist die vollendete Wesenseinheit des Menschen mit der Natur, die wahre Resurrektion der Natur, der durchgeführte Naturalismus des Menschen und der durchgeführte Humanismus der Natur.“ (MEW 40: S. 538) Deswegen ist das menschliche Wesen bei Marx nicht abstrakt, sondern historisch und somit real.

IV. Schlussbemerkungen

Dadurch, dass die materiellen Produktionsbedingungen in der kapitalistischen Produktionsform im Wesentlichen entfremdend sind, kommen wir leicht zu dem Schluss, dass für Marx die Entfremdung die Grundlage des menschlichen Wesens ist. Es ist jedoch notwendig, daran zu erinnern, dass, obwohl die kapitalistischen materiellen Produktionsbedingungen entfremdend sind, die Entfremdung für Marx an sich nicht das menschliche Wesen ausmacht. In dieser Form würde sich auf den ersten Blick in der Marxschen Theorie ein Widerspruch feststellen lassen: der traditionelle Widerspruch zwischen *Wesen* und *Existenz*. So, als hätte Marx für sich selbst ein Labyrinth ohne Ausgang konstruiert oder seine Argumentation in einen geschlossenen Kreis verwandelt. Marx selbst zeigt den Ausweg aus diesem Labyrinth durch die Tatsache, dass Produktion und Reproduktion der Entfremdung keinen automatischen Prozess bilden. Die Entfremdung konstruiert sich nicht selbst, und einmal vorhanden, ist ihre Reproduktion nicht unerschütterlich in die materiellen Produktionsbedingungen eingemeißelt. Vielmehr hängt sie vom reproduzierenden Subjekt, vom menschlichen Individuum, vom Subjekt der Praxis ab. Und weil Praxis bei Marx immer eine Entscheidung des Individuums ist, ist die entfremdende Praxis keine Unerschütterlichkeit, sondern ein historischer Akt. Auf diese Weise wären wir dazu gezwungen, die entfremdende Natur des menschlichen Wesens anzuerkennen, wenn da nicht seine historische Natur wäre.

Literatur

- Flickinger, Hans-Georg (1985): Das verschwundene Subjekt in der marxischen Theorie, in: M. Grauer/G. Heinemann/W. Schmied-Kowarzik (Hrsg.), *Die Praxis und das Begreifen der Praxis*, Kasseler Philosophische Schriften 13, Kassel.
- Gilson, Etienne (1994): *L'être et l'essence*, Paris.
- Lucács, Georg (1984): *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*, Werke Bd. 13, I. Halbband, Darmstadt/Neuwied.
- Marx, Karl und Engels, Friedrich (1985): *Werke* in 42 Bdn. Berlin (= MEW).

Cláudio Almir Dalbosco

Zur Bedeutung und der Rolle der Pädagogik bei Kant¹

Eine adäquate Behandlung der kantischen Pädagogik² darf nicht von der Tatsache absehen, dass Kant sich mit diesem Thema nicht genauso systematisch beschäftigt hat wie zum Beispiel mit dem Problem, eine transzendente Begründung für die Erkenntnis a priori von Gegenständen zu geben und ihren Möglichkeitsbedingungen nachzuforschen, oder wie er etwa versucht, das Problem der moralischen Handlung in der GMS als Begründung des moralischen Gesetzes als Deduktion des kategorischen Imperatives aufzulösen (Dalbosco 2002).

Aufgrund einer ministeriellen Verordnung hat Kant an der Universität Königsberg Vorlesungen über Pädagogik im Wintersemester 1776/77, im Sommersemester 1780, im Wintersemester 1783/84 und im Wintersemester 1786/87 gehalten. Den Text Kants *Über Pädagogik*, den wir heute haben, hat Friedrich Theodor Rink, der zunächst Kants Schüler und später sein Kollege war, herausgegeben. Der Text wurde 1803 veröffentlicht, ohne dass Kant ihn zuvor geprüft hat. Das ist der Grund dafür, dass der Text ein großes philologisches Problem enthält, weil man bis heute nicht genau weiß, was wirklich von Kant geschrieben worden ist und was von Rink hinzugefügt wurde. Die philologischen Schwierigkeiten, die ich hier nicht erörtern kann, wurden zu-

¹ Eine frühere Version dieses Aufsatzes ist erschienen in: *Pädagogische Rundschau*, Heft 4/2004, S. 385-400.

² Diese Arbeit steht im Rahmen des Forschungsprogramms „Grundlagen der Erziehung“ des Magisterstudienganges Erziehungswissenschaft und des Forschungsschwerpunktes Bildungsphilosophie (*Nupefe*) der Universidade de Passo Fundo (UPF) Brasilien sowie in engem Zusammenhang mit der Kooperationsarbeit zwischen Kassel und Passo Fundo/Brasilien im Bereich der Bildungsphilosophie. Wir konzentrieren uns in dieser Kooperation auf die Fragestellung, inwiefern die Aufklärungsideale für die gegenwärtigen pädagogischen und philosophischen Probleme noch Gültigkeit haben. Wenn wir diese Frage so stellen, werden wir zumindest in der Lage sein zu klären, was wir unter Aufklärungsidealen und aktuellen pädagogisch-philosophischen Problemen verstehen. Wir gehen weiterhin davon aus, dass Kant für diesen Zusammenhang neben anderen ein wichtiger Autor ist.

nächst von Weisskopf brillant dokumentiert und danach von Kauder und Fischer in ihrem Buch *Immanuel Kant über Pädagogik* präzise zusammengefasst.

Obwohl Kant die Pädagogik in seinen Schriften nicht systematisch behandelt hat und obwohl noch viele Zweifel an der Authentizität der von Rink kompilierten Vorlesungen bestehen, möchte ich die Hypothese wagen, dass Kant der Erziehung eine fundamentale Rolle zuerkennt, und er tut dies nicht nur aus historischen und politischen Gründen, in dem Sinne, dass die Erziehung für die menschliche Gemeinschaft und den Aufbau eines besseren und gerechteren zukünftigen Zustandes unentbehrlich ist, sondern auch aus systematischen Gründen, die mit internen Anforderungen verbunden sind, seine praktische Philosophie zu erklären. Oder direkter formuliert: Ich behaupte, dass Kant die Erziehung als eine Verwirklichungsweise seiner praktischen Philosophie begreift, und versuche sie zunächst durch den Begriff der Disziplin und danach durch die kantische Auffassung der Erziehung als Idee nachzuvollziehen.

Um diese Hypothese verteidigen zu können, konzentriere ich mich zunächst auf die Schrift *Über Pädagogik*, um zu zeigen, inwiefern die Rechtfertigung einer disziplinierenden pädagogischen Handlung die Bedingung der moralischen Handlung selbst ist und damit auch, inwiefern die Erziehung durch die Disziplin eine Verwirklichungsweise der praktischen Philosophie wird (I). Danach werde ich in diesem Zusammenhang die Erziehung als regulative Idee diskutieren (II).

I. Vom disziplinierten Zwang zur moralischen Verbindlichkeit

Um Begründungsprobleme der Moralität in seinen Werken der praktischen Philosophie behandeln zu können, deren Beispiel die GMS ist, geht Kant von einem Begriff der menschlichen Handlung aus, der ein vernünftig handelndes Subjekt voraussetzt, das sich für das moralische Gesetz entscheidet oder nicht, weshalb man es für seine Entscheidung verantwortlich machen kann. Es ist die Aufgabe dieser Begründung zu zeigen, dass die moralische Handlung des menschlichen Subjekts nur möglich ist als freie Entscheidung, die vernünftig gerechtfertigt wird. Jedoch hat die kantische Erziehungstheorie das Kind als ein Subjekt

vor Augen, das nach seinem Eigensinn und seinen Neigungen handelt und das in dieser Lage erzogen werden soll, damit es in Zukunft als Jüngling und Erwachsener vernünftig und verantwortlich handeln, d. h. selbst denken kann.

Es geht also um zwei verschiedene Handlungsarten ein und desselben Subjekts, die zu zwei verschiedenen Entwicklungsstufen gehören: zur Kindheit, auf die sich Erziehung bezieht, und zur erwachsenen Phase, in der das Subjekt sich allein nach dem moralischen Gesetz entscheidet vernünftig zu handeln oder nicht. In der ersten Entwicklungsstufe geht es um die Handlung eines Kindes, das seine Beziehungen mit der Welt in der Art aufbaut, dass es sich durch einen freien willkürlichen Willen leiten lässt, und es findet in seinen Neigungen die Hauptgründe für seine Handlungen. Es geht um eine Handlung, die noch im Rohzustand ist, in dem eine wilde Freiheit ohne Regel vorherrscht. Die zweite Phase ist die vernünftig freie Handlung des Erwachsenen, der sich in der Lage befindet, Entscheidungen zu treffen und für seine Handlungen verantwortlich zu sein. Die progressive Überwindung der qualitativen Distanz zwischen beiden Entwicklungsstufen ist die große Aufgabe der Erziehungstheorie oder, wie Kant in der Vorlesung *Über Pädagogik* behauptet, die Aufgabe der Erziehungskunst. Genau darin besteht dann die Aufgabe der Pädagogik, die menschliche Handlung der Moralisierung immer mehr anzunähern. Ein solcher Beitrag beruht nach Kant auf einer Art der pädagogische Provokation der Vernünftigkeit des Zöglings, weil selbst zu denken die Bedingung der moralischen Handlung selbst ist.

In diesem Zusammenhang wird die Pädagogik von Kant nicht als eine wissenschaftliche Erkenntnis begriffen, die auf eine instrumentelle methodische Rationalität bezogen würde, und auch nicht als ein spontanes Wissen, das ohne jegliche methodische Orientierung zur Verfügung stünde. Sie wird vor allem an einer Stelle der Vorlesung *Über Pädagogik* als eine Kunst definiert, in der zur Erziehung die Aufgabe gegeben ist, die Naturanlagen des Menschen zu entwickeln (Päd.: S. 447). Diese Anlagen entwickeln sich nicht auf eine spontane und natürliche Weise; sie müssen deshalb von anderen menschlichen Handlungen provoziert werden, und diese Provokation nennt Kant Erziehungskunst. Aber nicht alle Erziehungskunst ist Pädagogik. Die so genannte mechanische Erziehungskunst, in der die Erziehung „keinen Plan zum Grunde hat“ (Päd.: S. 447), ist keine. Nur die judiziöse Erziehungskunst kann als Pädagogik betrachtet werden, weil „sie die menschliche Natur so [entwickelt], dass sie ihre Bestimmung“ errei-

chen kann (Päd.: S. 447). Wenn die Pädagogik ein solches Profil übernimmt, dann wird sie ein Studium sein.

Kant ist emphatisch, wenn er einen Plan für die Erziehung fordert, und so kritisiert er den Mechanismus im Bereich der Pädagogik. Auf der anderen Seite ist er auch emphatisch, wenn er versucht, Pädagogik als Studium zu definieren. Seine Definition beruht in diesem Sinne auf dem pädagogischen Prinzip, dass die Kinder „nicht dem gegenwärtigen, sondern dem zukünftig möglich bessern Zustande des menschlichen Geschlechts, das ist: der Idee der Menschheit, und deren ganzer Bestimmung angemessen, erzogen werden“ sollen (Päd.: S. 447). Daraus folgt die Idee, dass die Pädagogik als Studium die Rechtfertigung einer Handlung bedeutet, die sich der Bildung „der Idee der Menschheit“ zuwenden soll. Solche Bildung kann z. B. im Kontext der Beziehung zwischen Eltern und Kindern erklärt werden, wo die Erziehung viel mehr bedeutet als nur zu lernen, was die Eltern lehren. Denn obwohl eine Generation die andere erzieht, soll die neue immer besser werden. In diesem Sinne wird auch der Fortschrittsbegriff im Bereich der kantische Pädagogik erklärt, d. h. die menschliche Natur strebt, gut und vernünftig erzogen, zur „Vollkommenheit des Menschen“, die die Bildung des Charakters fordert. Für eine solche Bildung ist die moralische Erziehung verantwortlich: „Die erste Bemühung bei der moralischen Erziehung ist, einen Charakter zu gründen“ (Päd.: S. 481).

In der KrV heißt es, „jede wirkende Ursache“ müsse „einen Charakter haben, d. i. ein Gesetz ihrer Kausalität, ohne welches sie gar nicht Ursache sein würde“ (KrV: B 567), und in der Pädagogik wird der Charakter bestimmt als die „Fertigkeit, nach Maximen zu handeln“ (Päd.: S. 481). Auf jeden Fall bedeutet der Begriff Charakter eine endgültige Willensbestimmung, nach Maximen und Gesetzen zu handeln. Nun kann man bereits hier verstehen, warum die moralische Erziehung sich von der disziplinatorischen Erziehung vorbereiten lassen kann, und zwar weil Disziplin hilft, den kindlichen Charakter für die moralische Handlung zu bilden. Es ist wichtig, die Zeit des Kindes zu disziplinieren, wie zum Beispiel seine Stunden für das Spielen, das Lernen, das Arbeiten, das Spaziergehen und das Schlafen. Die Schule ist nach Kant der Arbeitsplatz der Kinder; er sagt sogar, dass es so für die Disziplinierung des Kindes wichtig ist, wenn es im Schulraum einfach sitzen bleibt, unabhängig davon, ob es da etwas lernt. Jedoch – und das muss immer wieder emphatisch gesagt werden – hat alle disziplinatorische Erziehung nur Sinn, wenn sie den Zweck verfolgt, die moralische Erziehung zu erreichen, die nicht mehr auf der Diszi-

plin, sondern auf den Maximen beruht, weil sie die Denkungsart bildet (Päd.: S. 480).

Das führt uns auf die erste Passage der Vorlesung zurück, wo Kant seine Überlegungen mit der Behauptung eröffnet, dass „der Mensch [...] das einzige Geschöpf [ist], das erzogen werden muß“ (Päd.: S. 441). Wenn man ihn mit der instinktiven Eigenart des Tiers konfrontiert, die durch eine fremde Vernunft bestimmt wird und in der das Tier auf Basis eines kodifizierten Verhaltens reagiert, ist der Mensch nach Kant als ein Wesen definiert, das „eigene Vernunft“ braucht. „Er hat keinen Instinkt, und muß sich selbst den Plan seines Verhaltens machen. Weil er aber nicht sogleich im Stande ist, dieses zu tun, sondern roh auf die Welt kommt: so müssen es andere für ihn tun“ (Päd.: S. 441). Sich „selbst den Plan seines Verhalten machen“ ist ein erzieherisches Ideal, das sich im Horizont der Aufklärungszeit bewegt, die überhaupt nichts akzeptiert, das nicht von der Vernunft selbst kommt. Auf diesen Idealen beruht der Begriff der Autonomie selbst, der für die kantische Moralität zentral ist. Autonomie ist die *Selbstgesetzgebung*, d. h. die Fähigkeit eines freien Willens, sich seine Gesetze selbst vernünftig zu geben. Nach Bittner gilt, dass „aus dem Prinzip der Autonomie“ gefolgert werden kann, „daß sittliche Gesetze in der Vernunft des Handelnden Vernunft nicht nur haben, sondern geradewegs sind. Denn nur dann fällt Selbstgesetzgebung und Vernunftursprung der Gesetze zusammen“ (Bittner 1989: S. 28).

In diesem Zusammenhang ist eine Hauptidee in *Über Pädagogik*, dass sich eine Trennungslinie zwischen dem „wilden“ und dem „vernünftigen Zustand“ der menschlichen Natur durchsetzen kann und diese Entwicklung als ein für die Menschengattung erfahrbarer kultureller zivilisatorischer Prozess einer progressiven Herausbildung ihrer Vernunft zu begreifen ist. Für Kant selbst kann die Frage, inwiefern die menschliche Handlung der Moralisierung näher kommt, nur als Überwindung der im Menschen bestehenden Rohheit diskutiert werden. Wenn man das auf den pädagogischen Punkt bringt, so bedeutet dies, dass diese Überwindung nur stattfinden kann, wenn die Fähigkeit, selbst zu denken, provoziert wird. Kant hat jedoch nicht mit der Möglichkeit gerechnet – oder zumindest war das nicht seine Sorge –, dass die Wildheit inmitten der Vernünftigkeit des Menschen (im Herzen der Kultur selbst) ausbricht, wie die Autoren der *Dialektik der Aufklärung* uns fast zwei Jahrhunderte später gelehrt haben.

In den Vorlesungen *Über Pädagogik* sind der Begriff der Disziplin und die Erziehung als Idee zwei deutliche Hinweise, die zeigen, in-

wiefern die Pädagogik eine Hilfe zur Verwirklichung der praktischen Vernunftidee sein kann. Der Begriff des Zwangs und der mit ihm verknüpfte Begriff der Disziplin spielen eine zentrale Rolle in der kantischen Erziehungstheorie. Kant fasst in der Einleitung der Vorlesungen seine Theorie lapidar zusammen. Hier wird der erzieherische Prozess in der Unterscheidung zweier Phasen konzipiert, die miteinander durch den Begriff der *Unterwerfung* in Beziehung gesetzt werden. „Die erste Epoche bei dem Zöglinge ist die, da er Unterwürfigkeit und einen passiven Gehorsam beweisen muß; die andere, da man ihm schon einen Gebrauch von der Überlegung und seiner Freiheit, doch unter Gesetzen, machen läßt“ (Päd.: S. 452).

Beide Phasen beziehen sich auf den Begriff des Zwangs, von dem Kant eine doppelte Bedeutung angibt: „In der ersten ist ein mechanischer, in der andern ein moralischer Zwang“ (Päd.: S. 452). Der mechanische Zwang wird in der Kindheit mit der Absicht geübt, das noch wilde Verhalten zu regieren, das aus einem freien willkürlichen Willen hervorgeht. Der moralische Zwang, der voraussetzt, dass in der ersten Phase der pädagogischen Arbeit ein mechanischer Zwang bereits ausgeübt wurde, ist charakterisiert durch die vernünftige Einwirkung des Erziehers auf einen Willen, der es schon gewohnt ist, dem Gesetz gemäß zu handeln. Weil es um einen auf der Reflexion basierenden Zwang geht, impliziert er den Gebrauch der Vernunft, und die daraus resultierende Überzeugung soll eine vernünftige Überzeugung sein.

In diesem Zusammenhang interessiert sich Kant für den moralischen Zwang, denn er ist ein entscheidender Schritt zur Moralisierung. Der moralische Zwang soll den Übergang von einem Handlungstypus vorbereiten, der durch kleine Regeln diszipliniert wird zu handeln, zum anderen Handlungstypus, der sich von der „Achtung für das Gesetz“ vernünftig leiten lässt. Eine solche Handlung kann nur von einem freien Willen vollzogen werden, für den das moralische Gesetz verbindlich ist und der so bereit ist, vernünftig zu handeln. Sie wird also von dem autonomen Willen eines Subjekts ausgeübt, das dazu erzogen wurde, selbst zu denken. Ein fundamentaler Unterschied zwischen der disziplinierten und der moralischen Handlung besteht darin, dass die erste die Aufgabe hat, eine verwirrende Bildung des Charakters zu vermeiden; und die moralische Handlung ist ein auf Maximen basierender Handlungstypus, der die Denkungsart des Charakters bildet. In diesem Sinn muss der Erzieher im Bereich der moralischen Erziehung so vorgehen, „daß das Kind sich gewöhne, nach Maximen, und nicht nach gewissen Triebfedern zu handeln“ (Päd.: S. 480).

Der Handlungstypus, der von Kant *Moralisierung* genannt wird und der der Zweck der pädagogischen Handlung ist, richtet sich nicht auf einen bestimmten Punkt oder ein bestimmtes Resultat, das erreicht werden kann oder auch nicht, oder auf etwas, was einfach verwirklicht werden könnte. Vielmehr soll eine solche Handlung als ein Prozess begriffen werden, der sich progressiv entwickelt und nach dem Guten strebt. So behauptet Kant: „Der Mensch soll nicht bloß zu allerlei Zwecken geschickt sein, sondern auch die Gesinnung bekommen, dass er nur lauter gute Zwecke erwähle. Gute Zwecke sind diejenigen, die notwendigerweise von jedermann gebilligt werden; und die auch zu gleicher Zeit jedermanns Zwecke sein können“ (Päd.: S. 450). Die Formulierung dieses Handlungszweckes setzt den kategorischen Imperativ voraus, in dem eine gute Handlung diejenige ist, die sich auf eine *Maxime* des Handelns gründet, die ein allgemeines Gesetz werden kann.

Wenn die *Moralisierung* aber der Zweck ist, dies zu erreichen, und der moralische Zwang für diesen Zweck unentbehrlich ist, dann können beide nur durch die vorbereitende Arbeit des passiven Zwanges gedacht werden. Das heißt, beide sind nur möglich, weil ihnen eine durch disziplinierenden Zwang gebildete Handlung bereits vorausgegangen ist. Deshalb ist die disziplinatorische Arbeit der Erzieher nach Kant so wichtig, weil sie dafür verantwortlich ist, dem zu Erziehenden die Möglichkeiten und Grenzen seiner Beziehung zur Welt aufzuzeigen. Es handelt sich hier um eine anspruchsvolle Aufgabe, für die es kein Rezept gibt. Kant ist sich dessen bewusst, dass wir es, wenn wir über die Erziehung sprechen, mit einer der schwierigsten und vielfältigsten menschlichen Aufgaben zu tun haben – „denn hinter der Edukation streckt das große Geheimnis der Vollkommenheit der menschlichen Natur“ (Päd.: S. 443) –, und Kant kann sich nicht von einem Konzept der pädagogischen Handlung führen lassen, das sie auf eine instrumentelle Methode reduzieren würde. Um diese Reduktion zu vermeiden, ist es fundamental, die disziplinatorische Arbeit der Erzieher keinesfalls als Dressur zu begreifen. Vielleicht keine andere Stelle enthält so deutlich die Kantische Idee der Erziehung wie die folgende: „Zwangsmäßig muß die Erziehung sein, aber sklavisch darf sie deshalb nicht sein“ (Päd.: S. 472).

Also darf die disziplinatorische Handlung der Erzieher auf keine Weise mit einer Dressur verwechselt werden. Der Ausdruck *Dressur* führt uns zu dem bekannten Bild der *Domestikation* der Tiere. Ein Tier zu domestizieren bedeutet, sein Verhalten unserem Willen unterzu-

ordnen, und zwar auf der Basis der Voraussetzung, dass es keinen freien Willen hat. Weil es nur ein instinktives Verhalten hat, kann es leicht dressiert werden. Wenn man nun diese auf Dressur beruhende Beziehung zwischen Mensch und Tier auf die pädagogische Beziehung zwischen Erzieher und Zögling übertragen will, dann verliert man sofort die menschliche Dimension des Menschen, d. h. seine Vernünftigkeit und seine Freiheit. Das erklärt, warum Kant sich radikal gegen die Dressur des Menschen wendet.

Wenn Kant so die Erziehung als eine komplexe und anspruchsvolle Aufgabe versteht, die sich deshalb durch ein bloßes Rezept nicht lösen lässt, so begreift er zugleich, dass der Begriff der Disziplin ein wichtiger Beitrag für den progressive Aufbau eines möglichen zukünftigen Zustandes ist – ein Vorbereitungsmittel dafür, damit das Kind lernt zu denken. „Der Mensch kann entweder bloß dressiert, abgerichtet, mechanisch unterwiesen, oder wirklich aufgeklärt werden. Man dressiert Hunde, Pferde, und man kann auch Menschen dressieren. [...] Mit dem Dressieren aber ist es noch nicht ausgerichtet, sondern es kommt vorzüglich darauf an, dass Kinder denken lernen“ (Päd.: S. 450). Damit ist deutlich, dass die Disziplin mit der Dressur nicht verwechselt werden darf. In diesem Sinn soll die disziplinatorische Handlungsweise des Erziehers sich auf den schwachen Willen des Zöglings konzentrieren, weil dieser Wille noch willkürlich verfasst ist. Es handelt sich darum, die Freiheit eines Willens zu disziplinieren, der noch keine Regel erkennt und deshalb keine Grenze zwischen sich und der Welt ziehen kann. Es handelt sich also um einen Willen, der alles will und der bloß nach seinem Eigensinn und seinen Neigungen handelt.

Kant geht von einem Begriff der Kindheit aus, in dem das Kind als ein Wesen verstanden wird, das noch nicht die Voraussetzungen dazu hat, selbst vernünftig zu handeln. Das Kind ist noch nicht frei im moralischen Sinne, und deshalb ist es noch nicht in der Lage, für seine Handlung verantwortlich zu sein. Und genau weil Kant von diesem Begriff der Kindheit ausgeht, ist der Begriff der Disziplin für ihn sehr wichtig. Das Kind wird in gewisser Weise als ein „roher Stoff“ verstanden, der durch die Erziehung als Kunst abgeschliffen wird. Kant geht in diesem Zusammenhang von einer Konzeption des Menschen aus, in der eine Mischung zwischen Menschheit und Tierheit gedacht wird, und es ist die Aufgabe der Disziplin zu vermeiden, dass der Mensch im tierischen Zustand bleibt. So behauptet er: „Disziplin verhütet, dass der Mensch nicht durch seine tierischen Antriebe von

seiner Bestimmung, der Menschheit, abweiche. Sie muß ihn z. E. einschränken, dass er sich nicht wild und unbesonnen in Gefahren begeben“ (Päd.: S. 442). Hier wird die negative Funktion der Disziplin deutlich, weil die Disziplin „die Handlung [ist], wodurch man dem Menschen die Wildheit benimmt“ (Päd.: S. 442).

Der Begriff der Disziplin bekommt auf diese Weise eine doppelte Bedeutung: negativ, als pädagogischer Rekurs, durch den die Handlungen des zu Erziehenden begrenzt werden, und positiv, indem der zu Erziehende im Rahmen bestimmter Grenzen handelt und so bereits übt, nach Regeln zu verfahren. Um die Wichtigkeit der Disziplin richtig zu verstehen, ist es nötig, ihr Verhältnis zum Begriff der Wildheit zu begreifen. Wildheit, die den anfänglichen Zustand der Kindheit charakterisiert, meint die Kehrseite der Moralisierung, die als Zustand begriffen wird, in dem der Mensch verbindlich nach dem moralischen Gesetz vernünftig handelt. Das heißt, die moralisierte Handlung ist die Handlung eines Willens, der sich frei vernünftig entschieden hat, das moralische Gesetz als Handlungspflicht zu übernehmen, also als kategorischen Imperativ. Weil die Moralisierung eine Handlung eines freien Willens ist, der nach dem selbst gegebenen Gesetz handelt, ist sie also charakterisiert durch die Fähigkeit des freien Willens, nach der Vorstellung des Gesetzes zu handeln. Nun bedeutet die Wildheit die Kehrseite der Moralisierung, weil sie ein Zustand ist, in dem es kein Gesetz gibt. Kant sagt das ausdrücklich: „Wildheit ist die Unabhängigkeit von Gesetzen“.

Hier wird die kantische Bemühung deutlich, den wilden Zustand des Menschen durch die Erziehung zu überwinden, weil Kant sich dessen bewusst war, dass die Fortdauer des Menschen in einem solchen Zustand bedeuten würde, sich von der Moralisierung zu entfernen. Der Grund dafür ist einfach, dass ein Erwachsener, der seinen Willen als Kind nicht diszipliniert hat, nicht mehr nach der geforderten, durch das moralische Gesetz gegebenen vernünftigen Verbindlichkeit handeln kann. Weil aus einem Zustand der Wildheit ein Begriff der Freiheit als Unabhängigkeit vom Gesetz resultiert und weil ein solcher Begriff nicht in der Lage ist, das moralische Gesetz zu erfüllen oder die „Achtung fürs Gesetz“ zu wecken, soll er kritisiert werden, und die Disziplin erfüllt diesen Zweck. „Die Disziplin“, sagt Kant, „unterwirft den Menschen den Gesetzen der Menschheit, und fängt an, ihm den Zwang der Gesetze fühlen zu lassen“ (Päd.: S. 442). Sie wendet sich gegen den wilden Zustand eines Willens, der von allem Gesetz frei sein will, und hat die Aufgabe zu vermeiden, dass sich die

Freiheit ohne Gesetz gegen die Moralisierung im menschlichen Bildungsprozess durchsetzt. Die Disziplin wird als Erziehungsform der Begierden und Neigungen begriffen und in diesem Sinn als Vorbereitungsphase für die zukünftige verbindliche Handlung nach dem Gesetz, die auf dem Gefühl der „Achtung fürs Gesetz“ beruht.

Wenn man den Begriff der Disziplin nicht als ein Machtwort des Erziehers über den zu Erziehenden versteht, das zur Dressur führt, so wird mit ihm auch nicht eine übermäßige Behütung der Kinder durch die Eltern oder der zu Erziehenden durch die Erzieher gedacht. Die Disziplin besteht darin, dass „der Mensch frühe gewöhnt werden [muss], sich den Vorschriften der Vernunft zu unterwerfen“ (Päd.: S. 442). Damit befindet sich der Kantische Begriff der Erziehung in der Mitte eines Spannungsverhältnisses, das sich zeigt, wenn man auf der einen Seite vermeiden will, dass der willkürliche Wille des Zöglings sich ganz frei und ohne Richtung entwickelt, und auf anderen Seite, dass die Eltern in der Erziehung ihrer Kindern übermäßig auf sie einwirken. Wenn also der Wille des Zöglings diszipliniert sein muss, muss die pädagogische Handlung der Erziehung auch ihre Grenze finden, und die erzieherische Herausforderung besteht darin, die Grenzen zu ziehen, ohne dabei zu verhindern, dass die Freiheit der zu Erziehenden sich entwickelt.

Kant gibt selbst eine präzise Formulierung für diese Spannung: „Eines der größten Probleme der Erziehung ist, wie man die Unterwerfung unter den gesetzlichen Zwang mit der Fähigkeit, sich seiner Freiheit zu bedienen, vereinigen könne. Denn Zwang ist nötig! Wie kultiviere ich die Freiheit bei dem Zwange?“ (Päd.: S. 453). Sie manifestiert sich im pädagogischen Prozess, wie Kant es erklärt, in dem ich „meinen Zögling gewöhnen [soll], einen Zwang seiner Freiheit zu dulden, und soll ihn selbst zugleich anführen, seine Freiheit gut zu gebrauchen“ (Päd.: S. 453). Wir befinden uns hier im Zentrum einer Erziehungstheorie, die ihren Höhepunkt in der Idee der Freiheit und ihrer richtigen Übung hat. Die daraus resultierende Spannung besteht darin, dass die Freiheit selbst durch den Zwang hervorgebracht werden muss. Wie man die Freiheit bei dem Zwang des Gesetzes üben kann, das ist die große Aufgabe der sich der Moralität zuwendenden Erziehung. Diese Aufgabe antizipiert jedoch jene scheinbar verwirrende Situation, in der das Subjekt verbindlich und vernünftig fühlt, dass es nach dem moralischen Gesetz handeln soll. Das Problem besteht hier nun wieder darin, wie man wissen kann, „*woher das moralische Gesetz verbinde*“ (GMS: S. 450).

II. Erziehung als regulative Idee

Ich hoffe, mit der bisher entwickelten Argumentation einige Gründe deutlich gemacht zu haben, weshalb der Begriff der Disziplin ein zentraler Begriff für die Pädagogik ist und wie man die Pädagogik so als eine Verwirklichungsweise der praktischen Philosophie verstehen kann. Jetzt beabsichtige ich einen Schritt weiter zu gehen und zu zeigen, inwiefern diese Aufgabe der Pädagogik nur angemessen verstanden wird, wenn man sie durch den Begriff der Erziehung als Idee erklärt, den Kant selbst in der Vorlesung *Über Pädagogik* verwendet. Es ist die kantische Erziehung als Idee, die einen angemessenen Gebrauch des Terminus „Verwirklichung“ im Bereich seiner praktischen Philosophie begrenzt.

Während der von Kant in der Vorlesung *Über Pädagogik* gebrauchte Moralisierungsbegriff seinen systematischen Ort innerhalb der kantischen Schriften der Moralphilosophie hat, spielt der Begriff der Idee eine zentrale Rolle in der KrV, um die Grenze und den Übergang zwischen der „Transzendentalen Analytik“ und der „Transzendentalen Dialektik“ und also zwischen Verstand und Vernunft zu markieren. Kant will damit einen legitimen Gebrauch der spekulativen reinen Vernunft garantieren. Man sollte in diesem Zusammenhang jedoch bedenken, dass dieses Legitimationsproblem hier durch das Problem eines Gebrauchs der reinen Vernunft außerhalb der Grenzen einer möglichen Erfahrung entsteht. Ohne auf die Details dieser Problematik eingehen zu können, genügt es fürs erste, nur zu behaupten, dass der Begriff der Idee zunächst die Möglichkeit enthält, den spekulativen Gebrauch der reinen Vernunft zu rechtfertigen. Ihre Wichtigkeit ist daran zu ersehen, dass es ohne eine Legitimation der Vernunftideen zu einer Reduktion der Vernunft auf ihren rein theoretischen Gebrauch käme.

Wenn man die progressive Entwicklung der praktischen Philosophie in diesem Sinn nach der KrV ins Auge fasst, so enthält der Übergang der „Analytik“ zur „Dialektik“ und der aus ihm resultierende Begriff der Idee alle zukünftige Rechtfertigung eines praktischen Gebrauchs der reinen Vernunft. Kant macht das in der Stelle B 398 deutlich, die ein Zusatz der zweiten Auflage der KrV ist und in der er auf das Primat der praktischen Vernunft in strikter Verbindung mit dem Weg hinweist, der durch die Arbeit ihres spekulativen Gebrauchs eröffnet wird. So wird der Bereich der Ideen erweitert, indem auch die praktischen Ideen betrachtet werden; und damit stellt sich sogleich die

Frage, wie sich die spekulativen und die praktischen Ideen aufeinander beziehen.

Kant sieht, dass die Ideen für die Vernunft so natürlich sind wie die Kategorien für den Verstand, d. h. für die reine theoretische Vernunft. Sie repräsentieren, wie Kant in der KrV sagt, nicht weniger als die Erweiterung der Kategorien bis zum Unbedingten (KrV: B 436). Jedoch dürfen sie weder mit der konstitutiven Funktion der Erkenntnis noch mit dem „dialektischen Blendwerk“ verwechselt werden, weil sie die Legitimität enthalten, andere Möglichkeiten der reinen Vernunft vorzustellen, welche ihr rein theoretischer Gebrauch nicht geben kann. Weil nun die Ideen von dem Prinzip der notwendigen Verknüpfung zwischen Anschauung und Begriff frei sind, müssen sie auch keinen den Sinnen kongruierenden Gegenstand haben, und genau dies macht nach Kant ihre Definition aus: „Ich verstehe unter der Idee einen notwendigen Vernunftbegriff, dem kein kongruierender Gegenstand in den Sinnen gegeben werden kann“ (KrV: B 383). Oder: „Darin besteht eben das Eigentümliche der letzteren [der Idee], dass ihr niemals irgend eine Erfahrung kongruieren könne“ (KrV: B 649).

Weil sie von jenem Prinzip frei sind, können sie auch nicht in einer Form der Deduktion der reinen Verstandesbegriffe deduziert werden. Obwohl sie insofern auch keine objektive Gültigkeit im Sinne der Deduktion von Verstandesbegriffen haben, so gestatten sie gleichwohl „eine subjektive Ableitung [...] aus der Natur unserer Vernunft“ (KrV: B 393) und besitzen als Vernunftbegriffe zwar eine objektive, gleichwohl aber nur unbestimmte Gültigkeit, durch welche sie sich als regulative Prinzipien der Einheit unseres Verstandesgebrauches auszeichnen. Die Ideen drücken also die objektiven Bestimmungen unserer Vernunft aus, „nämlich als eines Prinzips der systematischen Einheit des Verstandesgebrauchs“ (Prol.: § 56, A 162). Wichtig ist hier, was Kant innerhalb der „Transzendentalen Dialektik“ über die Ideen sagt, wo er sie als „wirkende Ursachen (der Handlungen und ihrer Gegenstände) [...] im Sittlichen“ (KrV: B 374) begreift, und danach innerhalb des „Kanons der reinen Vernunft“, wo er sie als Beurteilungsform der Sittlichkeit betrachtet und von den Maximen unterscheidet, die praktische Gesetze sind, „so fern sie zugleich subjektive Gründe der Handlungen, d. i. subjektive Grundsätze werden“ (KrV: B 840).

Nach allem, was gesagt wurde, wird deutlich, dass die Ideen nach Kant nicht als eine Utopie und auch nicht als ein bloßes Blendwerk verstanden werden dürfen. Sie sind vielmehr notwendig Begriffe der Vernunft, die, obwohl sie keine gegenstandskonstitutive Funktion be-

inhalten, eine zentrale regulative Rolle spielen. Dies ist die Bedeutung, die Kant der Idee der Vollkommenheit im Kontext der Vorlesungen *Über Pädagogik* gibt. Er definiert die Idee dort als „Begriff von einer Vollkommenheit, die sich in der Erfahrung noch nicht vorfindet“ (Päd.: S. 444). Nun bedeutet die Erziehung als Idee zu begreifen nichts anderes, als sie als kontinuierlichen Bildungsprozess zu verstehen, der sich an der Suche nach der menschlichen Vollkommenheit orientiert, die durch „die Entwicklung der Naturanlagen“ des Menschen nur progressiv und nicht absolut erreicht werden kann. Damit wird auch deutlich, dass die Konzeption der Erziehung als Idee bedeutet, sie als ein Vorhaben zu verstehen, dessen Zweck es ist, die menschlichen Naturanlagen zu entwickeln und zu verbessern, und das bedeutet auch, die Idee der Erziehung als einen notwendig vernünftigen Begriff zu verstehen.

Erziehung als Idee so zu begreifen vermeidet, den Terminus „Verwirklichung“ nur in einem historischen Sinn zu verstehen, etwa als Konkretisierung eines gewünschten Zieles oder als Mittel, um einen gewünschten sozialen Zustand zu erreichen. Die Erziehung als Idee soll auch verhindern, dass die Konzeption der Erziehung auf eine empirische Prämisse reduziert wird, in dem Sinne, dass ihre „Existenz“ in der „Realität“ nachgeprüft wird, obwohl in diesem Zusammenhang sowohl die Existenz als auch die Realität zunächst präzise geklärt werden müssten. In diesem Sinne spielt der Begriff der „Verwirklichung“ eine normative Rolle als regulatives Ideal für das Verhältnis zwischen praktischer Philosophie und Pädagogik. Das bedeutet jedoch nicht, dass man die Prinzipien und Begriffe der praktischen Philosophie einfach auf den pädagogischen Prozess anwenden sollte. Nur wenn der Terminus „Verwirklichung“ in einem so beschränkten Sinne verstanden würde, wäre er auf die Bedeutung der „mechanischen Erziehung“ reduziert, die Kant selbst kritisiert, und so könnte er das Niveau der „judiziösen Erziehung“ niemals erreichen.

Literatur

- Allison, Henry E. (1990): *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge.
- Bittner, Rüdiger (1989): „Das Unternehmen einer Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“, in: Otfried Höffe, (Hrsg.), *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein kooperativer Kommentar*, Frankfurt a.M.

- Dalbosco, Cláudio Almir (2002): *Ding an sich und Erscheinung. Perspektiven des transzendentalen Idealismus bei Kant*, Würzburg.
- Dalbosco, Cláudio Almir (2003): „Liberdade Transcendental e Pedagogia“, in: ders. (Hrsg.), *Filosofia Prática e Pedagogia*. Passo Fundo, S. 107-121.
- Eidam, Heinz (2001): *Moral, Freiheit und Geschichte. Aspekte eines Problemzusammenhanges*, Würzburg.
- Heimsoeth, Heinz (1971): *Transzendente Dialektik. Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*. Berlin/New York.
- Hufnagel, Erwin (1988): „Kants pädagogische Theorie“, in: *Kant-Studien* 79, S. 43-56.
- Kants Schriften werden nach der Akademie-Ausgabe (Sigle und Seitenzahl) zitiert; bei den Kritiken wird die Originalpaginierung angegeben. Im Text werden die folgenden Siglen gebraucht: *GMS: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (AA Bd. IV); *GMS III (Dritter Abschnitt der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten)*; *KrV: Kritik der reinen Vernunft* (AA Bd. III); *KpV: Kritik der praktischen Vernunft*; *Päd: Über Pädagogik* (AA Bd. IX); *Prol: Prolegomena* (AA Bd. IV).
- Paton, Herbert James (1962): *Der kategorische Imperativ. Eine Untersuchung über Kants Moralphilosophie*, Berlin.
- Schönecker, Dieter/Wood, Allen W. (2002): *Kants „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“*. Ein einführender Kommentar, Paderborn/München/Wien/Zürich.
- Terra, Ricardo (1995): *A Política Tensa: Idéia e realidade na filosofia da história de Kant*, São Paulo.
- Weisskopf, Traugott (1970): *Immanuel Kant und die Pädagogik. Beitrag zu einer Monographie*, Basel.
- Wood, Allen W. (1999): *Kant's Ethical Thought*, Cambridge.

Ricardo Timm de Souza

Zeit und Ethik – Kafka und das ‚erste Leid‘ der Existenz

Dem Freund und Kollegen Hans-Georg Flickinger,
der wie kein anderer in allem, was sich als „Leben“
ausgibt, das wahre Leben zu erkennen weiß.

Kafka ist ein Autor, dessen Größe sich seinen Interpreten auf geschickte Weise entzieht. Trotzdem ist es notwendig, ihn zu interpretieren, denn ohne Kafka lassen sich weder das 20. Jahrhundert und die tiefe Unordnung, die es begleitet, noch seine große Kulturkrise, die größte des abendländischen Menschen, verstehen. Ohne Kafka verbleibt ein ganzes Spektrum von Neuheit in missverständlicher Dunkelheit. In seinem Œuvre spitzt sich die Welt auf einen fast unerträglichen, aber notwendigen Punkt zu. An diesem befindet sich heute die Philosophie. Ausgehend von Ideen, die ich in meinem Buch *Metamorfose e Extinção – Sobre Kafka e a patologia do tempo* (2000) ausführlich entwickelt habe, beabsichtige ich, in diesem Essay anzudeuten, in welchem Maß Kafka zu einem Selbstverständnis der Philosophie als eines radikalen Bewusstseins der Gegenwart in ihren extremen Lebensspannungen und der notwendigen Überwindung der bloßen existenziellen Einsamkeit über die Trostlosigkeit der Einsamkeit als ontologischer Existenzbestimmung hinaus beitragen kann – und damit zum Verständnis eines Lebens, das bei aller Einsamkeit nicht in der undifferenzierten Einsamkeit eingesperrt ist.

Kunst und Überwirklichkeit

In philosophischer Perspektive ließe sich die Kunst Kafkas einer äußerst konkreten Literaturkonzeption annähern, in einem Sinne, der sich von dem unterscheidet, was normalerweise als spezifisch literarische Form der Konkretheit angesehen wird, nämlich die der Literatur als solcher eingeschriebene Wirklichkeit. Die Konkretheit schlägt hier nämlich *trotz*

der Literatur durch, d. h. lässt sich in dem Augenblick aussagen, in dem die *écriture* sie auf elaborierte Weise umschreibt und ihren angespannten, unvergleichlichen Diskurs in eben dem Augenblick beginnt, in welchem die Literatur an ihr Ende kommt, sei es im Hinblick auf die Form, sei es im Hinblick auf irgendwelche *Absichten*, die ihr zugeschrieben werden könnten. Viele Literaturen haben ihr Signum in ihrer Einzigartigkeit und aggressiven Kreativität; aber Kafkas Kunst ist eine der wenigen, in denen die Überschreitung *par excellence* der Zurückhaltung der Wörter zu ihrem eigentlichen Gewebe wird: Keines ihrer Wörter zieht die Aufmerksamkeit auf sich, keines will, unter welchem Vorwand auch immer, bezaubern; trotzdem *können sie dies gegen ihren Willen nicht tun* und tun es derart, dass die Welt sich wahrhaft offenbart und ihre Sicherheit sich verzerrt, die künstliche Komplexität des Lebens sich in ihren ursprünglich alogischen Dimensionen mit einem Anflug von unendlicher Natürlichkeit zu erkennen gibt, trotz des fremdartig neutralen Diskurses, eines irritierenden Naturalismus von Evidenzen, der auf meisterhafte Weise jeden künstlichen Naturalismus, jede vorgängige vorgeblich metaphysische Spekulation, jede Unentschiedenheit in der Bindung an die tiefen Schichten der Wirklichkeit auf unvergleichliche Art konterkariert und übersteigt. Das ist ein großes Kafkasches Paradox: von der *Unentschiedenheit* und über sie hinaus, und immer zu ihr auf unbequeme Weise zurückkehrend, zu ihr als einem *fundamentum inconcussum* der Fremdheit und Nähe, des Seins, der realen *Ratlosigkeit*. Aus eben diesem Grund lassen seine Schriften, unbeschadet ihrer Fähigkeit zur Schaffung von Ratlosigkeit, keinen Zweifel an dem, was Heller ihre „innere Wahrheit“ nennt: an der Unfähigkeit, der Nachsicht der Wörter zu erliegen, die Irreduzibilität des Wirklichen auf ein harmonisches und wohlgebautes Ganzes abzumildern: Spiegel der Zeit. Entgegen den häufig geäußerten Meinungen aus der Perspektive „realistischer“ Parameter ist die Ratlosigkeit bei Kafka nicht das Hauptziel des Diskurses, sondern nur ein unbequemer Korollarsatz der offengelegten Überwirklichkeit (Ursprung einer jeden im Naturalismus *beschriebenen* Wirklichkeit), die nicht anders zu sein vorgibt. An diese „Über-Wirklichkeit“ wendet sich der Diskurs. In anderen Worten: Sie ist seine eigene Wirklichkeit.

Der Grund der „Unverständlichkeit“ des Kafkaschen Œuvres ist vielleicht ein gewisses ursprüngliches prekäres Verständnis, ein unwillkürlicher „realistischer“ Mangel (d. h. *zuwenig* Realismus), eine Tendenz zur rationalen Durchleuchtung, die eine Versuchung von Kafkas und unserer Zeit ist und keine dunklen Nischen im Block des-

sen, was sie für „Wirklichkeit“ hält, hinzunehmen pflegt. Man kann sagen, dass die dichteste in diesen Formen konzipierte Wirklichkeit noch viel zu schwach ist, übermäßig partiell, sei es, um die Binnenstruktur der Werke zu tragen, sei es, um den Vergleichsmaßstab für eine bestimmte *Erhellung* des Netzes des literarischen Diskurses abzugeben. Bei Kafka muss jede Versuchung der Abschleifung der unbequemsten Grate der Wirklichkeit, die diese um ihre Unbequemlichkeit zu erleichtern versucht, natürlich schnell aufgegeben werden – aber das ist nur ein matter Abglanz des eigentlichen Problems und nicht einfach zureichend: Es fällt auf, wie wenig die Zeit der Alltagswirklichkeit, der taktmäßige Ablauf der aufeinander folgenden Augenblicke voller kleiner Versprechen, mit der *konzentrierten Überwirklichkeit* dieser in einem sehr präzisen Sinn dieses Begriffs ‚antiliterarischen‘ Literatur Schritt halten kann. Franz Kafka schlägt sich mit einer übermäßigen Anzahl von Elementen der Wirklichkeit herum, mit einem Block von Unbequemlichkeit, und kann sich dieses Gewichts nicht entledigen, selbst wenn er tief in ein Delirium oder einen Traum eintaucht. Letztere erweisen sich in der Einmaligkeit und Einsamkeit des Seins als nichts anderes als ein *anderes* Gesicht, ein dunkles und neutral grausames, immer wirkliches Gesicht dieses erfüllten Seins: Selbst die durchsichtigsten, entferntesten Bilder sind *allzu* wirklich, übermäßig bei der unverzichtbaren *Anwesenheit* Kafkas *gegenwärtig*, wie Fräulein Bürstner, wenn sie sich am Ende von *Der Prozeß* langsam entfernt.

Kafkas Zeit, in die er zeit seines Lebens sich wegen seiner geballten Ungeschicktheit nicht integrieren kann, ist eine von Gegenwart und Gegenwärtigkeiten gesättigte Zeit, sie existiert als Funktion des parmenideischen Seins, ist *ein künstlerisches Antlitz dieses Seins*, und Sein im Präsens des Indikativs, erfüllt und allgegenwärtig, frenetisch entfaltet, *von Rückständen erstickt*, gleichzeitig ein hyperkonzentrierter Krieg der Räume, in welchen dieses Sein sich selbst zu erkennen gibt, wie schon Heraklit geahnt hatte. Dieser vollkommen *verhaltene*, schwerlastend stille, städtische, im Schreibzimmer sich abspielende Kampf (im Gegensatz zum schweren Geschützdonner des offenen Kriegs) wird von Kafka wie ein seltsamer *innerer* Kampf empfunden, der er auch ist und in dem Kafka umkommen wird. Eine erstaunliche Taktverschiebung zwischen innerem und äußerem Sein – dies ist das Epiphänomen des Kampfes, seine Zeit, gleichzeitig die Zeit seines Lebens und Sterbens.

Kafkas erstaunliche Welten sind das Ergebnis einer *extremen Spannung*, die so in diesem *Überwirklichkeitsspektrum* gipfelt, in der

Konzentration des Seins, für welche normale Parameter, seien sie nun Parameter der alltäglichen oder der interpretierten Wirklichkeit, der Fantasie oder des Wahnsinns, der literarischen Konkretheit und der rekurrenten *Normalität* der Erschaffung aufeinander folgender *Sinnwelten*, schlechthin nicht ausreichen. Alle Welten ereignen sich *zur gleichen Zeit*: Es handelt sich um eine bis ins Mark *anomale* Literatur, die weder der Anschauung noch der Vernunft Gründe an die Hand gibt, um zu glauben, dass die ihr Wesen erfassen könnten, und vielleicht deshalb eine derartige Verführungsgewalt auf unruhige, ihrerseits in Spannung eingetauchte Geister ausübt. Als *absolute Spannung* erlaubt sie keine Relativierungen, ohne jedoch sich irgendwelcher Argumente zu bedienen, um diese Zulassung zu verweigern: Beglaubigungen und Gegenbeglaubigungen sind hier einfach *zu schwach*. Der Strudel ist allzu stark, obgleich er in der Aufeinanderfolge der Wörter plastifiziert ist; das Wunder besteht darin, dass die Wörter trotz der unter ihnen pulsierenden Intensität halbwegs verbunden bleiben können. Kafkas literarische Kunst ist eine unwahrscheinliche Kunst: Nichts, keine vorgängige Analyse, vermag irgendeine Art des Erfolgs bei der Lösung dieser undankbaren Aufgabe voraussehen, die sich der Autor gestellt hat – nämlich der Entneutralisierung der Wirklichkeit durch Neutralisierung des Ausdrucks in einer *übermäßig verständlichen* Logik – sofern die normalen, *lauen*, vernünftigen, mittelmäßigen Parameter von Verständlichkeit aufgegeben werden.

Die Wurzeln dieser übermäßig kontrollierten *Spannung*, dieser unbequemen Kreativität in ständiger Veränderung in Richtung einer berausenden Fremdheit, die Wurzeln dieser *Über-Wirklichkeit* interessieren ganz besonders die Philosophie, die sich den *Konstituenten* und tiefliegenden Wurzeln des 20. Jahrhunderts annähern möchte. Und dies genau deshalb, weil das 20. Jahrhundert eben *dieses* ist: die Welt der erstickten Wirklichkeiten, in der die Triumphe die im Keim erstickte Saat des *Neuen* zermalmen. Kafka entdeckt das Sein, das *in der Fülle seiner Gegenwart* anwesend ist und damit völlig außer Diskussion steht, als Konzentrationsüberschuss eines wesentlich *nicht triumphierenden* Seins, das sich eher unbequem entlang der unendlichen Reihe der Augenblicke verteilt und allzu undurchsichtig ist. Über jedem Wort schwebt ein Schein von Diskretion, es suggeriert ungemein mehr als es sagt. Kafkas *Œuvre* produziert somit einen ganz besonderen Humor, der so besonders ist, dass er keinen festen Platz im Zirkus der Geschichte hat und seinen eigenen Platz in den wenigen Zwischenräumen des *Wirklichkeitsblocks*, den er ständig wiedergibt,

schaffen muss. Kafkas Œuvre ist eine große, unvergleichliche Entdeckung – die Ent-Deckung des Hyper-Realismus vor und nach jedem Realismus und Idealismus.

Das erstaunliche Schweigen

Diese Entdeckung ist jedoch nicht einfach *reproduzierbar*. Ihre Bedingung ist die Situation der extremen *Einsamkeit* des Autors, die diesen hartnäckig seit den Tagen seiner Kindheit verfolgte, dieselbe erstaunliche Einsamkeit Gregor Samsas, als er sich unpersönlich aus der menschlichen Gemeinschaft ausgeschlossen sieht, des Hungerkünstlers in seinem Käfig, der disparaten Segmente der chinesischen Mauer, des erschrockenen Tiers aus *Der Bau* oder von Joseph K. in allen Momenten seines Lebens entlang des Prozesses und von K. im Verlauf der Handlung von *Das Schloß*, trotz der Dialoge und der Frauen. Bei Kafka ist das wirkliche Kollektiv nicht existent, es sei denn als ferner Traum der Menschheit – so etwa, wenn Karl Rossman, nicht ohne Erwartung, die Menge im Hafen betrachtet, oder, als amorpher, *automatischer* Schatten, in *Josefine, die Sängerin*; die interpersonale Menschheit existiert nicht, nur eine einsame Menschheit, die beim Verzicht auf die Gemeinschaft auch auf die gemeinschaftlichen Laster verzichtet; eine Menschheit, die sich ein für alle Male in von ihr überladenen Figuren ausdrückt, die mit einer intersubjektiv unteilbaren Fracht angefüllt sind – einer schweren Zeit, einer Figur des *Wesens* der *modern times*, einer Gegenwart, die vor allem eine seltsame, unverstandene Vergangenheit ist. Eine Einsamkeit, deren *Selbstverständlichkeit* in den Personen intensiv und schockierend ist, von unzweifelhafter Wirklichkeit, und die vollständig auf erklärende Umschreibungen, beschwichtigende semantische Abschwächungen verzichtet, die den Leser täuschen und glauben machen könnten, dass die Wirklichkeit nicht so intensiv ist, wie sie sich darstellt. Und diese Einsamkeit erlaubt den wahren von Kafka vorgenommenen vertikalen Schnitt in den Strukturen der Wirklichkeit. Denn die Einsamkeit, die erstaunliche Einsamkeit in ihrer Rohheit und Abwesenheit jeder ästhetischen Bosheit, zählt zur Familie der tiefsten Wirklichkeiten der Welt, die von Kafka am besten erfasst und von ihm – ohne Euphemismen – zum Bewusstsein einer verlorenen Epoche gebracht wird.

Diese Einsamkeit stellt sich andererseits als „reine“ Form dar: Es gibt keinen Raum für Intimitäten oder gut gebaute Mauern um eine besondere Monade, die ausgewählt worden ist, um alle anderen Monaden zu symbolisieren.² All diese Schmuckstücke, all diese Fragmente von Erklärungen sind unnötig. Kein Euphemismus, nicht einmal der „*negative*“ (der die Farben des Tragischen übertreibt und sie so akzentuiert, dass sie endgültig aus den Geweben des Gesprächscharakters herausgenommen werden können) ist verwendbar; in dieser Welt gibt es nur die *Wirklichkeit*, eine Welt von absoluter und kolloquialer Normalität. Dieser Aufzählung ließen sich die unendlichen, letztlich nicht feststellbaren und unnützen Sicherheitsvorkehrungen des Tiers in *Der Bau* hinzufügen, desgleichen das Vergessen, dem das Volk der Mäuse *Josefine, die Sängerin*, überantwortet, wenn ihre Stimme endgültig verstummt, oder die Nutzlosigkeit der immensen Anstrengungen des *Hungerkünstlers* beim feierlichen Streben nach Selbstvervollkommnung und der Erträglichkeit des Überlebens, oder, schließlich, die Unbestimmtheit zwischen Leben und Tod des Jägers Gracchus: Dies alles bildet eine massive archaische Welt, in der jedes überflüssige Wort eine unverzeihliche, da nutzlose Sünde ist. In allen Fällen gibt es keinen Raum für rhetorische Kunstgriffe oder literarische Subtilitäten: Die *Wirklichkeit besetzt einfach alle Räume*, ist eins, intensiv und gleichgültig. *Kafkas Wirklichkeit ist die Einsamkeit*. „Einsamkeit“ und „Wirklichkeit“ sind fast austauschbare Begriffe. Das Leben, das sich übermäßig auf einen bestimmten Pol der einsamen Selbstbezüglichkeit konzentriert, auf einen Brennpunkt, der nicht gerne diese Verantwortung übernehmen würde, sie jedoch übernimmt, zu Gunsten der Deutung seiner Zeit, und zwar einer äußerst ehrlichen Deutung, der sich die Mittelmäßigkeit nicht zu nähern wagt. Jedes Mittelmaß fällt ins Lächerliche zurück, in die Evidenz seiner Leere, wenn es nur wagt, einen Rhythmus zu verstehen, der definitiv nicht ihm gemäß ist. Dies war das Leben des Autors Franz Kafka in seiner unerträglichen bürokratischen Kanzlei: die Verpflichtung, wiedergeben zu müssen, wie fremd ihm die Mittelmäßigkeit der Welt war, obgleich er wusste, dass diese Explikation an sich unmöglich und zu

² Natürlich ist diese Einsamkeit nicht die des triumphierenden Seins und des absoluten Geistes, der nach einem langen und hindernisreichen Weg wieder zu sich selbst findet. Sie ist nicht die Einsamkeit des rationalen Odysseus, sondern die Einsamkeit der gegenwärtigen, nach dem Bankrott der Ganzheitsdrangs der letzten Denksysteme ihrer eigenen Armut überlassenen Befindlichkeit.

einem kläglichen Scheitern bestimmt war, da es zum Wesen der Mittelmäßigkeit gehört, sich nicht als fremd zu verstehen, weder sich selbst noch irgendetwas anderes, da sie so stark in die Räume eindringt wie der Verwesungsgeruch, der sich auf die Räume verteilt und den wenig empfindliche oder schon gewöhnte Nasen nicht einmal mehr wahrnehmen. Kafka wittert die Verwesung seiner Zeit. In seinem Leben und seiner Einsamkeit musste er mit dieser Unbequemlichkeit umgehen; in seiner Kunst konnte er sie auf außerordentlich unzweifelhafte Weise der Nachwelt vermitteln.

Die artistische Metamorphose – die äußerste Einsamkeit der Verurteilung zum Leben: „Erstes Leid“

Die Intensität der Kafkaschen *écriture*, ihre eindringliche, wenig abgemessene und moderate Dichte machen erklärenden Interpolationen und mildernden Umständen keinerlei Zugeständnisse in dem, was man als Wirklichkeit verstehen kann, als *vom Unnötigen entkleidete Literatur*. Diese besondere Intensität ist in einigen späten Erzählungen Kafkas wahrnehmbar, so zum Beispiel in „Erstes Leid“, geschrieben zwischen Januar und Februar 1922, also den letzten Werken des damals schon augenscheinlich kranken Schriftstellers zugehörig (vgl. Carone 1994). Es handelt sich um eine schöne und konzise Fabel. Ungefähr vier Seiten enthalten eine wunderbare Beschreibung des Prozesses der Einfügung einer bestimmten „Subjektivität“ ins Leben, der vollendeten Versessenheit auf das vollkommene Werk, einer schmerzlichen, zur Reife führenden, unvermeidlichen, von der Zeit beherrschten Reibung. Und im Lauf der Beschreibung bleibt der Diskurs – charakteristisch für den reifen Kafka – in einer klugen Distanz zum Leser.

Ein Trapezkünstler – bekanntlich ist diese hoch in den Kuppeln der großen Varietébühnen ausgeübte Kunst eine der schwierigsten unter allen für Menschen erreichbaren – hatte, zuerst nur aus dem Streben nach Vervollkommnung, später auch aus tyrannischer Gewohnheit, sein Leben derart eingerichtet, dass er, so lange er im gleichen Unternehmen arbeitete, Tag und Nacht auf dem Trapez blieb (Kafka 1994a: S. 249).

So baut der Künstler seine Welt, die ihm eigene, gut organisierte Welt, das Feld zur Ausübung seiner Kunst im Stadium der Vollkom-

menheit, den Nährboden seines Überlebens, eine bescheidene, aber sichere und wohlgeordnete, optimal konstituierte Privatwelt. Die Außenwelt hat in gewisser Weise an der Erhaltung dieser besonderen, eng umschriebenen, aber friedlichen Welt teil, hilft bei der Aufrechterhaltung der Ordnung: „Allen seinen, übrigens sehr geringen Bedürfnissen wurde durch einander ablösende Diener entsprochen, welche unten wachten und alles, was oben benötigt wurde, in eigens konstruierten Gefäßen hinauf- und hinabzogen.“ (Kafka 1994a: S. 249) Diesem „außerordentlichen, unersetzlichen“ Künstler wurde das Recht auf eine solche Exzentriz eingeräumt, und selbst wenn der Blick des Publikums bei der Ausführung anderer Nummern sich ihm zuwandte, entzog er sich dem Zorn der Direktoren.

Der Trapezkünstler bewahrte so die Vollkommenheit seiner Kunst in einem beschränkten, aber nicht wenig gesunden Bereich der menschlichen Existenz, *in den Grenzen des Erträglichen*, des Gleichgewichts, in Übereinstimmung mit seiner Welt. Abgesehen von einem Kollegen oder Angestellten, der mit ihm sprach oder an den er eventuell das Wort richtete, hatte der Trapezkünstler wenig Kontakt zu anderen Wesen. Sein Leben war von Stille durchdrungen, von der Ruhe der klaren und gut kontrollierten Bedeutungen: „Sonst blieb es um ihn still; nachdenklich sah nur manchmal irgendein Angestellter, der sich etwa am Nachmittag in das leere Theater verirrte, in die dem Blick sich fast entziehende Höhe empor, wo der Trapezkünstler, ohne wissen zu können, daß jemand ihn beobachtete, seine Künste trieb oder ruhte.“ (Kafka 1994a: S. 250)

Eigentlich beobachtete niemand seine Welt. Sie gehörte nicht zur Ordnung der beobachtbaren Wirklichkeiten. Sie war *zu hoch* angesiedelt, um von fremden Welten durchdrungen zu werden: *Dort* verlief das Leben des Trapezkünstlers, auf sie bezog es sich. Aber der Friede, das ruhige Leben des Trapezkünstlers wird gestört, die unvermeidlichen Reisen des Zirkus, die Ortswechsel zu neuen Vorstellungsplätzen, dies alles war, ungeachtet der Anstrengungen des Zirkusbesitzers, eine Störung der inneren Harmonie des Trapezkünstlers. „So viele Reisen nun auch schon dem Impresario geglückt waren, jede neue war ihm doch wieder peinlich, denn die Reisen waren, von allem anderen abgesehen, für die Nerven des Trapezkünstlers jedenfalls zerstörend.“ (Kafka 1994a: S. 251)

Diesem relativen Frieden, diesem erträglichen Überleben ist keine Dauer beschieden. Auf einer der Reisen teilt der Trapezkünstler dem Impresario, der ihn begleitete, leise mit, dass er in Zukunft bei der

Darbietung seiner Nummer immer über zwei Trapeze verfügen müsse, nicht nur über eines. Unter keinen Umständen sei er bereit, nur mit einem Trapez zu arbeiten – trotz der Versprechen und des Mitleids des Impresarios. Alles war jedoch vergeblich; der Rhythmus intensivierte sich – alle Versprechen des Impresarios hatten nicht vermocht, die Einsamkeit und die Intensität der Gefühle des Trapezkünstlers zu ändern:

„Da fing der Trapezkünstler plötzlich zu weinen an. Tief erschrocken sprang der Impresario auf und fragte, was denn geschehen sei, und da er keine Antwort bekam, stieg er auf die Bank, streichelte ihn und drückte sein Gesicht an das eigene, so daß es auch von des Trapezkünstlers Tränen überflossen wurde. Aber erst nach vielen Fragen und Schmeichelworten sagte der Trapezkünstler schluchzend: ‚Nur diese eine Stange in den Händen – wie kann ich denn leben!‘ Nun war es dem Impresario schon leichter, den Trapezkünstler zu trösten; er versprach, gleich aus der nächsten Station an den nächsten Gastspielort wegen des zweiten Trapezes zu telegraphieren; machte sich Vorwürfe, daß er den Trapezkünstler so lange Zeit nur auf einem Trapez hatte arbeiten lassen, und dankte ihm und lobte ihn sehr, daß er endlich auf den Fehler aufmerksam gemacht hatte. So gelang es dem Impresario, den Trapezkünstler langsam zu beruhigen, und er konnte wieder zurück in seine Ecke gehen.“ (Kafka 1994a: S. 251 f.)

Inmitten des unendlichen Symbolgeflechts kann nichts in die Untröstlichkeit des Trapezkünstlers eindringen, nichts, das diese, *nachdem sie einmal eingetreten*, rechtfertigt und aufhebt: erstaunliche und endgültige Einheit des Individuums, Wahrnehmung der Armut; nur die menschliche Erschöpfung überschattet auf sehr relative Weise den menschlichen Schmerz. Keine Sprache vernarbt die das Leben treffende Wunde, niemandem ist es gegeben, sie für immer aufzuheben – die *Einschreibung* in die Zeit und in den Raum, im gleichgültigen Ablauf der Fakten, der aufeinander folgenden Ereignisse, ist diese unbequeme und reale Einschreibung endgültig, da die *conditio humana* keine Grade voraussetzt. So ist kein Trost endgültig, kein Trost eigentlich wirklich; der Impresario, der erfahrener, *realistischer* ist, keine Illusionen bezüglich der Erlösung hat, weiß wohl, dass die Kette der Gedanken ihn umzingelt und ihn in die erlebte Wirklichkeit, in deren Schwere hineinnimmt. Hellsichtig, wenn auch nicht übermäßig, teilt er die Sorge:

„Er selbst aber war nicht beruhigt, mit schwerer Sorge betrachtete er heimlich über das Buch hinweg den Trapezkünstler. Wenn ihn einmal solche Gedanken zu quälen begannen, konnten sie je gänzlich aufhören? Mußten sie sich nicht immerfort steigern? Waren sie nicht existenzbedrohend? Und wirklich glaubte der Impresario zu sehen, wie jetzt im scheinbar ruhigen Schlaf, in welchen

das Weinen geendet hatte, die ersten Falten auf des Trapezkünstlers glatter Kinderstirn sich einzuzeichnen begannen.“ (Kafka 1994a: S. 12)

Die Narbe des wahren Lebens durchbricht die Tautologie der Einsamkeit. Die Spannung auf Leben und Tod ist eingeleitet, die einsame und endgültige Einschreibung ins Leben ist erfolgt; alles andere gehört dem unwahrscheinlichen Bereich der hinter den Tatsachen hinkenden rechtfertigenden Sprachen an, die immer in Bezug auf den sukzessiven Ausdruck des Gewichts der Wirklichkeit verspätet sind. Die leblose, machtlose Einsamkeit verkehrt sich in schmerzhaft, unnaive, machtvolle, wenngleich gelegentlich sogar *einsame* Kreativität. Es gibt keine Hoffnung, dass der Trapezkünstler zum früheren Stadium zurückkehrt. In anderen Worten: Als er noch nicht das *Erste Leid* erfahren hatte, war der erste Schmerz, der reale Schmerz der Einfügung in die Wirklichkeit, *diese umgekehrte Geburt*, einzig und endgültig. Er kennzeichnet die Spannung auf Leben und Tod, die sich im Überleben trotz des Leids, ja noch vor ihm ausdrückt und endgültig ohne übermäßige Überraschung, ohne nutzlose Unzufriedenheiten, ohne *Existenzialismen* existiert – einsam, aber über sich selbst hinausragend. Eine vollständige Verwandlung: Da sie sich endgültig ins Leben eingefügt hat, da sie vollständig in die Einsamkeit der sich ihrer selbst vergewissernden Existenz eingedrungen ist, ist es schmerzhaft möglich, die Zeit einer Epoche kranker Zeiten zu leben (vgl. de Souza 2000), bzw. ist es möglich, jenseits der Einsamkeit den Anderen zu finden, jenseits der Phantasmagorien der Bilder: die Zeit des Lebens oder, was auf dasselbe hinausläuft, die Zeit der Ethik.

Übersetzung von Peter Naumann

Literatur

- Carone, Moderto (1994), Notas sobre os textos e a tradução, in: Kafka 1994b.
 Heller, Erich (1976): *Kafka*, São Paulo.
 Kafka, Franz (1994a): Erstes Leid, in: *Ein Landarzt und andere Drucke aus Lebzeiten*, Frankfurt a.M. (*Gesammelte Werke in zwölf Bänden nach der kritischen Ausgabe*).
 Kafka, Franz (1994b): *Um Artista da Fome/A Construção*, São Paulo.
 Souza, Ricardo Timm de (2000): *Metamorfose e Extinção – sobre Kafka e a patologia do tempo*, Caxias do Sul.

Die Autoren

Tio Ado: War zuletzt Gastprof. für angewandte Hermeneutik an der Universidade de Aero Porto.

Kleber Amora: Prof. für Philosophie an der Bundesuniversität von Ceará in Fortaleza.

José Maria Arruda: Prof. für Philosophie an der Bundesuniversität von Ceará in Fortaleza.

Luciano Sérgio Ventin Bomfim: Prof. der Abteilung für Erziehungswissenschaft – Campus I der Universität von Bahia.

Eduardo Ferreira Chagas: Prof. für Philosophie an der Bundesuniversität von Ceará in Fortaleza.

Cláudio Almir Dalbosco: Prof. für Philosophie und Bildungsphilosophie an der Universidade de Passo Fundo.

Heinz Eidam: Hochschuldozent für Philosophie an der Universität Kassel.

Gottfried Heinemann: Prof. für Philosophie an der Universität Kassel.

Frank Hermenau: Wissenschaftlicher Mitarbeiter für Philosophie an der Universität Kassel.

Heidrun Hesse: Privatdozentin für Philosophie an der Universität Tübingen.

Vittorio G. Hösle: Prof. in den Dpt. of Germ, of Philosophy und of Political Science an der University of Notre Dame.

Thomas Kesselring: Privatdozent am Institut für Philosophie der Universität Bern und Dozent für Ethik in der Lehrerbildung des Kantons Bern.

Eduardo Luft: Prof. für Philosophie an der PUCRS in Porto Alegre.

Muriel Maia-Flickinger: war zuletzt Prof. für Philosophie an der Bundesuniversität von Rio Grande do Sul in Porto Alegre.

Stefan Majetschak: Prof. für Philosophie an der Universität Kassel.

Ulrich A. Müller: Psychoanalytiker für Kinder und Jugendliche in eigener Praxis in Fulda.

Wolfgang Neuser: Prof. für Philosophie an der Universität Kaiserslautern.

Nythamar de Oliveira: Prof. für Philosophie an der PUCRS in Porto Alegre.

Luiz Rohden: Prof. für Philosophie an der UNISINOS in São Leopoldo.

Wolfdietrich Schmied-Kowarzik: Prof. für Philosophie an der Universität Kassel.

Marek J. Siemek: Prof. für Philosophie an der Universität Warschau.

Draiton de Souza: Prof. für Philosophie an der PUCRS in Porto Alegre.

Ricardo Timm de Souza: Prof. für Philosophie an der PUCRS in Porto Alegre.

Emil A. Sobottka: Prof. für Soziologie an der PUCRS in Porto Alegre.

Dirk Stederoth: Wissenschaftlicher Mitarbeiter für Philosophie an der Universität Kassel.

João Carlos Brum Torres: war zuletzt Prof. für Philosophie an der Bundesuniversität von Rio Grande do Sul.

Christoph Türcke: Prof. für Philosophie an der Hochschule für Grafik und Buchkunst Leipzig.

Reinholdo Aloysio Ullmann: Prof. für Philosophie an der PUCRS in Porto Alegre.

Leonardo Viera: Prof. für Philosophie an der Bundesuniversität von Minas Gerais.

Leonie Wagner: Prof. für Pädagogik und soziale Arbeit an der HAWK, Fachhochschule Hildesheim/Holzminde/Göttingen

Reiner Wiehl: em. Prof. für Philosophie an der Universität Heidelberg.

