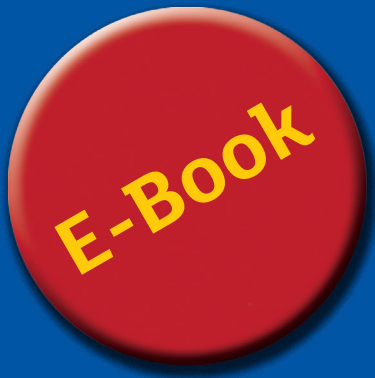


Klein (Hg.)

Wiener Jahrbuch für Philosophie

Band XXXVII / 2005



nap new academic press

Hans-Dieter Klein (Hg.)
Wiener Jahrbuch für Philosophie
Band XXXVII/2005

Wiener Jahrbuch für Philosophie

begründet von Erich Heintel †

Herausgegeben in Zusammenarbeit mit
Michael Benedikt / Klaus Dethloff / Karen Gloy / Traugott Koch
Wolfgang Marx / Erhard Oeser / Johann Reikerstorfer
Wolfgang Schild / Wolfdietrich Schmied-Kowarzik
Wolfgang H. Schrader † / Wilhelm Schwabe

von Hans-Dieter Klein

Band XXXVII / 2005

Klein (Hg.)

Wiener Jahrbuch für Philosophie

Band XXXVII / 2005

BRAUMÜLLER



Gedruckt mit Unterstützung des
Bundesministeriums für Bildung, Wissenschaft und Kultur sowie
der Kulturabteilung der Stadt Wien,
Wissenschafts- und Forschungsförderung.

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.

Printed in Austria

Alle Rechte, insbesondere das Recht der Vervielfältigung und Verbreitung
sowie der Übersetzung, vorbehalten. Kein Teil des Werkes darf in irgend-
einer Form (durch Fotokopie, Mikrofilm oder ein anderes Verfahren)
ohne schriftliche Genehmigung des Verlages reproduziert oder unter
Verwendung elektronischer Systeme gespeichert, verarbeitet,
vervielfältigt oder verbreitet werden.

© 2006 by Wilhelm Braumüller Universitäts-Verlagsbuchhandlung Ges.m.b.H.
A-1092 Wien
<http://www.braumueller.at>

ISBN 978-3-7003-1571-1 – E-Book © 2017 ISBN 978-3-7003-2015-9
ISSN 0083-999X

Basisdesign für Cover: Lukas Drechsel-Burkhard
Satz: Mario Nepraunig
Druck: Börsedruck GesmbH, A-1230 Wien

Inhaltsverzeichnis

Hans-Dieter Klein (Wien) Zur Wiederkehr des 50. Todestags von Robert Reininger	7
Hans Radermacher (Frankfurt/Köln) Sprache, Bedeutung, Wahrheit	9
Harald Holz (Bochum/Münster) Urteilsvierkant und Coincidentia Oppositorum: Eine überdialektische Logik?!	31
Wolfgang Marx (Bonn) Geist und Seele. Zur Begründung ihrer <i>Existenz</i> Für Werner Flach in Dankbarkeit	61
Christophe Bouton (Bordeaux) Zeit und Negativität bei Hegel	79
Karl Nawratil (Wien) Was ist der Mensch? nach R. Reininger	95
Rolf Kühn (Freiburg/Br.) Transzendente Einbildungskraft als <i>Zeitigung</i> ? Zur Grundproblematik affektiver <i>Imago mundi</i>	99
Christoph Staub (Basel) Implizitheit in der Phänomenologie	115
Wilfried Grieser (Wien) Zeit und Dialektik in Paul Natorps <i>Philosophischer Systematik</i>	131
Thomas Auinger (Wien) McDowells anti-transzendente Austreibungspolitik	149
Endre Kiss (Budapest) Max Schelers Rehabilitierung der Tugend.....	163
Bernward Grünewald (Köln) Hans Wagner – Prinzipientheorie und Menschenwürde	175
Wolfdietrich Schmied-Kowarzik (Kassel) Der wirbelnde Strom des Werdens. Zur sich potenzierenden Produktivität des Naturprozesses Dietrich Benner zum 65. Geburtstag	187
Ludwig Nagl (Wien) Cinematische Irritationen: Von der <i>indirekten</i> Zeiterfahrung zur Erfahrung der Zeit <i>als Zeit</i> . Anmerkungen zur Filmphilosophie von Gilles Deleuze	207
Hippmann (Wien) Zur philosophischen Traumforschung. Eine Kritik an Owen Flanagan's Synopsis zur Traumforschung vor dem Hintergrund aktueller kognitions- und neurowissenschaftlicher Forschung.....	219

Buchbesprechungen

- Hans-Dieter Klein (Wien)
Klaus Düsing, Fundamente der Ethik.
Unzeitgemäße typologische und subjektivitätstheoretische Untersuchungen.
Problemata fromman-holzboog 152.
Stuttgart – Bad Cannstatt 2005. 236
- Katja Taver (Basel)
Henning Ottmann, Geschichte des politischen Denkens,
Band 1 und 2, Stuttgart-Weimar: J.B. Metzler 2001 und 2004 242
- Wilfried Griebner (Wien)
Renate Wahsner (Hg.), Hegel und das mechanistische Weltbild.
Vom Wissenschaftsprinzip *Mechanismus* zum *Organismus* als Vernunftbegriff,
Frankfurt/Main et al., Peter Lang, 2005.
(= Hegeliana. Studien und Quellen zu Hegel und zum Hegelianismus,
hg. v. Helmut Schneider, Band 19) 250
- Markus Riedenaier (Wien)
Heinrich Schmidinger (Hg.), Wege zur Toleranz.
Geschichte einer europäischen Idee in Quellen, Darmstadt (WBG) 2002
Rainer Forst: Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart
eines umstrittenen Begriffs, Frankfurt (Suhrkamp) 2003. 256
- Maria Woschnak (Wien)
Schäfer, Lothar, Das Paradigma am Himmel.
Platon über Natur und Staat, München 2005. 259
- Thomas Auinger (Wien)
Wilfried Griebner, Geist zu seiner Zeit. Mit Hegel die Zeit denken.
Königshausen & Neumann, Würzburg 2005. 264
- Vittorio Hösle (Notre Dame, USA)
Erwiderung auf die Replik Franz von Kutscheras in
„Philosophiegeschichte und Logische Analyse“ 9/2006
auf meine Rezension seines Platonbuches 272
- Hans-Dieter Klein (Wien)
Joachim Christian Horn, Hegel besser verstehen.
Das ignorierte Prinzip. LIT-Verlag, Münster 2005. 276
- Alexander Hippmann/Hans-Dieter Klein (Wien)
Giampieri-Deutsch, Patrizia (Hg.), Psychoanalysis as an
Empirical and Interdisciplinary Science. Collected Papers on
Contemporary Psychoanalytic Research.
Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften 2005. 279

Vor einem halben Jahrhundert, am 17. Juni 1955, starb in Wien Robert Reininger. Am 28. September 1869 in Linz geboren, habilitierte er sich an der Universität Wien und lehrte daselbst beginnend mit dem Wintersemester 1903 / 04 an durch fast vier Jahrzehnte. Er war wirkliches Mitglied der Österreichischen Akademie der Wissenschaften. Ohne dass man ihn einer der damaligen Schulen des Neukantianismus zurechnen könnte, stand er dieser Richtung doch näher als anderen zeitgenössischen Strömungen. Seine systematische Philosophie ist niedergelegt in den beiden Hauptwerken „Metaphysik der Wirklichkeit“ (Braumüller, Wien 1931, 2. Auflage 1947) und „Wertphilosophie und Ethik“ (Braumüller, Wien 1939, 3. Auflage 1947).

In einem Nachlassfragment schreibt Reininger: „Es ist richtig, wie der Neopositivismus behauptet, daß wir es im Denken immer nur mit Aussagen zu tun haben, mit Aussagen über Aussagen und einer Umformung von Aussagen. Zuletzt aber drängt sich doch unabweisbar die Frage auf. Wovon ist denn in allen diesen Aussagen eigentlich die Rede? Mit dieser Frage aber treten wir in die Metaphysik ein, deren Möglichkeit davon abhängt, was man unter ihr versteht“ (zitiert nach Erich Heintel, Ges. Abh., Bd. 7, Stuttgart-Bad Canstatt 2000, S. 279). Mit Moritz Schlick, an dessen Seite Reininger an der Universität Wien wirkte, verband ihn ein Verhältnis wechselseitiger Anerkennung und Hochschätzung.

Durch Reininger wurde in Wien und Österreich eine bis heute fortbestehende Tradition des Philosophierens im Anschluss an Kant und den deutschen Idealismus ins Leben gerufen, welche von seinem Schüler Erich Heintel, dem Begründer des „Wiener Jahrbuchs für Philosophie“ fortgesetzt wurde und bis heute die Redaktion dieser Zeitschrift bestimmt.

Robert Reininger war auch als Mensch, als Beispiel einer philosophischen Existenz von unbestechlicher Wahrhaftigkeit, Vorbild für seine Schüler. Zu seinem 100. Geburtstag erschien die Biographie: Karl Nawratil: Robert Reininger, Leben – Wirken – Persönlichkeit, Hermann Böhlau Nachf., Wien – Köln – Graz 1969.

Hans-Dieter Klein

Wir werden seiner stets in Verehrung gedenken.

Sprache, Bedeutung, Wahrheit

I

Wenn man sich fragt, was Sprache heißen mag, dann fällt die Antwort nicht leicht. Es ergeben sich unterschiedliche Antworten. Für die Literaturwissenschaften, sofern sie prominent zuständig sind für derartige Bestimmungen, ergeben sich deutlich Limitationen bei der Angabe von Zugangsbedingungen zur Sprache. Man spricht von einer psychoanalytischen Methode nach der Art von Lacan, von einem strukturalistischen Ansatz, einer rezeptions-ästhetischen Betrachtung; auch sozialkritische, marxistische oder ideologiekritische Überlegungen werden verfolgt. Gilt für die Sprache allgemein, was für ein Gedicht anzumerken ist, dass nämlich das Wort eines Gedichtes₁ niemals dieselbe Bedeutung in einem anderen Gedicht₂ beibehält, dann steht der Aspekt einer Allgemeinbedeutung zur Diskussion. Schlegel, aber auch W. Benjamin verlegen sich deshalb auf die Analyse von Nuancen, auch Valeurs genannt. Die Valeurs von Bedeutungen sind dann die Bedeutungen selbst. Natürlich gibt es auch die Mehrdeutigkeit, die Mehrzähligkeit von Bedeutungen. Wird demgegenüber festgestellt, dass ein Satz mehrere Bedeutungen hat, die einander sogar verdecken, dann ergeben sich Fragen der Irrationalität solcher Systeme bei gleichzeitiger Rationalität. Es geht um die Archäologie derartiger verdeckter Bedeutungen. Sind Sätze nur zufällig sinnvoll?

Oft wird das Diktum als Axiom zitiert, demzufolge die Grenze einer sprachlichen Welt ihrerseits die Grenze von Welt sein soll, derart, dass auf die Weltauslegungen von sprachlichen Systemen abgehoben wird. Nicht nur Wittgenstein, sondern auch Ernst Cassirer sind hier zuständig. So lässt sich fragen, in welcher Sprache Dingwörter, Farbwörter, Zahlwörter vorkommen; bekanntlich wird in ethnologisch interessanten Sprachen anders gezählt: Die Zahlen Drei, Fünf, Zwölf etc. sind dann Tabuzahlen. Andere Zahlen bleiben Nonsens, ohne dass der Ausdruck Nonsens bekannt ist. Stellt man in diesen Zusammenhängen die Frage nach der Wahrheit, dann lässt sich die Konsequenz nicht vermeiden, dass die Bedeutungen einer Sprache₁ die Wahrheiten innerhalb dieser Sprache₁ festlegen derart, dass die Wahrheiten nur relativ zu den entsprechenden Bedeutungen ausgemacht werden können. Die verschiedenen Bedeutungssysteme involvieren verschiedene Wahrheitssysteme. Auch die Begriffe von Wahrheit werden limitiert. Systematisch gesehen kann man unterscheiden zwischen einstelligen, einzahligen Wahrheitsprädikaten, zweistelligen, zweizahligen, mehrzahligen Wahrheitsprädikaten und argumentativen Wahrheiten.

Es ist der Terminus Limitation, dessen Qualität in den Vordergrund rückt. Das gilt offensichtlich für alle Zeichensysteme, auch für Sprachsysteme. Cha-

rakterisiert man Sprache allgemein als ein Zeichensystem, welches durch die Grundbegriffe Syntax, Semantik, Pragmatik und Phonetik/Schriftlichkeit beschreibbar ist, dann sollte die Funktion von Limitationen ausgemacht werden. Das wird sofort deutlich, wenn man auf folgenden Sachverhalt für die Phonetik hinweist: Hierbei ist für manche Sprachsysteme die Höhe der Tonfolge der Laute konstitutiv für die Bedeutung jener Sprachen, so dass die Absenkung der Tonhöhe bereits eine neue Bedeutung, also Wahrheit ergibt – wie übrigens Hegel vermutet hat. Paul de Man hat sich der besonderen Art der Bedeutung bei Lautlogiken angenommen.

Es ist Tarski gewesen, der eine Übersetzungstheorie für verschiedene Sprachen artikuliert hat; er diskutiert den Zusammenhang, der sich bei Übersetzungen ergibt, durch die Unterscheidung von Objektsprache und Metasprache. So kann man festhalten, dass der Satz: *the snow is white* im Englischen bedeutet: Der Schnee ist weiß. Es ergibt sich hier beispielhaft eine Tabelle mit folgendem Zuschnitt:

the	bedeutet:	Der
snow	bedeutet:	Schnee
is	bedeutet:	ist
white	bedeutet:	weiß

Sofort stellt sich ein Wahrheitsbegriff heraus, der häufig übersehen wird: es muss nämlich wahr sein, was unter „bedeutet“ angegeben wird. Voraussetzung für eine Übersetzung ist nämlich der Umstand, dass die Relation zwischen den verschiedenen Zeichen zutrifft. Man kommt zu einem mehrstelligen Wahrheitsbegriff. Nur aufgrund jener Wahrheitsbedingungen bewegen wir uns in einer fremden Sprache. Es gilt auch die Feststellung von Quine, derzufolge die fremde Sprache nur unter der Rücksicht der eigenen Vergleichssprache verstanden wird; das führt zu Einseitigkeiten, zu Perspektiven, sogar zu Zerfaserungen. Man darf dabei anmerken, dass der fragliche Begriff der Bedeutung bei Einwortsätzen neu justiert werden muss; die Verständigungsbedingungen werden dabei selbstredend modifiziert. Unsere Zeichentabelle wird nämlich unterschiedlichen syntaktischen Regeln unterworfen. Übrigens: Bei der Theorie des *clash of cultures* wird die Gedankenfigur von Quine wenig beachtet; die Relation „x bedeutet y“ ist hier asymmetrisch.

Vergegenwärtigt man sich die hier angeführte Situation, dann ergibt sich ein Allgemeinbegriff, der mindestens zwischen Sätzen verschiedener Sprachen angesiedelt ist. Je mehr Sprachen übersetzt sind bzw. übersetzt werden können, umso deutlicher wird die Komparation von Allgemeinheiten/Allgemeinbegriffen; eine universelle Allgemeinheit bleibt allerdings höchstens eine Zielvorstellung. Bezieht man zusätzlich die Differenz zwischen Satzindividuum und Satzgestalt ein, dann wird ersichtlich gefragt, ob die Sätze: „Der Schnee ist weiß“ und „Weiß ist der Schnee“ dieselbe Bedeutung haben. Der Begriff der Bedeutungsvariante Bedeutungsnuance, Betonung ist dabei

weiterführend. Man kann auch die wichtige Überlegung anstellen, ob klar ist, was es bedeutet, dass der Schnee weiß ist. Zwar weiß man möglicherweise um die Bedeutungsidentität, Bedeutungsähnlichkeit der Sätze: Der Schnee ist weiß und the snow is white. Nicht geklärt ist aber unter dieser Rücksicht die Bedeutung dessen, dass der Schnee weiß ist. Dann sagt man etwa: der Satz: „Der Schnee ist weiß“ ist dann und nur dann wahr, wenn der Schnee weiß ist. Durch ein Canetti-Zitat kann man derartige Unklarheiten angehen. Jetzt fragt man nach der Bedeutung von Aussagesätzen: „Die Ahnungen der Dichter sind die vergessenen Abenteuer Gottes“; Mallarmè spricht sogar von „Fetzen sinnloser Sätze“. Handelt es sich um Nonsense, um dadaistische Sätze oder um Sätze mit tieferer Bedeutung, deren Wahrheit aber prima facie unklar ist? Von welcher Qualität sind Sätze der Religion bzw. der Poesie? Wenn nach Ryle Intelligenz sich darin zeigt, dass sie nicht total regelgeleitet ist bzw. gemäß Regelverstoß agiert, dann stellt sich die Frage, ob für den Sprachgebrauch ähnliche Feststellungen manchmal in Geltung sind.

II

Den Begriff der Wahrheit muss man nach dem Vorgang der Kritik von Pardey an Frege-Kritikern als kontrovers bezeichnen. Es ist klar, dass es sich hierbei um einen Begriff von Wahrheit handelt, der der Wissenschaftssprache verpflichtet ist. Nicht geht es um die Wahrheit der Kunstsprache, Moralsprache, Landschaftssprache etc... So mag sich die Wahrheit von Kunstsprachen/Landschaftssprachen auf Farbprädikate jenseits von Dingprädikaten beziehen. Gewiss gibt es impressionistische Sprachen. Einer wissenschaftlichen Sprache geht es demgegenüber, so die These, um eine Wahrheit, deren spezifische Episteme Ziel der Wissenschaft ist.

Ob eine derartige Wahrheit im Sinne Tarskis eine Korrespondenztheorie impliziert, oder den Begriff der undefinierbarkeit von Wahrheit, wie Frege argumentiert, verlangt bzw. anvisiert, markiert eine Limitation bezogen auf Sprachphilosophie, die weitreichende Konsequenzen nach sich zieht. Soviel ich sehe, diskutiert Pardey die Frege-Kritiker Dummett, Kühne, Stuhlmann-Laeisz ziemlich genau, mit achtbaren unzweideutigen Resultaten; Wellmer orientiert seine Sprachphilosophie demgegenüber ziemlich einseitig an Tarski. Das Verdienst von Pardey besteht darin, Frege gegen seine Kritiker mit Erfolg apologetisch behandelt zu haben. Man sieht sofort, dass der Gegensatz nicht größer erfasst werden kann. Mindestens handelt es sich um zwei unterschiedliche Wahrheitsbegriffe: Die Einzahligkeit steht der Mehrzahligkeit gegenüber. Im Zuge seiner Apologie bezogen auf Frege erläutert Pardey seine Hermeneutikthese als systematische Interpretation, die er von der üblichen historisierenden Hermeneutik absetzt. Wir fragen, ist das Wahrheitsprädikat bei Sprache einstellig oder mehrstellig?

Vielleicht ist es aussichtsreich, den Zugang zu Wellmer mit den Mitteln von Grice anzugehen.

Die Frage nach der Einzahligkeit/Mehrzahligkeit kann dabei genauer erläutert werden. Bei Grice geht es um die Analyse der Alltagssprache, die das Kontrastprogramm zu einer wissenschaftlichen Sprache darstellt. Diese Analyse hat nämlich die Grammatik einer kohärenten Kommunikationstheorie zum Resultat. Dabei geht es darum, das Gelingen einer kohärenten Kommunikation unter dem Gesichtspunkt einiger, d. h. mehrzähliger Normen zu diskutieren. Schon hier schließt sich die Tarski-Frage an, was es heißt, dass ein Sprecher die Wahrheitsbedingungen der Bedeutungen von mindestens zwei Sprachen zur Verfügung haben muss, wenn er Übersetzungen versteht. Diese Frage kann selbstredend dahin radikalisiert werden, dass das Thema gestellt wird, wie ein Autor sich selbst d. h. seine eigene Sprache versteht. Es ist klar, dass Tarski den Begriff einer Bedeutung dahin präzisiert, dass die Metasprache die betreffende Objektsprache impliziert, bzw. bei der Übersetzung bereits präsentiert. Die Mehrzahligkeit von Bedeutungen wird damit zum Thema.

Wir sagen: Grice und Tarski gehen das Thema der Alltagssprache unterschiedlich an. Tarski unter dem Gesichtspunkt der Mehrzahligkeit von Bedeutung, Grice unter dem Thema der Deutlichkeit der Äußerung von Sätzen derart, dass eine Anzahl von Normen diskutiert wird. Was Tarski angeht, eignet sich seine Analyse auch für die Grammatik einer wissenschaftlichen Sprache. Der Unterschied zwischen Zweizahligkeit des Wahrheitsbegriffs und Mehrzahligkeit von Bedeutungen ist hier notorisch.

Fragt man nun lediglich psychologisch gemäß Tarski nach den Bedingungen des Verstehens, erhält man keine Wahrheitsdefinition, sondern lediglich eine empirische Theorie. Ersichtlich ist hier, dass es Tarski nicht primär um die Explikation einer formalen Sprache geht; darauf hat Davidson genügend hingewiesen. Es geht auch nicht um den möglichen Gebrauch von Wörtern wie Auffordern, Warnen, Behaupten, Versprechen und deren Rationalität, sondern um den Spezialfall von Aussagesätzen und deren Wahrheitsfunktion; er steht bei wissenschaftlicher Sprache zur Diskussion. Das Kriterium für eine Wahrheitsdefinition lautet dann, dass der Satz „ x ist genau dann wahr, wenn p “ derart, dass für p ein beliebiger Aussagesatz einzusetzen ist und für x der Name für diesen Aussagesatz steht“, formuliert wird. Aussagesätze dieser Art entsprechen, sofern sie lediglich Hauptsätze ohne Nebensätze sind, speziell der wissenschaftlichen Sprache mit Aussagesätzen. Auch die Wahrheit ist jetzt wissenschaftlich präzisiert, im Unterschied zur Wahrheit in einer Alltagssprache. Zusätzlich bietet Tarski eine Übersetzungstheorie von Alltagssprachen an.

Die Grammatik der Umgangssprache nach Grice hebt demgegenüber umfassender auf die Deutlichkeit und Klarheit der Äußerung von (Aussage)Sätzen ab. Die Äußerung von Gedanken, von Mitteilungen dieser Art, sind nicht die Gedanken, das Mitzuteilende selbst; deutlich wird die Äußerung erst durch die Angabe von Normen, Anwendung von Maximen: „Mache Deinen Gesprächspartner nicht informativer als es der bekannte Zweck des Gesprächs ist“ oder „Sage nichts, wovon Du glaubst, dass es falsch ist“, „Sage nichts

ohne Gründe“. Berühmt ist auch die Ablehnung der Aussage: „Greg nahm einen gehörigen Schluck Whisky und öffnete dann die Flasche“. Es ist eine Vielzahl von Normen, die katalogisierbar unter vier Kategorien: Quantität, Qualität, Relation, Modalität erscheint. Man sieht, dass diese Normen Aussagesätze betreffen. Klar wird allerdings auch, dass der Terminus Verstehen und der Terminus Wahrheit nicht synonym sind, weshalb ihre Zuordnung offen bleibt. Wir sagen jetzt: „Der Schnee ist weiß, wenn der Schnee weiß ist“, wird durch die Formulierung: „x glaubt, dass der Schnee weiß ist“ in keiner Hinsicht übersetzt. Auch die überzeugende Angabe von Gründen erklärt nicht die Differenz zwischen Aussagesatz und Glaubenssatz. Man kann allerdings auch einen Glaubenssatz deutlich formulieren und äußern.

Meine Explikation der Tarski-Idee, die sich auch einer Anregung von Davidson verdankt, insofern Davidson die These aufstellt, dass wir einem Sprecher Wahrheitsbedingungen zuordnen, wenn wir ihn verstehen wollen, ist sicher unvollständig. Sie macht aber die Gegenposition deutlich, die Frege darstellt. Jedenfalls hat Pardey m. E. zu Recht die Undefinierbarkeit von Wahrheit im Sinne Freges gegen alle Tarski-Anhänger verteidigt.

Es ist klar, dass die Undefinierbarkeit von Wahrheit, deren Einzahligkeit schwer zu explizieren ist. Die Unmöglichkeit von deren Explikation müsste allererst erwiesen werden. Zunächst bietet sich das Verfahren *ex eventu* an. Man kann aber auch sofort in *medias res* gehen mit der Feststellung, Wahrheit sei relationslos. Sofort folgt, dass Wahrheit keine Korrespondenz oder Kohärenz sein kann. Deren Zweistelligkeit bleibt ausgeschlossen. Ist es ein verqueres Thema, wenn man fragt, womit Wahrheit übereinstimmen soll? Wahrheit kann sich dieser Idee zufolge nicht auf einen Gegenstand, weder in der Außenwelt noch in der Innenwelt beziehen; das ist die These. Daraus kann nicht gefolgert werden, es gebe keine Wahrheit. Man sieht es bald, dass der Skeptizismus hier von der Voraussetzung lebt, Wahrheit sei *eo ipso* relativ, ein Fall von Relation. Deren Relationslosigkeit ist aber das neue Thema. Unter dieser Rücksicht ist Wahrheit absolut d. h. kommunikationslos. Historisch gesehen erinnert dieses Konzept einer quasi subjektlosen Wahrheit vielleicht an Spinoza, nicht an den jungen Fichte oder Hegel, eher an Cramer bzw. den späten Fichte (vgl. Garaudy/Radermacher). Pardey erläutert sich in Anlehnung an Karl Barth. Es dürfte deutlich sein, dass die These/Idee von der Undefinierbarkeit der Wahrheit Überlegungen wie die vom Konsens der Wahrheit zur Makulatur werden lässt. Das Thema der Limitation gegenüber der Tarski-Version kann nicht ersichtlicher sein.

Natürlich geht es hier nicht um eine Rezension der scharfsinnigen argumentativen Apologie Freges, wie sie Pardey vorgelegt hat. Die Destruktion von Freges Kritikern ist fundamental. Sie ergibt eine Destruktion, aber auch Konstruktion, wie sie von Autoren wie Derrida nicht einmal geträumt wurden. Man kann vielleicht folgende Exposition bei der Analyse der durch die Idee der Undefinierbarkeit von Wahrheit erfolgten Situation vorlegen. Zunächst sollten Relationsgefüge wie Korrespondenzen und Kohärenzen einer Destruktion unterzogen werden.

Bei dem Thema: Korrespondenzbegriff von Wahrheit ergibt sich bald das Programm einer Transzendentalphilosophie, der zufolge die Formel von der Wahrheitsdefinition geschenkt werden kann. Hier stellt sich bekanntlich die Argumentation ein, dass der Gegenstand, mit dem eine Übereinstimmung gesucht werden soll, vorweg bekannt sein muss, soll ein Zielvorgang angenommen werden können. Die Bekanntheit des Gegenstandes liegt der Erkenntnis der Wahrheit des Gegenstandes voraus. In der Sache handelt es sich um das Sokrates-Paradox, das Paradox der Analyse, welches auch von Moore in Anspruch genommen wurde. Man kann diese Überlegung auch dahin wenden, dass sie für eine Theorie des Ich besagt, dass das Ich sich unbekannt nur als Selbstgefühl (der Abhängigkeit/Unabhängigkeit, im Sinne der Romantik/des Existentialismus) deutlich/undeutlich sei. Für Mallarmè ist die Korrespondenz sogar zufällig.

Die Transzendentalphilosophie versteht allerdings diese Destruktion der Relation der Korrespondenz nicht im Sinne der undefinierbarkeit von Wahrheit, sondern rekurriert auf eine Instanz, bei der Regeln eines reinen Denkens von einem Gegenstand überhaupt ausgemacht werden müssen, für welche gelten soll, dass sie in Ansehung eines empirischen Denkens bestimmend sein können. Deshalb ergibt sich die Zweiteilung, eine Wahrheitsdefinition einerseits zu „schenken“, andererseits auf eine „Logik der Wahrheit“ abzuheben. Es ist Kant gewesen, durch den der Begriff „Denkfunktion“ einführbar erscheint, demzufolge einerseits Verhältnisse von Begriffen, andererseits Verhältnisbegriffe (bezogen auf Erfahrung) analysiert werden können. Ich mache dabei auf einen Zirkel aufmerksam, der verdeckt ist. Kant sagt: „Ich verstehe aber unter Funktion die Einheit der Handlung, verschiedene Vorstellungen unter einer gemeinschaftlichen zu ordnen“ (KRV, B 93). Sind Vorstellungen ihrerseits nicht bereits geordnet durch Funktionen, sofern sie vorstellend sein sollen? Frege hat Pardey zufolge den Begriff der Vorstellung in seiner Abbildfunktion destruiert. Vielleicht ist hier eine Familienähnlichkeit zu supponieren. Wir sagen, bereits der Begriff „Handlung“ gerät in den Bereich der Mythologie, mindestens wird er zu einer Leerformel. Die Funktion der Handlung und die Funktionen von Vorstellungen geraten durcheinander.

Was das Thema Kohärenz angeht, so fällt seit der Diskussion des Masterarguments, wie es aus der Antike durch Chrysipp, Diodor etc. überliefert wird, auf, dass die Aussagen (1) jede Aussage über die Vergangenheit ist notwendig, (2) Unmögliches folgt nicht aus Möglichem, (3) es gibt etwas Mögliches, welches weder wahr ist noch wahr sein wird, inkohärent sind.

Man kann (3) bezweifeln, für falsch halten, so dass gilt, dass alles, was möglich ist, wirklich werden wird. Ersichtlich ist (3), wenn (1) und (2) wahr sind, falsch. Ist eine Aussage p mehr, weniger oder gleich wahr im Vergleich zu q ? Die Inkohärenz bleibt das Thema. Rationalität thematisiert hier die Inkohärenz ihrer Aussagen.

Hebt weiters die Kohärenztheorie der Wahrheit darauf ab, dass Wahrheit nicht in der Korrespondenz zu Sachverhalten/Tatsachen besteht, sondern

in der Verträglichkeit der Aussagen untereinander derart, dass die Gesamtwahrheit keine Eigenschaft von Einzelaussagen, sondern holistisch Eigenschaft eines Sets von Aussagen sein soll, dann ergibt sich bei der Kohärenztheorie verdeckt eine Inkohärenz; man stellt nämlich fest, dass die Wahrheit einer Aussage dieser Exposition zufolge nur durch die Wahrheit einer anderen Aussage, der Nachbaraussage legitimiert wird. Bei jedem Schritt kann die Kette abgebrochen werden derart, dass die gesamte Kette zerfällt. Die Kohärenz verläuft sich höchstens in die Vagheit des Indefiniten. Zerbricht ein Einzelglied, zerfällt die Kohärenz insgesamt.

Fasst man derartige Betrachtungen zusammen, dann ergeben sich als Resultate die Destruktionen der Begriffe Übereinstimmung bzw. der Kohärenz.

Die neue logische Situation ist Frege zufolge offensichtlicher, wie ein Zitat zeigt. Frege thematisiert nämlich sofort den Begriff „Beziehung“. Das Zitat zeigt folgenden Text: „Eine Übereinstimmung ist eine Beziehung. Dem widerspricht aber die Gebrauchsweise des Wortes ‚wahr‘, das kein Beziehungswort ist, keinen Hinweis auf etwas anderes enthält, mit dem etwas übereinstimmen solle. Wenn ich nicht weiß, dass ein Bild den Kölner Dom darstellen solle, weiß ich nicht, womit ich das Bild vergleichen müsse, um über seine Wahrheit zu entscheiden“. Der Kommentar von Pardey lautet: „Dies Argument wird im Allgemeinen folgendermaßen verstanden: Das Prädikat ‚x ist wahr‘ ist ein einstelliges Prädikat, das Prädikat ‚x stimmt mit y überein‘ ist ein zweistelliges Prädikat, ein ‚Beziehungswort‘. Bei der Definition eines Prädikates müssen aber Definiendum, (der zu definierende Ausdruck) und das Definiens, (der definierende Ausdruck) dieselbe Stellenzahl haben, und deshalb lässt sich ‚x ist wahr‘ nicht durch ‚x stimmt mit y überein‘ definieren.“ (S. 30) Hier beginnt Pardey’s Apologie. Der Sache nach ergibt sich hier eine Situation, die Tarski-Anhänger und Konsensualisten völlig übersehen.

Versucht man, eine Konsequenz aus dieser Analyse zu ziehen, dann bietet sich vielleicht der Terminus Evidenz bzw. Intuition an. Für die Ethik, sofern sie Wahrheitsaussagen zulässt, ergibt sich nach W.D. Ross der Umstand, dass sich konfliktäre Situationen unter dem Gesichtspunkt der Evidenz bzw. Intuition anbieten. Ein Konflikt besteht dann darin, dass unterschiedliche Gebote vorgebracht werden, die nicht zugleich realisiert werden können. Offensichtlich ergibt sich ein Konflikt auf der Ebene unterschiedlicher Evidenzen. Sind nicht bedingte Gebote evident, also nicht weiter begründbar, dann gibt es keine Superevidenz, sondern nur die Evidenz $O(p)$ und $\neg O(p \vee q)$. Die Wertantinomie zeitigt nach Scheler z.B. die konkrete Frage, ob der Raub oder der Diebstahl evident zu verwerfen sind. Was weiters das Paradox von A. Ross angeht $O(p) \rightarrow O(p \vee q)$, so zeigt sich, dass $O(p \vee q)$ die Folge $O((p \wedge q) \vee (p \wedge \neg q) \vee (\neg p \wedge q))$ ergibt. Die Paradoxie entsteht gewiss durch die Version $O(p)$ und $O(\neg p \wedge q)$. Hier wird oft vorgeschlagen, dass $O(\neg p \wedge q)$ eliminiert werden soll, so dass die Paradoxie durch die Formel $O(p \wedge \neg q)$ gemildert, behoben würde. Ist es evident, dass die Paradoxie auf

diese Weise verschwindet? Rechnerisch muss man auf den logischen Status der infrage kommenden Äquivalenz achten, um diese Frage beantworten zu können. Etwas Ähnliches lässt sich auch für die Samariterparadoxie vorbringen: $O(-p) \rightarrow O(-p \vee -q) \equiv O((\neg p \wedge \neg q) \vee (\neg p \wedge q) \vee (p \wedge \neg q))$.

Wir fragen an dieser Stelle genauer, was Evidenz heißt. Ist die Einstelligkeit des Prädikats „wahr“, dessen Nichthintergebarkeit angesagt ist, bezweifelbar? Schlick macht hier die Differenz zwischen scheinbarer Evidenz und Evidenz geltend. So lässt sich argumentieren, dass bei der Gegebenheitsweise dieser Differenz evident wäre, welche Evidenz Scheinevidenz wäre. Sofern wir Scheinevidenz niemals ausschließen können, kann die Differenz zwischen Scheinevidenz und Evidenz nicht evident sein. Eine jeweilige Evidenz kann nicht ausschließen, dass sie sich als Scheinevidenz herausstellt. Der Begriff der Evidenz impliziert damit die Feststellung von der Unbegründbarkeit des Terms, obwohl Evidenz niemals gesichert erscheint. Ist unentscheidbar, ob es Evidenz gibt? Es gilt, dass nicht evident ist, dass jede Evidenz falsch ist, aber auch, dass sich herausstellen könnte, dass jede bisherige Evidenz falsch war. Es ist unbestreitbar, dass die Frege-Interpretation von Wahrheit den Begriff der Evidenz/Intuition nahe legt. Man sollte aber feststellen, dass die Gegebenheitsweise der Differenz nicht evident macht, welche Evidenz Scheinevidenz ist. Zudem muss gesagt werden, dass bei einer Ablehnung des Zusammenhangs von Wahrheit und Evidenz der Begriff der Wahrheit ein einstelliges Prädikat bleibt, durch das die Differenz von Evidenz und Scheinevidenz allererst ausgewiesen wird. Die Schlicksche Grammatik von Evidenz/Scheinevidenz erzwingt das Thema der Entscheidbarkeit/Unentscheidbarkeit. Innerhalb der angegebenen Limitation bleibt die These von Frege legitim verfolgbar.

Vielleicht ist der Begriff von Wahrheit nicht univok. Zumal, wenn man die Version betrachtet: „x stimmt mit y überein“. Der Begriff von Wahrheit kann wahrscheinlich nur unter limitativen Voraussetzungen angegangen werden. Folgende Limitationen sind denkbar: Beziehungslosigkeit von Wahrheit, Wahrheit als Relation, argumentative Wahrheit. Die Version „x stimmt mit y überein“ tendiert zu einer Koordination, Korrespondenz, welche eine andere Limitation verlangen. Schon hier spaltet sich der Begriff von Rationalität. Dabei ist wichtig zu sehen, dass mit dieser Überlegung noch keineswegs die Notwendigkeit besteht, die Thesen von Tarski zu übernehmen. Tarski ergibt gewiss keine nichthintergebare Theorie, wie schon Pardey gezeigt hat, als er dahin analysierte, dass die Unterscheidung von Objektsprache und Metasprache bei Tarski zu der Frage führt, wie die Relation zwischen Objektsprache und Metasprache zu qualifizieren sei. Ist diese Relation symmetrisch oder asymmetrisch, transitiv bzw. reflexiv? Die Hierarchie von Sprachen lässt die Symmetriequalifikation jener Relation zu. Folglich können S_1 und S_2 vertauscht werden: S_1/S_2 und S_2/S_1 . Die Metasprache wird zur Objektsprache et vice versa. Auch wird klar, dass die These von Tarski bestritten werden kann, derzufolge nur semantisch geschlossene Sprachen semantische Antinomien zulassen; es gilt aber, dass auch se-

mantisch nicht geschlossene Sprachen die Konstruktion von semantischen Antinomien erlauben (vgl. hierzu Pardey, S. 10/11). Ein Umstand, der bei Wellmer und vielen Autoren gar nicht gesehen wird. Hier ergibt sich der Zweifel, ob die analytischen Tarski-Bestimmungen überhaupt in der Lage sind, wissenschaftliche Wahrheit zu fixieren. Vielleicht gilt diese Bemerkung für alle analytischen Theorien; bereits Stegmüller war bekanntlich ziemlich umstritten, wie Aussagen von Schütte belegen.

Trotz dieser Vorbehalte gegenüber Tarski ergibt sich bei ihm eine neue Sicht auf das Verhältnis von Sprache und Wahrheit. Gemeint ist das Thema der spezifischen Sprachabhängigkeit von Wahrheit: Die Wahrheit eines Satzes ist nur relativ zu einer Sprache. Das gilt sowohl für de-re-Aussagen als auch für de-dicto-Aussagen. Die Notation lautet jetzt: „p ist wahr in S_x “ mit dem Zusatz, dass S_x nicht mit S_y identisch/synonym ist. Es ist leichtfertig zu argumentieren, die Übersetzungsmöglichkeit bei Sprachen belege die These von der Universalität des Denkens. Gewiss mag der Terminus „Gedanke“ nahe legen, dass eine Übersetzung von S_x in S_y möglich erscheint, allein der Ausdruck Wahrheit, sofern er entscheidbar sein mag, weist darauf hin, dass die Geltung möglich ist, dass eine These, die in S_1 wahr ist, in S_2 falsch bleibt. Insofern sind Sprachen und mit ihnen zugehörige Kulturen Gefängnisse, die zwar Module zulassen, aber gleichwohl limitativ different bleiben. Man erinnert sich hier an Pascal, der gesagt hat, dass „die ganze Rechtswissenschaft auf dem Kopf“ steht derart, dass „ein Längengrad ... über Wahrheit“ entscheidet. „Diesseits der Pyrenäen herrscht Wahrheit, jenseits Irrtum“. Es ist Mauthner, aber wichtiger noch v. Mises gewesen, die das Phänomen der Nichttransformierbarkeit von Sprachen artikuliert haben. Der Ausdruck „Wissen von Nichtwissen“, also Dekognition ist hierbei notorisch. So betont v. Mises die Verschiedenheit von europäischen Sprachen und türkischer Sprache. Für die Syntax wird festgestellt: „Wesentlich verschieden von der europäischen Sprache ist die türkische Syntax überhaupt dadurch gekennzeichnet, dass sie die üblichen Nebensätze, namentlich Relativsätze nicht kennt. ‚Das Haus, in dem wir wohnen‘ und ‚Das Haus, das wir bauen werden‘ wird ausgedrückt, indem man dem Substantiv ‚Haus‘ eine besondere Form des Verbums ‚wohnen‘ bzw. ‚bauen‘ voranstellt, die eine Bezugnahme auf die erste Person pluralisch und auf die Zeit, Präsens bzw. Futur, enthält; nicht berücksichtigt wird der Unterschied zwischen Akkusativ ... und dem Lokativ ... Man kann also nicht zwischen dem ‚Buch, das ich lese‘, und dem ‚Buch, in dem ich lese‘ unterscheiden. Derartige Verluste an Ausdrucksfähigkeit müssen immer zum Vorschein kommen, wenn man eine Sprache an der anderen misst“ (a.a.O. S. 111).

Hier ist die Anmerkung angebracht, dass die differenten Sprachen mit ihren Kulturen einerseits eine Vielzahl von Denkvorgängen strukturieren; sie ermöglichen u. a. einen clash of cultures, wie bereits die verschiedenen syntaktischen Artikulationen von Sprachen belegen. Andererseits gilt, dass erst die Forderung nach einem monolithischen Denken politisch den Terror impliziert.

Was die Verschiedenheiten des Denkens zufolge der Verschiedenheit der Grammatik angeht, so ist hier ein Prämissenset im Anschluss an Burge aufschlussreich: (a) Ein Individuum soll bei gleichen physischen Eigenschaften im Gehirn gleichwohl verschiedene Gedanken mit den Inhalten I_1, I_2 haben. (b) Gleichwohl soll gelten, dass Gedanken mit den Inhalten $I_n, I_n + x$ nicht identisch sind. (b) liest man als Anhalt für die These, dass ein Gedanke nicht unbegrenzt viele Inhalte subsumieren kann. (a) hebt auf die Gleichheit von Individuen bei verschiedenen Strukturen ab. Es fragt sich, ob die Prämisse (a) noch gültig bleibt, wenn das Individuum in eine andere (Sprach)Welt versetzt wird. Zwar sind die Ereignisse mit ihren physischen Eigenschaften und die Inhalte der Gedanken weiterhin getrennt, die Ausdrücke „Gleichheit“ und „Verschiedenheit“ erhalten aber möglicherweise eine andere Semantik. Wird weiters noch der Begriff einer Anomalie angesetzt dergestalt, dass die Identität der physischen Ereignisse unregelmäßig sein mag, dann fragt sich, ob die mentalen Eigenschaften nicht auch unregelmäßig sind, obwohl es nicht zwingend ist, die Identität des Ununterscheidbaren (Leibniz) zu supponieren. Das Thema „Gedanke“ verweist auch auf folgende Überlegungen: Offensichtlich dienen Bedeutungen der Fixierung von Gedanken, des weiteren ergeben sie Übersetzungsmöglichkeiten von S_1 zu S_2 . Für den Fall, dass Bedeutungen/Zeichen lediglich der Fixierung von Gedanken dienen, ergibt sich ein Zugang zu autistischen Sprachen.

Es ist vielleicht noch wichtig festzustellen, dass bei der Verschiedenheit der Sprachkulturen der Begriff Modul aufschlussreich ist. Es handelt sich um einen gewichtbaren Terminus. Dieser Begriff ist anwendbar auf die Semantik von Sprachen; hier sind Ausdrücke wie Lehnwörter/Fremdwörter angebracht und gebräuchlich. Diachronitäten ergeben weitere Gesichtspunkte. Wichtig ist auch auf der Ebene der Semantik die Feststellung, dass bei Sprachen beliebig viele unbekannte Sätze (z. B. über Poesie, Politik, Erkenntnis) formuliert werden können. Des weiteren unterliegt die Pragmatik (chaotischen) Turbulenzen. Die Syntax von Sprachen erzwingt jedoch eine andere Qualität von Modulen. Die Syntax ist resistenter als die Semantik, Rhetorik gegenüber Veränderungen.

Mit Recht kann gegen Chomsky geltend gemacht werden, (1) dass eine generative Grammatik die Verschiedenheiten von Sprachen mit deren verschiedenen Kulturen vernachlässigt, (2) dass die Bedeutung der Broca-Sonderregion beim Gehirn des homo sapiens übergangen wird, (3) dass der Zusammenhang zwischen generativer Syntax und Syntax/Semantik von Einzelsprachen unklar bleibt. Bei Programmiersprachen ist die Trennung von Syntax und Semantik willkürlich; es gibt syntaxlose Programmiersprachen; die Abundanz von semantischem Vokabular wirkt aber auf Dauer strukturbildend.

Erweitert man die Betrachtung und Charakterisierung des Status von Gedanken und thematisiert die Differenz von mentalen und physischen Eigenschaften, dann stellt man für die Gehirnphysiologie den Sachverhalt fest, dass mentale Eigenschaften ausschließlich nur „an“ physischen Eigen-

schaften vorkommen. Man kann an dieser Stelle nicht materialistisch genug artikulieren. Wir sagen: Die Kohlenstoffmaterie, nicht die Siliciummaterie übernimmt wenigstens in unserer Welt w_1 die Funktion des Vitalismus bzw. die Trägerfunktion für mentale Eigenschaften, wie sie in der Sprachwelt (Lautwelt, zeichenbedingt) in Erscheinung treten. Der Begriff der Identität kommt ins Spiel, wenn man die Präposition „an“ angehen will. Es ist bekannt, dass mehrere Artikulationsmöglichkeiten gegeben sind: (a) Die Variation im Sinne von Husserl/Black ist zu nennen, (b) die Unterschiedenheit der Ausdrücke $a = a$, $a = b$, $a \leftrightarrow b$ etc. bleibt zu fixieren, (c) des weiteren das Thema der verschiedenen Prädikate für dieselbe Eigenschaft, die Unterschiedlichkeit von Identitätskriterien bis hin zur Familienähnlichkeit (d. h. die Differenz von strikter (ohne ceteris paribus-Klauseln) und lockerer Identität), (d) die Anomalie d. h. unregelmäßige Identität im Sinne von Davidson, (e) auch die Ramsey-Regularität und deren Artikulation von Gesetzmäßigkeit werden zum Thema. Den Analysen von Armstrong gebe ich an dieser Stelle den Vorzug. Und zwar deshalb, weil Armstrong im Anschluss an Hume/Ramsey die Formel $\Lambda x (F x \supset G x)$ nicht nur um den Term $V x F x$ erweitert, sondern auf die Funktionalität der Gesetze hinweist. Bei ihm heißt es: „Wir kommen ... zu einer sehr wichtigen möglichen Quelle nicht instantiiertes Gesetze. Wie offenbar zuerst von C. D. Broad ... aufgezeigt wurde, können durch funktionale Gesetze nicht instantiierte Gesetze auftauchen. Er weist daraufhin, dass die Form $Q = f(P)$, wobei Q und P variable Größen sind, fehlende Werte für P mit sich bringen kann“ (a. a. O. S. 35). Wenn P kontinuierlich viele Werte annehmen kann, dann kann es sein, dass zu aller Zeit bestimmte Werte niemals instantiiert werden. Der Point ist, dass das funktionale Gesetz die Werte von Q angibt, obwohl die Werte von P instantiiert sind oder nicht instantiiert bleiben. Man kann mit der Formel $Q = F(P)$ einen Zusammenhang von Mentalität und Materialität statuieren, der für die Gehirnphysiologie vorläufig ein schlüssiges Konzept zu sein scheint. Das Thema der Wahrscheinlichkeit wird hier angesprochen. Die Aussage: „Die Eigenschaft F ist identisch mit der Eigenschaft G“ ist dann genau aposteriori wahr, wenn die Prädikate F und G dieselbe Eigenschaft ausdrücken, „obwohl ihr Sinn verschieden ist“. Bezieht man die Analyse auf die Lautsprache, dann ergibt sich eine Identität von Ton und Bedeutung qua Laut, in der die Akustik und deren Ausdruck (z. B. für Emotionen, Empfindungen etc.) different bleiben. Die Sprache in diesem Sinne wird zu einem Evolutionsprodukt, welches die bisherige Evolution im Tierreich abrechnen lässt. Es ist das neue Produkt der Flexibilität der Töne, welches durch das Gehirn produziert eine neue Qualität der Evolution erzwingt. Die Organbedingtheit der semantischen Sprache bleibt das Thema.

(f) Was die materialistische Position angeht, so lässt sich mit Leibniz festhalten, dass der Unterschied zwischen Wassertropfen und Meeresrauschen, zwischen Sandkorn und Sandhaufen, zwischen Auto und Autostau beträchtlich insofern ist, als sich neue Qualitäten jeweils ergeben. Zufolge des Sorites-Phänomens variieren die Eigenschaften auf dem Niveau₁ und

Niveau₂ beträchtlich; es kommt sogar zu neuen Eigenschaften. Der Begriff der Identität des Ununterscheidbaren bietet sich an.

Berücksichtigt man noch den weiteren Gesichtspunkt, dass die mentalen Eigenschaften im Gehirn auf verschiedene Lokalitäten angewiesen sind, dann ergeben sich die neuen Eigenschaften gemäß der Struktur $E (L_1 \wedge L_2 \wedge L_3 \dots)$. Es handelt sich um eine Netz-Eigenschaft.

Das wird deutlich bei folgender Formulierung: $\neg E (L_1 \vee L_2 \vee L_3 \dots)$. Die Anzahl der Lokalitäten im Gehirn ist begrenzt. Das Lemmon-Identitätskriterium für räumliche und zeitliche Ereignisse steht zur Diskussion.

Das Problem der Zweizahligkeit von Wahrheit gemäß dem Diktum „x stimmt mit y überein“, sofern sie Sprachbezogenheit besagt, lässt noch eine weitere Artikulation zu: Gemeint ist das Thema der Unerforschlichkeit der Bezugnahme. Zum einen stellt man mit Quine eine „ontologische Relativität“ fest, soweit sie die Differenz von Wort und Gegenstand betrifft, zum anderen ist eine generelle Differenz zwischen Satz und Wahrheitsbedingung bezogen auf die Jeweiligkeit von Sprachen anzunehmen. Fragt man nach dem Begriff von Wahrheit, dann zeigt sich bald, dass die Wendung „ist wahr“ nicht metasprachlich erläutert werden kann. Soll der Begriff Wahrheit an dieser Stelle nicht kassiert werden, ergeben sich als Möglichkeiten die Versionen: (a) Sprachunabhängigkeit von Wahrheit d. h. Unerforschlichkeit der Bezugnahme, (b) Rekurs auf die Wahrheitsbedingungen der jeweiligen Sprachen, (c) Rekurs auf Übersetzungsmöglichkeiten in diverse Sprachen mittels von Bedeutungen. (b) soll ausreichen, einen Satz der Sprache zu verstehen, (c) erklärt die Bedeutung von Sätzen durch die Bedeutung von anderen Sätzen verschiedener Sprachen. Sofort fragt man, ob man (b) ohne (c) et vice versa erläutern kann. Der Begriff der Bedeutung wird anomal und entgegen doch nicht dem Anspruch, wahr d. h. anomal zu sein. Dass Wahrheit ein pragmatischer Ausdruck für diese Konstellation sein soll – nämlich dass sich zwei Teilnehmer einer Sprache verstehen – ist lediglich eine Behauptung, die nicht belegt werden kann. Pragmatische Wahrheit bedeutet hier: Äquivalenz zwischen Verstehen und Glauben zu verstehen, inbegriffen die Irrtumslosigkeit bezogen auf diese Äquivalenz. (a) erlaubt den Begriff „Reiz“; er zeigt, dass Quine höchstens einen moderaten Begriff von Nominalismus vertritt. (Dieser Nominalismus würde Universalien leugnen, gleichzeitig den Beweis akzeptieren, dass es mindestens eine Universalie gibt.) Man kann (a) auch die andere, semiotische Wendung geben, dass Peirce zufolge zeichenbedingte Deutung auf die Bedeutung eines anderen Zeichens verweist, das seinerseits gedeutet werden muss im Rahmen von weiteren Zeichen et in indefinitum.

Es ist Armstrong u. a. gewesen, der das Konzept eines metaphysischen Realismus (sogar Materialismus) vorgeschlagen hat. Dieses Konzept bleibt dem Thema Bedeutung und Wahrheit/Episteme verpflichtet. Es wird möglich zu sehen, dass das Verstehen von Bedeutungen durchaus den Irrtum bezogen auf Wahrheit implizieren kann. Das Verstehen sollte nicht selbstbezogen bleiben. Deshalb ist die Differenz zwischen Realitätsstruktur und Sprachstruktur relevant; mindestens die Realismus-These wird deutlich.

Wenn man von dieser Differenz ausgeht, dann ergibt sich derzeit eine Realitätsstruktur der Sorte Farbstruktur, Dingstruktur, Mikrowelt/Makrowelt, Gesetze (z. B. Alpha-Gesetz ...); wir erhalten Dingaussagen und Phänomenaussagen nach der Maßgabe: (1) Dingaussagen stellen unendlich viele Phänomenaussagen dar, (2) die Transformation von Dingaussagen zu Phänomenaussagen ist nur partiell möglich, (3) Dingaussagen stellen indefinit viele Phänomenaussagen dar. Man sollte auch auf das Bestätigungsparadox hinweisen, demzufolge das Regularitätsprinzip Humes/Ramsey noch keine Identität mit einem Gesetzesprinzip erlaubt; formuliert man: $\Lambda x (F x \supset G x)$ und notiert die Möglichkeiten für a wie folgt:

- (1) $F a \wedge G a$
- (2) $F a \wedge \neg G a$
- (3) $\neg F a \wedge G a$
- (4) $\neg F a \wedge \neg G a$

dann ergibt (3) keine Widerlegung, keine Bestätigung für die anvisierte Struktur eines Gesetzes. Armstrong fährt fort: „Wieso soll man dies (ein Gesetz, demzufolge Gs Fs sind) annehmen, um zu bestätigen, dass es ein Gesetz sei, demzufolge Fs Gs sind?“ Für die Charakterisierung der Realitätsstruktur bleibt dieses Bestätigungsparadox von Interesse, weil es den empiristischen Ansatz von Realismus betrifft.

Ein erweiterter Blick auf das Konzept der Realitätsstruktur zeitigt für die Sprachstruktur einen Aufbau von Koordinationen, der beachtlich ist. Folgende Tabelle für die Struktur von Prädikat und Eigenschaft wird von Armstrong aufgestellt. (a.a.O. S. 47)

ein Prädikat hat: /die korrespondiert mit:	}	viele(n) Eigenschaften (,ein Spiel sein') eine(r) Eigenschaft (Ladung eines Elektrons) keine(n) Eigenschaft(en) (,phlogistisch')
eine Eigenschaft hat: /die korrespondiert mit:	}	viele(n) Prädikate(n) (,schwere Ruhemasse M' und ,träge Ruhemasse M' ein(em) Prädikat (obgleich weitere Prädikate leicht erzeugt werden können) kein(em) Prädikat (vollständig unbekannte Eigenschaft)

Der Tabelle entnimmt man leicht, dass das Verhältnis von Realitätsstruktur und Sprachstruktur dem Thema Wahrheit verpflichtet bleibt; schon der Ausdruck „phlogistisch“ bezeugt diesen Zusammenhang. Hier stellt sich auch die Frage, ob eine Konjunktion von Eigenschaften, die Negationen impliziert, neue Eigenschaften ergibt: $-E_3 = -E_1 \wedge E_2$.

Für eine Sprachphilosophie ist nun aufschlussreich zu sehen, wie traditionelle Themen rezipiert werden. Armstrong entscheidet sich für die metaphysische Position des Aristoteles, soweit es um Universalien geht. Dabei ist bedeutend, dass er folgende Positionen/Limitationen abgrenzt: Naturalismus, Physikalismus, extremen und moderaten Nominalismus, extremen und moderaten Realismus. Die Sachverhalts- bzw. Prädikatsanalyse bietet diese Feststellung von Ordnungen. Die Exposition dessen, was eine Universale sein soll, fokussiert die Überlegung. Universalien erhalten dabei einen ontologischen Status, wie sie für Aristoteles im Unterschied zu Platon charakteristisch waren. Allerdings finden sich völlig neuartige Überlegungen zu diesem Thema, die in der These gipfeln, dass Universalien Sachverhaltstypen sein sollen. Die Universalien dienen hierbei dem Diskurs, herauszufinden, was es heißt, Wörter mit allgemeiner Bedeutung zu gebrauchen, Sätze zu formulieren, in denen Allgemeines thematisiert wird. Die Arbeiten von Martin, Weinberg, Hochberg, Williams, Stout etc. dienen dabei als Vorlagen etc ... Vielleicht ist es ratsam, bei der Abgrenzungsproblematik, die die Festlegung von Limitationen zum Ziel hat, die Kurzfassung von W. Cramer zu notieren. Dabei gerät man nicht in ein Labyrinth von Argumentationen. Es heißt: „Der Platonismus meint mehr (als Aristoteles): Sind die beiden Dingen mit Bezug auf ihre Farbe einander gleich, dann sind noch die beiden Farbmomente im Hinblick auf ein Drittes, das nicht Farbmoment ist, ein Eidos, einander gleich. Dieses ist seine Grundthese: Gleiche sind gleich im Hinblick auf ein identisches, das nicht ein Gleiches ist und von anderer Seinsart ist als die gleichen.“ (Cramer/Radermacher, S. 263) Armstrong will demgegenüber gegen Platon einen aposteriori-Realismus statuieren. „Obwohl hier die Universalien verteidigt werden, werden sie doch nicht in der Weise verteidigt, wie das bereits viele andere getan haben, um allgemeinen Worten und Sätzen semantischen Wert zu verleihen. Universalien werden hier hauptsächlich deshalb postuliert, um Ähnlichkeit und Unterschied zu erklären, die wir unter Einzelheiten vorfinden, beginnend mit unserer Wahrnehmung von Einzelheiten in unserer Umgebung. Diese Wahrnehmungsbekanntheit mit der Natur von Einzelheiten wird erweitert, vertieft ... Die Theorie ... , was für Universalien es gibt, ist eine aposteriori-Angelegenheit ... Ein sehr wichtiger Teil der Universalientheorie ist, dass unter der Voraussetzung der gegebenen Universalien F und G den Prädikaten F oder G „keine Universalien entsprechen“ (S. 47), und zwar deshalb, weil das Prädikat $F \vee G$ im Unterschied zum Prädikat $F \wedge G$ kein Eigenschaftswort ist; nur das Prädikat $F \wedge G$ ist ein Eigenschaftswort (in dieser Welt). Genauer müsste man sagen, bei der Formel $F \vee G$ kommt kein Gesamtprädikat zustande. Wie man sieht, ist es nicht leicht, den aristotelischen Ansatz, dass Universalia

lien in re sind, zu verfolgen. Das fällt sogar Armstrong schwer: Die Unterscheidung von $F \wedge G$ einerseits und andererseits $F \vee G$ ist hier einschlägig. Vielleicht will Armstrong sagen, dass der moderate Nominalist lediglich behaupten will, dass es nur einige wenige Universalien gibt.

Es ist diese Analyse der Bedeutung von Eigenschaft, die Armstrongs Argumentation subtil erscheinen lässt. Man kann sie noch durch Überlegungen von Platon selbst unterstützen; gemeint ist dabei das „Dritte Mann-Argument“ Platons, welches Platon gegen den Platonismus vorgebracht hat. Dieses Argument von Platon kritisiert gerade die platonische These, dass die Universalie jenseits vom Einzelnen, von einzelnen Tatsachen/Sachverhalten etc. stationiert wäre. Wird die Formel $V P P(x)$ so gelesen, dass $V P$ zu einem einfachen Argument wird, dann ist aus $V P$ in der Formel $V P P(x)$ ein Gegenstand geworden derart, dass nach einer Relation wie der zwischen x und y gefragt werden müsste. Aus $V P P(x)$ wird nämlich nun ein $(V P) R(P(x))$, analog zu $x R y$. Ersichtlich ergibt sich bald $(V P_2) P_3(P_1(x))$. ((vgl. P_3 als $V P_3$)). Diese Platonwiderlegung eines Universale, Eidos, sofern es platonisch in einer jenseitigen Welt sein soll, bedeutet eine Annäherung an aristotelische Vorstellungen. Die Widerlegung des Platonismus erfolgt durch Platon selbst.

Thematisiert man unter dieser Rücksicht, was Sprache sein soll, dann zeigt sich bald, dass Sprache der Fall eines Regelsystems ist. Insbesondere gelten danach Universalien als Regeln allgemeiner Natur. Die diversen Verhältnisse von Eigenschaften und Prädikaten, die Unterschiede zwischen extremen Nominalismus – moderaten Nominalismus, extremen Realismus – moderaten Realismus signalisieren nur die Aspekte von Regelsystemen. Dabei ergibt sich die Grundfrage, was Regel heißen soll. Wir geraten bald an den Status einer Paradoxie. Entweder gilt, dass man einer Regel blind folgen muss, oder dass gesagt wird, dass zur Praxis der Anwendung einer Regel eine Regel benötigt werden muss, die die Anwendung der Regel leitet. Es ist klar, dass man dieser Regelstruktur nicht entkommen kann. Darauf beruht offenbar das Thema der Verständigung beim Regelset: Syntax, Semantik, Pragmatik. Noch deutlicher wird jenes Regelparadox bei dem Thema Phonetik. Ist die Frage nach der Wahrheit der Regelanwendung sinnlos oder sogar nicht beantwortbar?

Man sieht sich auch folgender Explikation gegenüber: Wenn die Regelbefolgung gelungen sein mag, weiß man nicht, ob man glaubt, einer Regel gefolgt zu sein, oder man weiß nicht, ob man der Regel tatsächlich gefolgt ist. Unstreitig ist aber, dass der Glaube an die Befolgung einer Regel nicht äquivalent ist mit dem Befolgen einer Regel. Dieser „Glaube“ hat eine andere Bedeutung, wie der Beispielsatz: „ x glaubt, dass p “ anzeigt. Einen Ausweg scheint der Hinweis zu geben, dass eine Norm, nicht eine Regel die Anwendung einer Regel garantiert. Ist es eine Norm, dann gehört Bewusstsein zur Regelbefolgung; so ungefähr muss Brandom bei seiner Auflösung der Paradoxie gedacht haben. Aus dieser Auflösung folgt allerdings, dass bei der Regelbefolgung bewusst sein muss, ob man glaubt zu folgen oder folgt.

Die Anwendung einer Norm ist aber nicht äquivalent mit der Anwendung einer Regel. Ist das blinde Befolgen die Eliminierung des Glaubens an das Befolgen? Auch bleibt die Frage, wie ein Subjekt eine Norm befolgen soll ohne einen Fehler zu machen. Davidsons Begriff von der Anomalie d. h. Unregelmäßigkeit kann hier weiterführen. Sie betrifft die Anomalie sowohl bei der Anwendung von Regeln als auch bei der Anwendung von Normen. Man sollte allerdings nicht von einem anomalen Monismus sprechen; sowohl Regeln als auch Normen garantieren nicht die Gleichheit bei Fallanwendungen. Die Brandonschen Normen wollen demgegenüber sowohl die Regelanwendungen zum Zwecke der Bildung von Aussagesätzen normieren als auch die deontischen Regelanwendungen normieren; sie sind ein Phantom; zudem wird das Phänomen der Anomalie übersehen.

Das Thema Wahrheit gewinnt durch derartige Analysen seine Bedeutung. Bedeuten Regeln, aber auch Normen regelmäßig Unregelmäßigkeit, Anomalien, dann wird die Anwendung von Wahrheitskriterien zögerlich; die Bannbreite für deren Anwendung wird durch Ermessen ausgemacht. Hier liegen auch die Gründe für Verständnisschwierigkeiten bei sprachlichen Äußerungen. Die Verständigung gelingt nur auf „gut Glück“.

Für eine Rechtslogik ist dieser Umstand von Belang. Eine Rechtssprache ist nämlich von der Paradoxie der Regelbefolgung betroffen. Man beobachtet hier folgende Dilemmata. Im Bewusstsein der Paradoxie der Regelbefolgung/Normbefolgung bieten sich Notlösungen an.

(1) Die Differenz von formal und informal rules bleibt hier einschlägig; bereits eine Analyse von Verkehrsregeln zeigt, dass die Praxis des Verkehrs nicht total geregelt werden kann. Die Defizite jener Regelsprache/Normensprache werden im Allgemeinen durch informal rules ausgeglichen; es handelt sich um ad hoc-Regelungen. Wenn die Soldaten 1914 zu Weihnachten die Regeln des Krieges aussetzen, entwickeln sie informal rules für diese Auszeit. Eine Analyse des britischen Empires hätte zu zeigen, wie die Beherrschung jener informal rules nicht nur subversiv, sondern auch kreativ sein kann. Wenn klar ist, dass kein (?) Einzelfall so gleich ist wie der andere Einzelfall, dann sind die Regeln von Haus aus anomal. Die Angabe von Typen für Regelanweisungen kaschiert hier nur die konstitutive Anomalie.

(2) Man beobachtet sogar eine interne Variation im Regelbegriff. Und zwar dann, wenn eine Regel gebrochen werden muss. Nicht die Rechtslücke, wohl aber der Regelbruch wird dann nachträglich einer neuen Regel unterstellt; so gibt es die Regel für den Regelbruch. Die Geschichte der verschiedenen Rechtssprachen (romanisches/germanisches Recht) zeigt die Verschiedenheiten beim Regelgebrauch für Rechtsbrüche.

III

Man kann die Thematik der Regelproblematik mit einem Rekurs auf zerrüttete Prädikate vervollständigen. Sie erlaubt einen Zugang zu hermeneutischen Positionen. Schon Kripke hatte den Fall diskutiert, dass die Plusregel bei notwendig langer Anwendung zu einer Quasiregel wird derart, dass die Prädikate zerrüttet werden, aber Resultate von Regeln sind. Jedenfalls besteht diese Möglichkeit; es handelt sich um eine interne Variation. Die Ausführungen von Armstrong sind hier deshalb wohltuend, weil er im Unterschied zu vielen Kollegen den Fall der Zerrüttung des Prädikats z. B. „grün“ ganz simpel – ohne pseudomathematische Formeln erläutert. Geht man nämlich davon aus, dass mit Hume Regularität angenommen wird, dann heißt es bei Armstrong: „Man bedenke das folgende Argument: 99% der Fs sind Gs, a ist ein F, also ist a ein G. Die Prämissen führen nicht auf die Schlussfolgerung. Aber in Anbetracht dieser Prämissen und mangels weiterer relevanter Information über a wäre es offensichtlich vernünftig zu schließen, dass a ein G ist“ (S. 79). Bezieht man diese Betrachtung auf die Population, dann besteht bei hoher Wahrscheinlichkeit der Sachverhalt, dass eine Probe die Population aller Fs abbildet. Man fragt bei diesem Umstand, was im Falle der Aussage „Alle Smaragde sind grün“ gefolgert werden kann. Die Regularität von „grün“ im Fall der Smaragde mag bis 1945 gelten, später sind aber möglicherweise Smaragde „blau“. Bezogen auf den Gesamtbereich sind nunmehr Smaragde „blün“. Diese Wahrscheinlichkeit kann nicht ausgeschlossen werden. Das Prädikat ist zerrüttet. Das gilt vor allen Dingen bei Regeln, die unbeobachtete Dinge, zukünftige Ereignisse einbeziehen. Die Sprache findet hier zu neuen Prädikaten.

Es ist die Thematik der Verständnisproblematik, der Zerrüttung, die mit den vorstehenden Argumenten und Analysen angegangen wurde. Erinnert sei an Sätze wie die von Canetti: „Die Ahnungen Dichter sind die vergessenen Abenteuer Gottes“. Auch durch Variation der Satzgestalt erschließt sich der Sinn, die Bedeutung nicht unmittelbar. Ist der Satz zerrüttet? Des weiteren ergibt die modale Maxime von Grice eine Verständnisproblematik, die aber moderater ist: „Greg nahm einen gehörigen Schluck und öffnete dann die Whiskyflasche“. Wenn man unter dieser Rücksicht feststellt, dass die Störung von Kommunikation, die Abweichung von der Deutlichkeit bedingt ist durch eine zeitliche Distanz der Vergangenheit, durch Irritation, auch durch Themen der Psychoanalyse und Ideologiekritik, dann stellt sich das Konzept der Hermeneutik ein, gemäß deren Rationalität die Auslegungen von Texten, Dokumenten, Traditionen die jeweiligen Gegenwartsverständigungen bestimmen. Man sieht bald, dass die Bedeutung solcher Sprachäußerungen verdeckt ist. Die Zerrüttung kann offensichtlich aber auch verborgen sein. Durch Destruktion, Umstrukturierung, Reformulierung, durch Konstruktion und *ars inveniendi*, die die Verdeutlichung des Sinns zum Ziele haben, stellen sich Resultate ein, die unter den Gesichtspunkten der Angemessenheit/Unangemessenheit beurteilt werden können.

Es ist bekannt, dass es mehrere Limitationen solcher artes inveniendi gibt. Wir sagen: (1) In der Sprache Gadamer geht es um ein Verstehen des Textes, der da steht, (2) um ein Andersverstehen, (3) um Horizontverschmelzung ... Derartige artes inveniendi sind Versuche, die Zerrüttung, die Inkongruenz aufzuklären. Natürlich fragt sich, wie weit diese Verständigungsschwierigkeiten behoben werden können. (4) setzt sich die Aufgabe, den Autor besser zu verstehen als er sich selbst versteht. (5) sucht durch Auffindung des Ursprungssinns in der Vergangenheit die Defizite zu beheben; ähnliches gilt auch beim Versuch, die Utopie in der Zukunft als Lösungsmittel zu bemühen. (6) Hier wird festgestellt, dass die Versuche, Sinnverstehen zu artikulieren, ihrerseits einem veränderbaren Sinnverstehen unterliegen können. (7) Unter dem Gesichtspunkt der Gegenwart stellen sich die Vergangenheitsbewegungen, sofern sie zur Gegenwart führen, ständig anders dar; die Vergangenheit ist hier keine feststehende Größe. Übrigens: Man kann (6) auch eine Hegelsche Wendung geben. Dann gilt, dass trotz aller puritanischen Ehrlichkeit und Aufrichtigkeit die Leichenträger schon immer vor den Türen jedweden Sinnverstehens, jedes Konsenses stehen. Wahrheitsansprüche helfen wenig, wenn die Wahrheit „schal“ geworden ist. Für Mallarmé ist sogar jeder Konsens Zufall.

Was bei diesen sicher wichtigen Limitationen übersehen wird, ist der Diskurs über Wahrheit. Man sagt dann, Wahrheit sei die Rekonstruktion des Sinns, der Bedeutung. Ob aber diese Bedeutung ihrerseits wahr ist, bleibt ein Geschäft nebenbei. Hier liegen die Gründe, warum man auch von einer systematischen Interpretation sprechen muss. Es ist die argumentative Wahrheit, die hier weiterführt. Durch sie wird das Thema Verständigung neu angegangen. Und zwar ist nicht mehr ausgeschlossen, dass es nicht nur Verständigungsschwierigkeiten gibt, sondern sachbezogene Konflikte, die Begriffskonflikten ausgesetzt sind. Dann sind die Verständigungsschwierigkeiten berechtigt. Eine Hochamt-Hermeneutik verkennt das Thema Begriffskonflikte. Der Text eines Autors sollte diesem Programm zufolge auf seine konsistente Argumentation hin untersucht werden, mit der anschließenden Frage: Geht es hier um Begriffskonflikte?

Was diese systematische Interpretation angeht, so wird man Thesen und Konterthesen formulieren. Thesen können zergliedert werden in Teilthesen₁ \wedge Teilthesen₂ ... Ähnliches gilt von der Grammatik der Konterthesen. Bei der Skizze dieser systematischen Interpretation zeigt sich auch bald eine Dihärese mit Bezug auf Argumentationen. Überhaupt zwingt die Wahrheitsfrage zu Argumentationssets, die die traditionelle Hermeneutik von Gadamer bis Derrida vermeidet. Die Mühe, die Gliederung von Thesen/Konterthesen aufzusuchen, ist ungewohnt. Auch die Dihärese von Argumenten bleibt wenig beachtet; die Argumente bezogen auf These/Konterthese und deren Teilthesen sind nämlich wohlunterschieden. Begriffe wie Präferenz, Gleichgewicht, Widerlegung etc. sind hier informativ, des weiteren der Titel Begriffskonflikt. Folgende Skizze für systematische Interpretation lässt sich angeben:

These	}	contra Argument pro Argument pro Argument Argumente _n (pro v contra)
Konterthese 1	}	pro Argument contra Argument pro Argument Argumente _n (pro v contra)
Konterthese 2	}	pro Argument Argumente _n (pro v contra)

Eine Erweiterung würde sich bei folgendem Plan ergeben.

These	(Teilthese 1 \wedge Teilthese 2 \wedge ...)	}	contra Argument pro Argument contra Argument
-------	---	---	--

Jede einzelne Teilthese wird durch Pro- und Kontraargumente gesondert abgesichert.

Auch bei der Grammatik der Konterthesen ergibt sich die Dihärese, dass die Teilthesen und die Konterthesen selbst insgesamt gesonderten Argumenten ausgesetzt werden müssen.

Zu beachten ist ferner, dass die Negation eines stützenden Arguments nicht die These bzw. dessen Teilthese negiert; Thesen wie Teilthesen bleiben in diesem Fall nur unbegründet.

Was die Frage nach der Wahrheit angeht, so ergeben sich hier folgende Möglichkeiten:

- a. These und Konterthese(n) sind beide wahr;
- b. These wie Konterthese(n) sind beide falsch;
- c. Die These ist deshalb wahr, weil die Konterthese falsch ist;
- d. etc.

Das Ergebnis beinhaltet eine Bedeutungsänderung des Titels Verständigung. Verständigung heißt nicht länger Konsens, sondern umfasst auch Themen wie Konflikt. Der Fall a. stellt einen Konfliktfall dar. So lässt sich gegen Ryle festhalten, dass Begriffskonflikte nicht nur auf Kategorienverwechslungen beruhen, sondern auch im Gegenteil als solche qualifiziert werden müssen. Der Begriff Verständigung bedarf also einer Revision. Es geht um argumentative Wahrheit von Aussagen. Was an den bisherigen Analysen von hermeneutischen Positionen zu beanstanden bleibt, ist die Tatsache, dass sehr summarisch z. B. mit dem Begriff von Aufklärung verfahren wird.

Obwohl auch hier limitative Positionen angebar sind, weiß man nie genau, was Aufklärung heißen soll. Gibt es eine französische Aufklärung im Unterschied zur angelsächsischen Aufklärung?

Folgende Liste von Begriffskonflikten bietet sich an:

- (1) Begriffskonflikte bei der Bestimmung des Ausdrucks: Offenbarung (Judentum, Christentum, Islam)
- (2) Begriffskonflikte bei der Bestimmung der Wohlfahrt/des Wohlstands durch soziale Gerechtigkeit und Marktregulierung.
- (3) Begriffskonflikte bei der Bestimmung des Bildes in der Ästhetik: Danto versus Imdahl versus iconic Turn (Piktogramme, linguistische Semiotik).
- (4) Begriffskonflikte bei der Funktionsbestimmung von Abstimmungsverfahren in der Demokratie.
- (5) Begriffskonflikte zwischen Konsenstheorien und Gefangenendilemmata (Arrow, Nash, Harsanyi, Selten).
- (6) Begriffskonflikte zwischen romanischen und germanischen Rechtssystemen.
- (7) Konflikte bei der Bestimmung des Begriffs: Ehrlichkeit.
- (8) Konflikte bei der Bestimmung des Begriffs: Mitleid.

Summary

Bei der Bestimmung der Funktion der Begriffe: Bedeutung und Wahrheit bezogen auf Sprachphilosophie geht es um einen dreifachen Begriff von Wahrheit: einzahlige Wahrheit, zweizahlige Wahrheit, argumentative Wahrheit. Im Vordergrund stehen Betrachtungen über Frege, Tarski, Armstrong, wobei der metaphysische Realismus von Armstrong, aber auch die Apologie Freges durch Pardey (im Sinne Cramers) besonders aufschlussreich sind. Das Regelparadox wird gegen Brandom verteidigt. Die Zerrüttung von Prädikaten und Sätzen wird als Thema der Hermeneutik diskutiert. Des weiteren ist eine Skizze für argumentative Wahrheit angeboten. Die Termini: Verstehen und Begriffskonflikte stehen zur Diskussion.

Literaturliste

- Armstrong, D. M.: Was ist ein Naturgesetz?, Xenomos 2004
ders.: Sachverhalt, Sachverhalt, Xenomos 2004
- Becker, G.: Zur Frage der Erweiterung des Mordmerkmals der Verdeckungsabsicht, Regensburg 2003
- Brandom, R.: Expressive Vernunft, Frankfurt 2000
- Broad, C. D.: The Mind and its Place of Nature, London 1925
- Burge, T.: Mind-Body Causation and Explanation, Heil und Mele 1993
- Chomsky, N.: Aspekte der Syntaxtheorie, Frankfurt 1970
- Coseriu, E.: Einführung in die strukturelle Linguistik, 1969
- Cramer, W.: Über die Grundlagen von Gottlieb Freges Begriff vom Logischen, Tübingen 1970
- Davidson, D.: Wahrheit und Interpretation, Frankfurt 1984
ders.: Handlung und Ereignis, Frankfurt 1985
ders.: Seine eigenen Gedanken kennen, in: Analytische Theorien der Selbstbewußtseins, Frankfurt 1987
- Engisch, K.: Logische Studien zur Gesetzesanwendung, Heidelberg 1953
- Frege, G.: Funktion, Begriff, Bedeutung, Göttingen 1994
ders.: Logische Untersuchungen, Göttingen 1993
- Grice, H. P.: Logic and Conversation, Frankfurt 1979
- Kripke, S.: Wittgenstein über Regeln und Privatsprache, Frankfurt 1987
- Mallarmè, St.: Oeuvres, Pleiade, Paris 1894
- Man, de, P.: Allegorien des Lesens, Frankfurt 1988
- Maurer, H.: Theoretische Grundlagen der Programmiersprachen, Meisenheim 1969
- Mauthner, F.: Beiträge zu einer Kritik der Sprache, Frankfurt 1982
- Mises, v. R.: Kleines Lehrbuch des Positivismus, Frankfurt 1990
ders.: Über die Wahrscheinlichkeit seltener Ereignisse, in: Zeitschrift für angewandte Mathematik und Mechanik, 1992
- Pardey, U.: Freges Kritik an der Korrespondenztheorie der Wahrheit, Mentis 2004
ders.: Zur Konstruktion einiger semantischer Antinomien, Frankfurt 1973
- Quine, W. V. O.: Die Ursprünge der Referenz, Frankfurt 1976
- Radermacher, H.: Zu Problemen der Ontologie, Frankfurt 1987
- Sartre, J. P.: Mallarmè Engagement, Köln 1952
- Saussure, de F.: Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft, Berlin 1967
- Schlick, M.: Über das Fundament der Erkenntnis, Wien 1934
- Schmidt, A.: Wissenschaft und Ideologie (Garaudy/Radermacher), Universität Mainz, 1970/71
- Tarski, A.: Die semantische Definition der Wahrheit und die Grundlagen der Semantik, Frankfurt 1977
- Wellmer, A.: Sprachphilosophie, Frankfurt 2004
ders.: Verstehen und Interpretieren, Deutsche Zeitschrift für Philosophie 1997

Urteilsvierkant und Coincidentia Oppositorum: Eine überdialektische Logik?!

I. Kurze Entwicklung des Problems

Der Begriff der **Identität**, gleichgültig, anhand welchen anderen Begriffs er ‚verifiziert‘ wird, so beispielshalber in betreff desjenigen des Seins oder auch der Einheit, ist logisch sinnvoll nur zu denken, wofern er als selbstbezüglich begriffen wird. Das meint, daß anstelle der lächerlichen Tautologie $A = A$ die folgende, sehr alte Definition geltend gemacht wird: „Daß ein selbes in derselben Beziehung ist (gilt) und nicht ist (gilt), ist unmöglich“¹ Leicht umformuliert könnte man dafür auch sagen: „Beliebiges, sofern ein solches, kann unmittelbar, d. h. nämlich: ‚als ein solches‘, unmöglich *nicht* ein solches sein oder solcherweise gelten.“ Es geht hier um eine aufs Unmittelbarste einsichtige Evidenz, d. h. nämlich: ‚als ein solches‘, unmöglich *nicht* ein solches sein oder solcherweise gelten zu können. Es ist klar, daß hier keine 2-wertige Logik, mit Ausschluß eines sog. Dritten, vorausgesetzt wird; vielmehr zeigt die affirmative Formulierung: „Beliebiges, insofern ein solches, ist (bzw. gilt als) unmittelbar *notwendigerweise* ein solches,“ daß hier eine qualifizierte Selbstbezüglichkeit vorliegt, die in ihrer formalen Stringenz von nichts anderen abhängt.² – Im Umkehrschluß ergibt sich für die Definition von Identität dann folgende Formulierung: „Was immer, und insofern etwas als unmöglich gilt, zwei sich gänzlich ausschließenden Bestimmungen unmittelbar, d. h. ohne irgendwelche Vermittlung, zu genügen, ist notwendigerweise identisch (selbig).“ – Es wird somit deutlich, daß in diesen relationalen Definitionen eine unmittelbare Verschränkung von Identitäts- oder Selbstbezüglichkeit, modallogisch stringenter Evidenz (unmöglich, notwendig) und Urteilsform sich setzt.³

¹ So schon bei Platon in: *Politeia*, lib. 4, cap. 12, 436 b 8–c 1; Aristoteles, *Metaph.* Γ , cap. 3, 1005 b 18–23, sowie noch: 1007 b 19–21, 1008 a 3–10, 24–26, 30–34.

² Darüber habe ich ausführlicher gehandelt in: *Philosophisch-logische Abhandlung, Entwurf einer transzendentalen Erkenntnistheorie zur Grundlegung formaler Logik*, Bern/Frankfurt (Main)/Nancy/New York (Lang) 1984, bes. V. Kap. (42–56), sowie in: *Allgemeine Strukturologie, Entwurf einer transzendentalen Formalphilosophie*, Essen (Die Blaue Eule), 1999, bes. im I. Halb-Bd., V. Kap. (84–104).

³ Der Einwand, man arbeite hier doch die ganze Zeit mit noematisch schon ‚vorbelasteten‘ Temini, trifft nicht die geltungstheoretische Dimension der Problematik. Übrigens bin ich darauf ausführlicher eingegangen in: *System der Transzendentalphilosophie*, I. Bd., Freiburg/München (Alber) 1977, I. Kap. – Vgl. dazu im übrigen die Lit. der vorigen Anm.

Fragt man, ob diese allem formallogischen Anschein nach absolute und damit nicht relativierbare Formel des ‚Gültigseins‘, des ‚Geltens-von‘ nicht doch noch eine bestimmbare Grenze zu einem Anderen hin hätte, so ergibt sich als Antwort:: Wofern man etwa ‚sein‘ als einen äußersten, in seinem Geltungsumfang nicht übertreffbaren Begriff hält – aber ebenso könnte man ‚ein(-en)‘: nicht von anderem, sondern primär von sich selbst, hier nennen –: so ist eine seit alters geläufige Formel, um sozusagen den letztmöglichen Gipfel der Erkenntnis, aber auch die gleiche Spitze sachgeltungshafter äußerster Prinzipialität darzustellen oder wenigstens grenzwertlich in Begriffe zu fassen, aussagenlogisch diese: *Sein ist, und ist nicht, und je zugleich ist (es) sowohl als auch ist (es) nicht, und zugleich ist (es) weder noch ist (es) nicht und dies alles zusammen und auch eben dieses nicht.*⁴ – Die im Folgenden abgebildete Negationsschematik ist im übrigen auch unter dem Begriff des sog. Urteilsvierkants – in der indologischen und auch buddhologischen einschlägigen Literatur unter dem Terminus: ‚*catu.-sko.ti*‘⁵ – gebräuchlich. – Streng formallogisch handelt es sich um eine aus einem Tetralemma⁶ abgeleitete disjunktive Tetrajunktion bzw. für die hier verwendete logische Figur genauer: die entsprechende alterierend negative Hexajunktion; wie gerade soeben schematisch dargestellt: $a (\wedge \neg b (\wedge c (\wedge \neg d (\wedge e (\wedge \neg f \dots))))$. – Das meint in systematischerer Form:

⁴ Dies ist bekanntlich Platons Position am Ende des ‚Parmenides‘; es wird thematisch aber auch bei Plotin und wohl noch mehr bei Proklos sowie vor allem wiederum bei Nikolaus von Kues. – Im buddhistischem Denken vertreten vor allem Nagárjuna sowie auch Chi-Tsang betreffs der Formel einen fast gleichen Standpunkt; vgl. dazu v. Verf.: Sophismatik bei Nagárjuna, Montaigne und im Dekonstruktionismus, sowie: Negativity and Dialectics from a Logical Point of View: 7th. Century-Buddhism of China Compared with Pyrrho and Nicholas of Cusa, beides in: Ost und West als Frage strukturologischer Hermeneutik, Zur Frage einer ‚Brücke‘ zwischen abendländisch-europäischer und chinesischer Philosophie, Essen (Die Blaue Eule) 1998, 79–97, und: 98–115.

⁵ Aus der zahlreichen Lit. habe ich benutzt: R. D. Gunaratne, Understanding Nagarjuna’s Catuskoti, in: Philosophy East & West, 36/2 (1986) 213–234; Gr. Paul, Reflections on the tertium non datur: Theories and Applications in Chinese and European Philosophies. In: *Democracy in Asia*, hg. von Michèle Schmiegelow, Frankfurt a. M. (Campus)/New York (St. Martin’s Press) 1997. – Ferner sei verwiesen auf das Standardwerk: Hans P. Sturm, Weder Sein noch Nichtsein, Der Urteilsvierkant (catuskoti) und seine Korollarien im östlichen und westlichen Denken, Würzburg (Ergon) 1996. – Es erscheint möglich, daß hier ursprünglich auch ein geometrisiertes logisches Muster, z. B. ein negationslogisches Quadrat, zugrunde gelegen hat.

⁶ Dies kann z. B. als Obersatz in einem disjunktiven Syllogismus verwendet werden: $\langle \wedge x \rangle \acute{e} \langle a \vee b \vee c \vee d \rangle$, nun aber: $\langle \forall x \rangle \acute{e} \neg \langle a \vee b \vee c \rangle$, also: $\langle \forall x \rangle \acute{e} d$.

- A. „sein⁷ –
1. ‚ist‘,
 2. und: ‚ist nicht‘,
 3. und ist*: (sowohl) ‚ist‘ UND (d. h.: als auch) ‚ist nicht‘,
 4. und ist* nicht: (weder) ist (es) UND (d. h.: noch) ‚ist (es) nicht‘“, $\equiv \mathfrak{Z}$,
 - [[5. und: ‚ist‘ \mathfrak{Z} ,
 6. und: ‚ist nicht‘: \mathfrak{Z} .]]

Man könnte nun in der gleichen Weise so fortfahren; dies brächte aber in stringenzlogischer Hinsicht nichts Neues. – Gleiches träfe auf den Begriff des Einen/der Einheit zu, noch besser wäre allerdings hier derjenige des *Geltens, Gültigseins* von Einheit: Einheit – ist gültig, d. h.:

- B. „Einheit⁷ –
1. ‚gilt‘,
 2. und: ‚gilt nicht‘,
 3. und gilt*: (sowohl) ‚gilt‘ UND (d. h.: als auch) ‚gilt nicht‘,
 4. und gilt* nicht: (weder) gilt nicht: ‚gilt‘ UND (d. h. noch) ‚gilt nicht‘“, $\equiv \mathfrak{Z}'$
 - [[5. und: gilt (als) \mathfrak{Z} ,
 6. und: gilt nicht (als) \mathfrak{Z}' .]]

[* der sprachliche Ausdruck ‚ist‘ bzw. ‚gilt‘ bedeutet hier soviel wie: ‚steht für, <zu>]

Ganz allgemein wird man hier die Verwendung der adjunktiven Negation formalistisch wie folgt darstellen können:

- C. 1. [é: X, {x...}],
 2. [$\wedge \neg$: [é X, {x...}]],
 3. [\wedge : [é: X,] $\wedge \neg$: [é: X, {x...}]],
 4. [$\wedge \neg$: [é: X,] $\wedge \neg$: [é: X, {x...}]],
 [[5. [\wedge : (1.–4.) \equiv (\mathfrak{F}) \mathfrak{Z} , \mathfrak{Z}' ,
 6. [$\wedge \neg$: (\mathfrak{F}) \mathfrak{Z} , \mathfrak{Z}' .]]

[Die von den Zeichen [...]] eingeschlossenen Aussagenbestandteile spielen in den folgenden Anwendungen II.1 und II.2 keine Rolle; allein innerhalb der Anwendung II.3 gelangen sie gegen Ende des Gedankenganges zu einer gewissen Bedeutung. – Man könnte deshalb auch methodologisch von einer holistischen Analogie zum Grenzwertbegriff sprechen. – Das Zeichen (\mathfrak{F}) bedeutet hier die allgemeine formallogische Struktur der aufeinanderfolgenden Vereinigungsaussagen in ihrem Gesamtzusammenhang; X meint: ‚beliebiges irgendetwas‘, {x...} soviel wie: ‚auf beliebige Weise, beliebigerweise‘.]

Der Begriff der Einheit ist hier im übrigen nicht primär als derjenige Grund verstanden, der erforderlich ist, um Mehreres, d. h. also Vieles semantisch

⁷ Man könnte statt dieser Begriffe auch *alle* diejenigen hier verwenden, die einen transkategorialen Gebrauch zulassen wie z. B. derjenige eines (allgemeinen) *Sinnes* bzw. *Wertes* oder auch eines derartigen *Wirkens*, dies letztere als im Sinne eines *Sich-selbst-Vollziehens* verstanden.

als (je) ‚eines‘ zu haben. Er ist vielmehr als derjenige notwendig vorauszusetzende Grund begriffen, der und insofern er, der genannten Operation noch einen Gedankenschritt voraus, überhaupt den urensten, ursprünglichsten Bedeutungsgehalt von Einheit, Einssein, Einswerden als solchen denkmöglich sein läßt. M. a. W. ist hier sowohl die (vorkantische: alt-)transzendente Bedeutung von Einheit vermeint, gemäß dem alten adagium: *ens et unum convertuntur*, als auch die moderne Bedeutung einer nachkantischen Transzendentalität. – Ganz Ähnliches läßt sich auch über den Begriff des Seins sagen: Nicht um Etwas(se) geht es, auf welchen ja der Begriff des Seienden zurückgeführt werden kann, sondern um den Grund dessen, was der Aussage ‚zu sein‘ einen unwiderleglichen umfassenden Bedeutungssinn verleiht.

II. Möglichkeiten strukturologischer Applikation

Des weiteren läßt sich nach **Anwendungen** des solcherart dialektischen bzw. koinzidentallogischen Satzes fragen. – „Strukturologisch“ meint hier soviel wie: unter Rücksicht der rein formalen, also inhaltsfreien Struktur als solcher eines Sachverhaltes. Dieser kann mehr oder weniger einfach, mehr oder weniger komplex sein. Weiter ist damit vermeint, daß solche Strukturen sich als eine Art von relationalem Grundgerüst alles und jedes Weltgegenstandes bzw. Weltereignisses, einschließlich unserer selbst, erweisen wie auch unserer erkennenden und strebenden Verhaltensweise insgesamt zu eben dieser Welt, wie auch (unserer selbst) zu uns selbst, und dies beides unter umfassend gegenstands- wie geltungstheoretischer Rücksicht. – ‚Gegenstandstheoretisch‘ meint hier soviel wie: im Sinne einer universalen Theorie des ‚Etwas‘ schlechthin und aller seiner kategorialen Unterasspekte, seien diese beispielsweise unter solchen Stichworten wie ‚ontologisch‘, ‚objekttheoretisch‘, ‚gegenstandslogisch‘, ‚semantologisch‘ (sachlogisch), ‚realphilosophisch‘ u. ä. gefaßt; wobei zu beachten ist, daß diese gesamte Thematik umfangs- und inhaltslogischen Gesetzmäßigkeiten unterliegt. – Eine klassisch gewordene, eine letzte Konsequenz ziehende, obgleich nicht völlig durchsichtige Formulierung hat im übrigen dieser letztere Themenkomplex bekanntlich erhalten in der Frage, ob überhaupt etwas sei und nicht vielmehr nichts.⁸

Schließlich sei aber noch der ganz wesentliche Umstand genannt, daß nämlich die Reflexion, die besagte Strukturierungen aufzudecken vermag, immer und grundsätzlich sich eines Verfahrens bedient, das in erster Linie nach den Gründen, Bedingungen und Umständen der Ermöglichung von irgendwelcher erkenntnisfähigen Thematik unter der Rücksicht der ihm aus

⁸ Darauf sei hier nicht weiter eingegangen; ich verweise auf die Lit. in Anm. 2 so wie ergänzend dazu noch auf: Immanente Transzendenz, Würzburg (Königshausen & Neumann) 1997.

seiner eigenen Struktur, d. h. seinem Wesens-Sosein her gegebenen Ermöglichung, nämlich hinsichtlich seines grundlegenden ‚Was‘ und ‚Wie‘ fragt. Verallgemeinert man diese Frage auf das Gesamt alles derart Möglichen überhaupt, so impliziert dies sogleich auch die Frage nach seinem grundlegenden ‚Ob‘ bzw. ‚Daß‘. Darin zeigt sich ein unhintergebarbarer Hinweis auf grundlegende geltungstheoretische Kontexte und ihre Prinzipien an.

II.1. Eine Anwendung im Kontext der MATHEMATIK

In Form einer Vorbemerkung sei mit Blick auf die folgende spezifische Thematik dem etwaigen Argwohn einer unkritischen Verengung ganz unterschiedlicher Wissenschaftsbereiche begegnet, wie sie insbesondere in der sog. Postmoderne, z. B. dem sog. Dekonstruktionismus und verwandten Denkströmungen, also der z. Z. herrschenden Mode üblich geworden ist. Man beliebt sich dort bekanntlich, mathematischer und naturwissenschaftlicher, vor allem physikalischer Begriffe zu bedienen, um andere Problem-bereiche, z. B. aus der Soziologie, dergestalt auf eine dem Anschein nach ‚wissenschaftlichere‘ Art und Weise zu behandeln; die gleiche Mode dient nicht selten aber auch dazu, nur diesmal mit besonders aus der Soziologie (oder, leider, auch der Philosophie) entnommenen Begriffen eigentlich naturwissenschaftliche, hier wiederum oft grundlagenphysikalische – (z. B. aus der Quantentheorie) –, oder gar mathematische Probleme im Sinne ihrer postmodernen Autoren ‚dekonstruktionistisch‘ zu deuten. – Von solcher Begriffs- und Problem-mantscherei distanziert sich der Verf. aufs Nachdrücklichste.⁹ Wenn demnach im Folgenden eine Analyse eines mathematischen Problems unternommen und daraus sodann auf dem Wege einer bestimmten Modellbildung nach Möglichkeiten der Anwendung in nichtmathematischen Bereichen gefragt wird, so geht dies alles vonstatten auf dem Boden eines *sachlichen* Problems, nämlich der Bestimmung des Begriffs der ‚Grenze‘, und die angewandte Methode ist nichts anderes als die Verwendung der entsprechenden Logikdisziplinen.

A. Eine mathematologische Betrachtung des Infinitesimalkalküls

Die sich zunächst als alte Problemlage aus der Mathematik anbietende Problematik stammt aus dem Kontext eines spezifizierten Unendlichen, d. h.

⁹ Vgl. dazu A. Sokal/J. Bricmont, (Dt.) Eleganter Unsinn, Wie die Denker der Postmoderne die Wissenschaften mißbrauchen, München (Beck) 1999. – Der Verf. erklärt sich mit den ebenso kritischen wie sachlich maßvollen Feststellungen dieser Autoren in Vorwort und Einführung (9–35) sowie im Epilog (dort bes. die Abschnitte B. und C. betreffend (229–261, 310–330) voll einverstanden.

des Infinitesimalen. – Es geht dabei bekanntlich um die Frage, auf welche Weise der **Grenzwertbegriff** nicht mathematisch technisch eine Rechenweise begründet, sondern logisch fundamental verstanden werden kann. Seit den bahnbrechenden Forschungen von A. L. Cauchy, K. Weierstraß u. a. steht für ersteren Bereich das Fundament in einer endgültigen, finitistischen Theorie des Grenzwertes, der es durch Beseitigung des Unendlichkeitsaspekts ermöglicht, mit diesem Begriff kalkülmäßig umzugehen, d. h. zu ‚rechnen‘, fest; für den zweiten Aspekt steht eine endgültige, erschöpfende Antwort noch aus.

Vergegenwärtigen wir uns die Sachlage¹⁰: Es geht in der traditionellen Fragestellung bekanntlich darum, an eine zunächst einmal als stetig gedachte, gekrümmte Kurve eine Tangente zu ziehen, und zwar grundsätzlich, d. h. an einem beliebig gewählten Punkt. Dazu muß man die ‚Steigung‘ dieser Kurve kennen. – Im Prinzip das Gleiche impliziert bekanntlich die Frage nach dem Flächen- oder Rauminhalt eines gekrümmten entsprechenden Gebildes.

(a) Der bekannte Lösungsansatz in Form eines geometrisch anschaulichen Verfahrens besteht darin, diese Kurve in einem koordinatensystemischen Zuordnungsverfahren mittels der Einführung einander zugeordneter Größen für die Ordinate, d. h. $(f)x$, und $x + \Delta x$ (bzw. h) sowie für die Abszisse in ein betreffendes Verhältnis zu bringen bzw. sie als Ergebnis eines derartigen Verhältnisses konstruiert sein zu lassen.

(b) Der nächstweitere Schritt ist nun, besagte Kurve gemäß der in ‚(a)‘ eingeführten Proportion in beliebig kleine regelmäßige Sekanten einzuteilen. Diese können sodann durch schrittweise setzendes Vorgehen, etwa durch *Teilung* der Koordinatengröße bzw. der zugehörigen Abszissengröße $(x + \Delta x)/n$, stetig kleiner gemacht werden, sodaß die Sekantenfolge in ihren Einzelstrecken *faktisch* immer kleiner, in ihrer Abschnittanzahl proportional größer wird. Dies Erzeugen einer Abfolge von im Vergleich zur vorher gesetzten fortschreitend kleineren Größe – also etwa $\Delta_1, \Delta_2, \Delta_3 \dots$ usw. ($\Delta_1 > \Delta_2, \Delta_2 > \Delta_3, \dots$ usw.) – kann insoweit noch als *lineares* Vorgehen bezeichnet werden, als diese Setzung jedesmal aufs neue als solche erfolgen muß, somit noch keine Automatismus-Regel – und also auch noch kein Kalkül – gegeben ist. – Mathematologisch wäre damit zugleich die Erkenntnis gegeben, daß eine derartige Annäherungskonstruktion zwar je im Einzelfall ein gewisses lineares Grundgerüst aufweist, daß aber die Einanderzuordnung *aller* dieser Einzelkonstruktionen auf eine Gestalt hindeutet, die als solche den Rahmen des linear Möglichen überschreitet.

[(b') Man käme übrigens der anzunähernden Originalkurve vermöge eines Wechsels im Annäherungsinstrument noch um ein Wesentliches näher,

¹⁰ Ich stütze mich dabei vornehmlich auf die Ausführungen von K. Devlin, (Dt.) *Muster der Mathematik, Ordnungsgesetze des Geistes und der Natur*, Heidelberg/Berlin (spektrum) 2001, 131–191, bes. 156–162.

wenn und sofern man die in ihren Elementen linearen Annäherungsschritte verläßt und betreff der *Elemente* selber translineare Größen wählt. – Das meint, daß man anstelle des Teilungsverfahrens, als Instrument der Annäherung durch Verkleinerung der Sekanten, nunmehr die Methode z. B. des *Radizierens* setzte. Eine jede Sekante würde in ihrer Größe dann durch die Differenz der je einander benachbarten, aber um einen Zählwert verschiedenen Radizierungsergebnisse bestimmt. Man sieht sofort, daß damit ein strukturfunktional wesentlich anderes, um ein Wesentliches an der Originalkurve näheres Instrumentar eingeführt wäre. (Übrigens ließe sich natürlich zwecks besseren Rechnungsverfahrens hier sodann auch leicht mit logarithmischen Werten rechnen.)]

(c) Das in ‚(b)‘ erläuterte Vorgehen kann sodann um einen wesentlichen Schritt weitergetrieben werden, insofern nunmehr vorgenannte Abfolge in eine *notwendigerweise* sich vollziehende Annäherungsstrategie, d. h. infolge einer alle möglichen derartigen Glieder betreffenden *Regel* fungierende, in diesem Falle also regulär monoton fallende Reihe umgewandelt wird. Zusammengefaßt ist das Endergebnis bekannt: Der abzählbar unendlicherweise sich anzunähernde Grenzwert erscheint vermöge einer quasi-holistischen Strategie in Gestalt einer Exponentialfunktion der Verkleinerungsschritte, also *translinear* intendiert. Damit wäre genau das im vorigen Schritt noch fehlende Konstruktions-Instrumentar eingeführt: Man hätte ein *kalkülmäßiges* Vorgehen ermöglicht.¹¹ – Zugleich zeigt sich, daß der Abstand zum ‚idealen‘ bzw. schlechthin optimalen Grenzwert auf diese Weise derart beliebig klein gemacht, d. h. daß er tatsächlich als echt vernachlässigbar gedacht werden kann. Das meint, daß nunmehr auch so *gerechnet* werden kann, *als ob* tatsächlich der Grenzwert voll erreicht wäre, obwohl dies grenztheore-

¹¹ Mehr im einzelnen bedeutete dies: Das in unserem Zusammenhang Wichtigste besteht (Devlin SS. 151, 157ff.) im Hinweis, daß man niemals und grundsätzlich die im Differentiationsprozeß $y : x+h$ erforderliche Größe h (oder Δx) = 0 setzen dürfe: was evident ist, da ohne dies die ganze operative Dynamik ihren Sinn verlöre, man also gerade nicht ‚rechnen‘ könnte. Daher lautet die Formel notwendig immer: $\lim \rightarrow x$ (Limes *gegen* ...), niemals: $\dots = x$ (... gleich ...). Die Differenz zu x darf also niemals = 0 werden; und *kann* dies natürlich auch im Zuge der zu befolgenden Translinear-Strategie der Approximation niemals werden.

Unter einer anderen Rücksicht kann dasselbe auch noch wie folgt dargestellt werden: Der in besagtem Sinne jeweilige null-nächste Zahlenwert ε kann im Verhältnis zum als bisheriger Grenze gesetzten kleinstmöglichen Zahlenwert δ stets proportional (noch) kleiner gedacht werden – was also dynamisch, d. h. prozessual wiederholbar aufzufassen ist –, derart, daß bei abzählbar unendlicher Wiederholung dieser Konstellation sich an dieser selbst struktural rechnungspraktisch sich ein hinreichend guter Grund abzeichnet, *festzusetzen*, daß mit der *pragmatischen* Gleichsetzung des Limes mit der anvisierten Zahl – und also der Gleichsetzung vorbesagter Differenz (*als ob* !) mit 0 – der ganze Kontext, wie gesagt, kalkülmäßig behandelt werden kann,

tisch im strengsten Sinne nicht der Fall ist. – Dies ist aber nur eine andere Formulierung für die Aussage, daß also besagte Differenz echt ‚vernachlässigbar‘ ist. Metatheoretisch gesehen, handelt man, wie schon gesagt, in der Verwirklichung des theoretischen Entwurfs, *ALS OB* besagte Differenz 0, und die Zahl der Differenzglieder (überabzählbar) unendlich, wäre. – Man hätte im übrigen zugleich damit den Bereich der (algebraisch) irrationalen Zahlen, also den Zahlkörperbereich \mathbf{R} *methodisch* in die Betrachtung mit einbezogen. Das meint, der Zahlenwertbereich des abzählbar Unendlichen wäre damit an seine Grenze geführt; darüber hinaus wäre auch dieser Bereich (des abzählbar Unendlichen) aber mittelbar schon überschritten zum Bereich des überabzählbar Unendlichen hin, insofern definitionsgemäß die Gesamtmenge der dergestalt umfaßten Größen – die irrationalen Zahlen als Elemente von \mathbf{R} – *als* derartige Menge bekanntermaßen z. B. keine Wohlordnung mehr kennt und insoweit sich kontinuativ verhält.¹²

(d) Der im Vorigen unter dem Terminus „quasi-holistisch“ angedeutete Aspekt impliziert nun ein weiteres äußerst wichtiges Moment. Es ist dies die zunächst intuitive, im strengen argumentativen Gang der mathematischen Grenzwertreflexion aber bekanntlich spätestens seit den Weierstraßschen Überlegungen ausgeschlossene, Schlußfolgerung von einer *beliebig engen* Annäherung auf eine *totale* Annäherung oder Vollerreichung des Grenzwertes. Man hätte m. a. W. den letztendlichen Grenzübergang nicht nur (bloß) rechenpragmatisch vollzogen: Der zuvor schon in seiner funktionalen Beschaffenheit zu Rechnungszwecken vollkommen hinreichend (*ratione sufficiente*) bestimmte Grenzwertkalkül werde nun vielmehr hinsichtlich seiner operationslogischen Begründungsstruktur ausschöpfenderweise (*comprehensive*) behandelt. – D. h. es werde die Ermöglichungsbedingung bzw. der betreffende Ermöglichungsgrund *a priori* des Kalküls reflektiert, (Was im übrigen den praktizierenden Mathematiker in seiner eher instrumentalistischen Einstellung in keiner Weise schiert). – Das aber befaßt nun eine neue Betrachtungsweise in sich, deren prinzipienerhellender Wert primär auf erkenntnistheoretischer Ebene liegen mag.

Der eigentliche Gewinn dürfte in der Einsicht bestehen, daß wir zwar mit dem Instrument der Differentialrechnung, wie in den Schritten (a) bis (d) umrissen, ein überaus machtvolles Instrument der Naturerkenntnis und -beherrschung in Händen haben, und dies gerade unter der Rücksicht einer grundlegenden Prozessualität oder Dynamik der Natur als solcher; aber dies bedeutet doch nicht eine volle, totale Identifizierung mit der im und als Naturgeschehen sich uns bietenden naturalen Intelligenz selbst.

¹² D. h. also, daß auch hier schon in gewisser Weise eine holistische Konstitutionssicht mit hereinspielt, insoweit von jeder Differenz zwischen zwei beliebigen, noch so eng benachbarten Zahlen in \mathbf{R} aus die Unendlichkeitsperspektive der Elemente des ganzen Zahlkörpers \mathbf{R} sich eröffnen läßt.

Erst ein letzter Reflexionsschritt [e] hätte auf prinzipieller Ebene eine solche volle identifikative Angleichung vollzogen, freilich um den Preis der Berechenbarkeit als solcher. Wir hätten uns dann auf diesem Boden zur Natur und ihrer Intelligenz – die wir sonst ja mithilfe unserer mathematischen Wissenschaft diskursiv zu erreichen uns bemühen, und uns dies auch gelingt – gewissermaßen rein intuitiv zu verhalten, eine Verhaltensweise, die vielleicht Engeln oder Dämonen gut anstünde, uns Menschen jedoch schlechthin versagt ist. – Jedoch und immerhin: Auf die Art und Weise einer idealtypischen Reflexion wären wir schlußendlich an den Punkt gelangt, grundsätzlich in Form einer rationalen, d. h. durch Vernunftdenken wohlbe-gründeten Quasi-Intuition einen wesentlichen Aspekt von Naturintelligenz, nämlich den einer sich uns idealer- wie optimalerweise als streng translinear anbietenden Prozessualität als solcher erreicht zu haben, auch wenn sich bei genauerem Zusehen hier noch einmal, wie gezeigt, Differenzierungen aufgetan haben.

[NB. – Die Frage im übrigen, ob demnach unsere mathematische Erkenntnis eine ursprünglich selbstschöpferische oder aber eine bloß nachahmende Geistestätigkeit sei, soll hier hintangestellt bleiben; immerhin kann man soviel sagen, daß wir uns insgesamt zu natürlicher Intelligenz rezeptiv-spontan, d. h. schöpferisch-nachschaffend verhalten: Wir finden ihren Sachgehalt, jedoch nicht auf den Wegen, nicht in der Art und Weise, wie ‚die Natur‘ selbst prozessual sich intellektiv entfaltet hat. – Schwierigkeiten hätte hier übrigens nur derjenige, der sich Intelligenz, Intellektualität wesentlich und immer nur als an eine bestimmte, existenzial gewissermaßen punkthafte Subjektinstanz gebunden zu denken vermag. Dies ist sicherlich ein, wenn auch kollektives, Vorurteil. Nichts hindert, Intelligenz ursprünglich und letztprinzipial als einen streng *korrelationalen* Prozeß zu denken, der in seiner konstitutiven Leistungsfähigkeit von keinerlei sog. Subjektivmomenten mehr abhängt. Der Basisstruktur von ‚Intelligenz‘ muß eine solche Konzeption keineswegs widersprechen, wofern man sie definiert als die Fähigkeit zur Erzeugung, Wahrung und Umwandlung grundsätzlicher Ordnung(en). Wie man sofort sieht, gehört dann die Fähigkeit einer zusätzlichen Selbstbezüglichkeit, wie sie Reflexivität auszeichnet, als Wesensmerkmal nicht dazu.]

B. Die entsprechenden logisch-strukturologischen Vergleichsaspekte

Wie verhält sich nun diese Sachlage im Blick auf unser zuvor dargestelltes logisches Multi-Paradoxon? – Ich denke, man kann hier, und zwar im Rahmen einer Urteilslogik, durchaus **strukturologische** bzw. **semantologische** (d. h. sachlogische) Gesichtspunkte von Vergleichbarkeit entdecken. Es zeigt sich, daß alle erörterten unterschiedlichen Negationsformen, sofern nicht-kontradiktorisch verstanden, vermittels einer jeweils zunehmenden Perspektivenvariation als Ausdruck einer fortschreitenden Artikulation

eines kategorial-transkategorialen Kosmos, einschließlich der ausdrücklichen Thematisierung von dessen Grenzen, interpretiert werden können; das Gesetz von ausgeschlossenen Dritten muß übrigens in diesem Kontext zunächst als perspektivisch relativiert angesehen werden. – Schauen wir also auf die verschiedenen unter den Stufen von (a) bis (d) aufgezeigten reinen Strukturmomente. Dann können wir vergleichen:

(α) ERSTE SEMANTOLOGISCHE PARALLELISIERUNG: Die in Abschnitt I.1 unter Nr. ‚1.‘ (dort bei A., B., C.) gesetzte Instanz ‚sein‘ oder ‚Einheit‘ bzw. ‚Gelten‘ selber entspräche strukturfunktional dem hier zuvor hier unter A.(a) Behandelten, d.h. der Konstituierung des als elementar gesetzten Verhältnisses (des Differenzenquotienten).

Rein sachlogisch bzw. semantologisch zu den Begriffen von ‚sein‘ und ‚Einheit‘ bzw. ‚gelten‘ wäre hier zu sagen, daß auf dieser Stufe das bloße Gegebensein von etwas Konkretem, von irgend-diesem, was und wie auch immer, als *dieser* Gegenstand überhaupt, gesetzt erscheint; gegenstandstheoretisch – als dem Inbegriff einer Theorie über ‚Etwas‘ überhaupt und als solches – wäre damit die elementarste Stufe einer Erfüllung des Begriffs eines realen Gegenstandes bezeichnet.

(β) ZWEITE SEMANTOLOGISCHE PARALLELISIERUNG: Der ersten Verneinung – von I.1, Nr. ‚2.‘ – entspräche dann der Übergang zur Grenzreflexion auf die Leistungsmöglichkeit der linearen Betrachtungs- bzw. Handhabungsweise, wie hier unter A.(b) dargelegt, überhaupt: Es wäre gesetzt ein Affirmatives und daneben ein Negatives als diesem Affirmativen mitgesetzt: aussagenlogisch unter dem Gesetz eines ausgeschlossenen Dritten allein formulierbar, wie unter Stufe ‚2.‘ geschehen: Affirmation *und* Negation, wie gesagt, jedoch als perspektivisch, d.h. als nicht-kontradiktorisch und damit als semantisch koordinierbar gesetzt: ein ‚eines‘ oder (auch) ein ‚anderes‘.

Rein semantologisch wäre damit eine der Affirmation adjungierte erste Stufe von Verneinung als solcher gesetzt, allerdings derart, daß sie sich immer und überall, d.h. also allgemein auf Gegenständliches überhaupt und als solches bezöge. Insofern wäre ihr eigentümliches Objekt hier im strengen Sinne nicht ‚sein‘, sondern das, was durch ‚(zu) sein‘ zustande kommt, nämlich ‚Seiendes‘; ebenso wäre nicht Einheit als solche hier vermeint, sondern das durch Einheit ursprünglich sinnhaft Bezeichnete, nämlich ‚eines‘, das als solches aber unmittelbar auch in jedem ‚anderen‘, dort selbstbezüglich wiederum ‚eines‘ wäre, und hier dann allerdings dann mehrzählig: Seiende bzw. ‚Mehrere‘ bis ‚Viele‘ ihresgleichen. – Das methodische Werkzeug aber wäre nichts anderes, als was durch die elementaren logischen Funktoren ‚und‘, ‚nicht‘, ‚entweder-oder‘ bzw. ‚oder auch‘ (das sog. ‚und/oder‘) ausbestimmt ist.

(γ) DRITTE SEMANTOLOGISCHE PARALLELISIERUNG: Einer aus dem Vorigen resultierende Paradoxie, im reinen Negationsschema durch eine weiter hinzukommende Verneinung dargestellt – wie in I.1, Nr. 3. –, entspräche die Setzung eines Affirmativen und zugleich eines Negativen als diesem Affirmativen immanent. Aussagenlogisch wäre dies nunmehr unter dem

erwähnten Gesetz eines ausgeschlossenen Dritten allein formulierbar, wie unter Stufe ‚2.‘ geschehen: Dem Übergang zur expliziten Translinearität, wie zuletzt hier in A.(c) auseinandergelegt: entspräche logiktheoretisch die Verknüpfung von Affirmation *und* Negation als semantisch identifikativ. Das zuvor – (in (β)) – nur immanent vorgegebene (Schein-) Paradoxon des ‚Sachzugleich‘ von Affirmation und Negation wird nunmehr ausdrücklich als solches gesetzt und in seiner einheitlichen Leistung formal insgesamt begriffen; die ‚Gemeinsamkeit‘ von Affirmation und Negation spezifiziert sich durch Variation des formalobjektlichen Blickwinkels.

Rein semantologisch wiederum wäre hier zu denken an sog. gattungslgische Interferenzen, d. h. jeder beliebige Gegenstand kann in einem Verhältnis stehend zu anderen, ob seinesgleichen oder nicht, gedacht werden (wie auf Stufe (β)), jedoch nun auch dergestalt, daß sachzugleich damit bestimmte derart Unterschiedene durch ein ihnen immanentes Konstitutionsmerkmal eine Einheit neuer Ordnung, neuen Charakters bilden. Damit wäre aber nichts anderes als die bekannte *Art-Gattungs-Pyramide* vermöge einer Logik 2-wertiger Semantik formaliter entworfen. Ihre größtmögliche Verallgemeinerung hätte dieser Konstitutionsentwurf ausbestimmter Gegenständlichkeit in den Kategorien erreicht. – Zugleich hätte man damit aber auch die mindesterforderlichen Grundlagen einer jeden elementaren Schlußlogik in Händen. – Das Muster kalkülmäßigen Denkens wäre damit, wie sich zeigt, auf einer grundlegenden Ebene voll erreicht und begründet.

(δ) VIERTE SEMANTOLOGISCHE PARALLELISIERUNG: Unter einer streng 2-wertigen Logik ergäben sich hier wegen der Regel: ‚doppelte Verneinung ist Bejahung‘, die Möglichkeit einer Vereinfachung zur Stufe (β). Aber das ist natürlich nicht gemeint, sondern wenn und insoweit man einen Fortschritt, gegenüber (β), erreichen will, muß eine sog. hermeneutische Variation beachtet werden: Man sieht so, daß wiederum jeweils verschiedene Sinnblickwinkel für eine jeweilige Widerspruchsfreiheit sorgen, die von der bloßen formallogischen Formulierung nicht ohne weiteres nahegelegt erscheint. Es entwickelt sich also vermittels der betrachteten Hierarchik der Verneinungen sachzugleich damit eine Hierarchik der je verschiedenen Blickwinkel des ‚insofern‘ und eben damit auch die Möglichkeit, der genannten ‚Vereinfachung‘ zu entrinnen.

Mit dieser Stufe wäre die Als-ob-Einstellung, von (γ), überschritten, und das dort (fiktiv-)real Gesetzte wird nunmehr als absolut real gesetzt. Von der ‚rechnerischen‘ Praxis her gesehen und auch wohl lebenspragmatisch ist der Unterschied, wie man fachsprachlich extrapolieren könnte, ‚vernachlässigbar‘ gering. – Jedoch besteht erkenntnistheoretisch ein erheblicher Unterschied, denn die durch diese negationslogisch, wie formuliert, anvisierte Einsichtsstufe entspräche der wirklichen Erfassung der translinearen Figuration. Und so wäre beispielsweise auch hinsichtlich einer Bewegung mit dieser Stufe der Annäherungsstatus eines koordinatensystemisch stets noch betreffs der Beschaffenheit der Elementareinheiten im Aktionsbereich des Linearen verbleibenden Status verlassen und überschritten hin zur stren-

gen Kontinuität der Bewegung als solcher. Translinearität als universales dynamisches Naturprinzip wäre damit unmittelbar ‚als solche‘, d. h. in ihrer selbstbezüglichen Vollzugsidentität, erreicht.

Semantologisch oder positiv inhaltlich hätte man damit die Möglichkeit einer Aspektlichkeit eröffnet, vermöge deren auch die in der Art-Gattungs-Pyramidik konstitutional notwendigen Unterschiede noch einmal als durch Identifikation aufgehoben erscheinen. Das wäre aber nichts anderes, als daß man die schon zuvor (in Abschnitt I.) genannten traditionellen *Alt-Transzendentalien* negationslogisch formaliter auf den Begriff gebracht hätte. D. h. solche Bestimmungen wie ‚seiend‘, ‚eines‘, ‚wirkend/ <sich> vollziehend‘, ‚bezüglich‘, ‚intellektiv/intelligent‘, ‚sinnhaft/wertmäßig‘, u. a. dgl. können als allen Bestimmungen der Kategorialordnung immanent gelten, aber da sie zugleich auch alle Gegenstände wie auch Klassen sowie Kategorien übergreifen, gelten sie sachzugleich auch nicht-immanent, sondern ‚transgressiv‘. Sie fungieren also intra- wie extrakategorial bedeutungsrelevant sowie Geltung setzend.¹³ – (Bei Kant könnte man übrigens damit ihrer Leistungsweise nach etwa die Ideen der reinen Vernunft vergleichen.)

Echte Schwierigkeiten ergeben sich im übrigen erst dann, wofern man alle bisher erörterten urteilslogischen Bezüge nicht im Blick jeweils auf ein und dasselbe Bezugsglied in je verschiedener, sondern in genau identischer Weise sich beziehen läßt. Ob dieser Gesichtspunkt, der gegenstands- und gegenstandsbezugslogisch offenkundiger Widersinn ist, nicht dennoch einen un- oder außer- bzw. übergegenständlichen Grenzwertsinn zuläßt, wird weiter unten erörtert werden.

II.2 – Eine Anwendung in ANTHROPOLOGISCHER Hinsicht

Bei der Hinwendung zu dieser oder jener Applikation herrschen naturgemäß gewisse Vorzugswahlen gegenüber anderen, wohl ebenso gut möglich gewesenen thematischen Bereichen. So wird man vielleicht den Vergleich des mathematischen Infinitesimalmodells mit der Beziehung zwischen **Gehirn und Reflexivitätsbewußtsein**, da beides doch recht weit voneinander entfernt zu sein scheint, als etwas gewagt beurteilen. Dennoch dürfte sich modelltheoretisch gerade aus der Übergangsproblematik von linearer zu translinearer Betrachtungsweise, und zwar insofern man deren jeweilige formallogische Hintergrundprinzipien in die Erörterung mit einbezieht, ein unter strukturfunktionalen Rücksichten entsprechender, also damit auch formalerer Vergleichsrahmen ergeben. – Im übrigen wird hier an frühere Entwürfe eben eines solchen Vergleichs angeknüpft.¹⁴

¹³ Sehr instruktiv dazu ist der Sachartikel: Transzendental(ien), in: *Histor. Wtb. d. Philos.* 10 (1998) 1358–1376 (J. A. Aertsen; U. G. Leinsle).

¹⁴ Vgl. v. Verf.: *Bewußtsein und Gehirn, Eine philosophische Metareflexion, Erkenntnistheoretische und forschungslogische Erwägungen im Voraus zur ein-*

Es leuchtet ein, daß die zu Vergleichenden zunächst genauer bestimmt werden müssen: Hinsichtlich des mathematisch-semantologischen Modells ist dies klar: Nächster Bezugspunkt ist hier die Schematik von II.1.B. (α) – (δ). – Betreffs der zu modellierenden Sache selbst ist nominell der Fall ebenfalls klar. Trotzdem ist der Ausgangspunkt genauer zu bestimmen, von dem aus der zu klärende End- oder Zielbegriff anzugehen ist, ebenso damit natürlich auch dieser Zielbegriff selbst; schließlich geht es noch um die Methode, vermittels deren das Problem bewältigt werden soll oder kann. – Beginnen wir mit dem Zielbegriff: Das ist der Begriff reiner und strenger Geistigkeit, die als solche als eine ihrer Eigenschaften grundwesentlich Immaterialität hätte (siehe hier im Folgenden unter ‚(a)‘ ... – Zugleich ist damit auch die Verfahrensweise zu bestimmen, mittels deren ein solcher Begriff zureichend erfaßt werden kann. – Demgegenüber ist der Ausgangspunkt – in umgekehrter Reihenfolge – die besondere Einstellung der einschlägigen Naturwissenschaften hinsichtlich Objekt und Methodik: in diesem Falle also der Gehirnphysiologie, der ihr sich zuordnenden Psychologie und der verwandten Wissenschaften.

Die genauere Frage nach dem tertium comparationis muß zunächst noch einmal abweisen den Verdacht, es handle sich bei den primär Vergleichenen um die Begriffe von Linearität bzw. Translinearität auf der einen und um die quantifikative Einstellung der Naturwissenschaften bzw. Geltungsreflexivität auf Prinzipienebene auf der anderen Seite. – Verglichen wird vielmehr die dynamische Polarität des Vorgangs selber des Übergangs, d. h. des aus der funktionalen Struktur oder (in älterer Sprache) der ‚Wesensform‘ her unmittelbar als solcher resultierenden Wandlungs-, Transformationsvollzugs vom einen Pol hin zum anderen. *Diese Dynamik als einerseits zwischen konträren Bezugspunkten und sachzugleich damit, als in ein und demselben Vorgang sich vollziehend, die letztlich kontinuierliche Einheitlichkeit eben dieser selben Dynamik ist es* genau, wofür die Infinitesimalbetrachtung den Ausgangspunkt lieferte und was im Kern unserer jetzigen Modellierung als Interpretament für das GBÜF steht.

(a) Sucht man nach einem Feld, wo besagte ‚reine Geistigkeit‘ zu verorten ist, so wird man nirgendwo und nirgendwie irgend etwas anderes finden als allein den Bereich geltungshafter Reflexivität. Das meint, um dies sofort anzuschließen, daß irgendwelche gegenstandstheoretischen Aspekte oder Momente, wie ‚geistig‘ sie auch immer erscheinen mögen, von vornherein

zelwissenschaftlichen Problemlage, Münster (Lit) 2001; Struktur-Analogien im Gehirn-Bewußtseins-Übergangsfeld (GBÜF), insbesondere unter sog. quantenbiologischer Rücksicht, in: System, & Struktur, Neue Zeitschrift für spekulative Physik, 8/2 (2002) 161–203 (mit beizufügenden Errata ds. Verfs.!); Zerebral-neuronale ‚Praedetermination‘ und Ich-reflexive Horizontlichkeit, in: Salzburger Jahrb. f. Philosophie XLVI/XLVII (2001/2002) 99–119; Bewußtsein als dynamischer Grenzwert: Das Gehirn-Bewußtseins-Problem in der Sicht eines neuen Denkmodells, in: Wiener Jahrb. f. Philosophie XXXIV (2002) 15–36.

ausscheiden. Es geht also nur um die genauere Bestimmung dessen, was erstgründig den Sinn (in direktem Gegensatz zu Un-Sinn) der Fragen ausmacht: Ist etwas wahr oder falsch? – wahr oder falsch oder unbestimmt? – entscheidbar oder unentscheidbar? – sinnhaft oder unsinnig? – beantwortbar oder unbeantwortbar? – zweifelhaft oder nicht? – usw. usw. Man sieht, es geht hierbei stets im Fragen, die letztlich nur mit ‚ja‘ oder ‚nein‘ beantwortet werden können. M. a. W. nicht geht es jeweils um die inhalts- oder umfangslogische Thematik und alles, was in deren Bereich fällt. Es geht nur um den Gesichtspunkt des ‚ob überhaupt‘.¹⁵ Thematisch wird hier somit nicht irgendein ‚Etwas‘, welcher Art und welcher Weise auch immer, sondern allein ein primordialer Bezugszusammenhang, durch welchen und als welcher sich ursprünglicher Sinn, d. h. *Vermeinbares überhaupt* aufbaut.

(b) Einen ‚Sitz im Leben‘ wird man diesem Bereich in Gestalt eines spezifischen Bezugs auf die uns als menschlichen Wesen nächste Gegenständlichkeit, nämlich unsere Leiblichkeit festmachen können; genauer noch in einem entsprechenden Bezug auf diejenige Artikulation, die wiederum innerhalb unserer Leiblichkeit hier als nächstfungent in Frage kommt: unser Gehirn. – Damit wären wir allerdings schon mitten in der eigentlichen Problematik begriffen, denn unser Gehirn ist zweifelsohne etwas, das in seiner ihm eigentümlichen Wirkungsweise als gegenständlich bestimmt werden muß, wie unsere gesamte Leiblichkeit – als Teil von Welthaftigkeit überhaupt und insgesamt. – Damit wäre somit auch der Ausgangspunkt, von dem soeben zuvor die Rede war, in einem hinreichenden Maße mitbestimmt.

Auf dem Boden unserer Problemdisposition wäre des weiteren aber Bezug zu nehmen auf die besondere Art und Weise unseres Umgehens mit nicht nur dieser Leiblichkeit, sondern mit Gegenständlichkeit überhaupt, und zwar nunmehr wieder unter dem Gesichtspunkt, zur eigentlichen, hinter dem Sinnenanschein verborgenen Charakter, dem eigentlichen ‚Was‘ und ‚Wie‘ dieser Wirklichkeit erkennend vorzudringen. Damit ist offensichtlich das Interesse, genauer: das Formalobjekt der Wissenschaften insbesondere, wenn auch keineswegs ausschließlich, der Naturwissenschaften gekennzeichnet. Letztere lassen sich außer ihren je verschiedenen Gegenstandsbereichen durch die ihnen gemeinsame Methodenvoraussetzung kennzeichnen. Dazu gehört außer dem Verzicht auf eine die Erfahrungsebene übersteigende ‚metaphysische‘ Sichtweise des Objekts vor allem eine die Objektwelt zu quantifizieren erlaubende, d. h. gemäß mengenmäßigen Meßverfahren damit umgehende Problemsicht. Es hat sich herausgestellt, daß man auf diesem Wege zugleich mittels des Einsatzes mathematischer Verfahren eine umfassende Erklärungseinheit und -gesamtheit der Objektwelt unter phänomenalen, d. h. mathematisierend empiriereduktiven Rücksichten zu erreichen vermag.

(c) Der nächste Gedankenschritt besteht nun darin, aufgrund des gemeinsamen operativen Merkmals quantitativer Meßbarkeit den linearen

¹⁵ Zur genaueren Ausführung sei auf die Lit. in Anm. 2 verwiesen.

Ausgangspunkt des mathematischen Infinitesimalverfahrens einerseits und den dem naturwissenschaftlichen Interesse zugrundeliegenden besonderen Blickwinkel andererseits modelltheoretisch miteinander zu verbinden, d. h. also: strukturfunktional in Parallele zu setzen, Dann ergeben sich im Rückblick auf das Infinitesimalverfahren als Modell für das Beziehungsschema zwischen den Bereichen ‚(a)‘ und ‚(b)‘ weiterführende Inter- wie auch Extrapolationsmöglichkeiten. Erstere betreffen wesentlich den Hergang des Verfahrens in seinen verschiedenen Stufen selbst, letztere das Ziel als solches, und zwar in seiner Grenzwertbeschaffenheit. – Das ganz Eigentümliche dieser Modellierung aber besteht darin, daß hier ein Vorgang zum Muster genommen wird – (das mathematische Modell) –, der in seiner Ganzheit an beiden Aspekten integrativ teilhat: der im modelltheoretischen Rahmen in Anspruch genommenen genannten Linearität entspräche auf der anderen Seite die problemthematische Einstellung der Naturwissenschaften hinsichtlich ihrer quantitativen Methode. Und ebenso evident wäre, daß mittels dieses ihres Problembewußtseins und ihrer Methodik ein bestimmtes Bild der Wirklichkeit selber sich konstituiert hätte. In der Begrifflichkeit einer nachkantischen transzendentalen Sichtweise ist der Fragegegenstand der modernen Wissenschaften eine Welt der Gegenständlichkeit, und hier wiederum insbesondere mit Bezug auf die Naturwissenschaften, insofern eben diese Welt, wie gesagt, mengenmäßig, also quantifizierbar begreifbar erscheint.

Alles Gesagte gilt nun insbesondere für das Szenario, in welchem den Part des Linear-Aspekts diejenigen Wissenschaften vertreten, die sich in besagter Weise mit dem menschlichen Gehirn als Konzentrationspunkt welthafter Gegenständlichkeit, nämlich als unser ‚Ich‘ betreffend, befassen. Auch hier wird ja grundsätzlich gemäß den genannten Forschungsprinzipien unser Wissen zu erweitern versucht. – Und es gibt ja weiter durchaus auch weitverbreitet den Standpunkt, damit sei alles grundsätzlich Wißbare über den Menschen auch hinsichtlich seiner sog. ‚geistigen‘ Kultur schon gänzlich in den Blick genommen: die Ansicht eines reduktionistischen Materialismus. – Freilich, wenn und wofern man sich einmal auf den Boden unserer Modelldisposition stellt, würde sich doch sehr rasch der Verdacht melden, daß ein solcher Standpunkt– im Blick auf das Ganze dieses Modellrahmens – gerade den wesentlichsten Teilaspekt des Ziel-Grenzwertes und der dorthin zielenden Dynamik schlicht übersehen hätte. Das hieße dann auf die anthropologische Ebene übertragen, daß das Moment einer, den modelltheoretischen Übergang von Linearität zu Translinearität betreffenden, Entsprechung in der Wirklichkeit einer Polarität von ‚Gehirn und Geist‘ *überhaupt* forschungslogisch und damit zugleich auch schon metatheoretisch erst noch zu artikulieren wäre.

(d) Unter eben dieser Rücksicht ist aber gerade die Interpretation des modelltheoretischen Übergangs zur eigentlichen Grenzwertlichkeit unter philosophischen, d. h. strukturologisch-semantologischen Gesichtspunkten von Interesse. Dies betrifft besonders die Denkschritte der Abschnitte II.1 B. (γ)

und (δ). – Mit Blick auf die anthropologische ‚Sache selbst‘, d. h. genau auf das Gehirn-Bewußtseins-Übergangsfeld (GBÜF) – wobei ‚Bewußtsein‘ hier immer soviel meint wie: Prinzipien-Reflexivität – ist festzustellen: Das obige mathematisch-semantologische Modell kann dabei auf der Fundierungsebene rein logischer Formalität den Anstoß zu methodologischen Postulaten geben, welche die Fragestellung innerhalb des GBÜF zu präzisieren erlauben.

Die folgende Einteilung ist, wie sogleich zu sehen, eine sehr zusammenfassende Aufstellung, die selbstverständlich auf den jeweiligen Stufen eine weitaus genauere Ausdifferenzierung erlaubt. Doch ist dies hier nicht das Thema, sondern eine strukturfunktionale Parallel-Inbezugsetzung im Rahmen des erörterten Gesamtmodells.

(α*) – Schauen wir also zunächst auf die Modellierungsstufe (α): Der hier herrschende Blickwinkel ist der methodischer Linearität bzw. gegenständlicher Dieshaftigkeit als solcher. – Im jetzt thematischen Vergleich entspräche dem die anthropologische Elementarerscheinung des Menschen als eines materiellen, leiblichen Weltwesens, allerdings mit einer gewissen ‚Tendenz‘, diese Elementarbestimmung an ihre Grenze zu treiben.

(β*) – Dem unter ‚(β)‘ artikulierten Vergleichsobjekt entspräche hier die ebenso elementare, jedoch eine weitere Stufe von Komplexität bedeutende Perspektive der leib-subjektlichen Vielheit, und dies im Austausch miteinander. Darin impliziert wären dann solche Beschaffenheiten des Menschseins wie Sprache, auch Anfänge begrifflicher Mitteilung, eine elementare Nutzen-Schaden-Moral, anfängliches Schönheitsempfinden und dgl. mehr.

(γ*) – Dem hier zuvor unter ‚(γ)‘ ausbestimmten Vergleichsobjekt entspräche nunmehr die Perspektive auf Menschsein als in Gestalt einer Menschheit, d. h. als Art bzw. Gattungswesenheit (mit L. Feuerbach zu sprechen) sich ausformender Ganzheit, der als solcher Ganzheit über das in (β*) Gesagte hinaus spezifische Eigenschaften und Bezüglichkeiten zukommen. Diese hinwiederum sind als solche aber eo ipso zugleich auch Eigenschaften der je Einzelnen. (Man sieht also auch hier die Faktoren der ursprünglichen disjunktiven, alternativ negativen Tetrjunktion noch am Werk.) Darunter fallen etwa Wissens- und Handlungsformen von Selbstbezüglichkeit. Freilich besagt eben diese, insofern und insoweit sie wesenskonstitutiv untrennbar mit Gegenständlichkeit, im weitesten Sinne, verbunden ist, immer noch keine Selbstbezüglichkeit in reinster Form. Insofern könnte man diese Stufe leistungsgestaltlich durchaus vergleichen mit der mathematischen Einstellung zur Grenzwertlichkeit, aufgrund deren ja die Nähe zur ‚echten‘ Kontinuität bzw. voll ausgeschöpften Translinearität als vernachlässigbar gering – $(\lim_{n \rightarrow \infty} x_n \rightarrow z; \text{diff.: } x||z \rightarrow 0)$ – bestimmt worden ist. Im Falle der modernen, insbesondere der Natur-Wissenschaften entspräche dieser Einstellung diejenige eines gemäßigten wissenschaftlichen Phänomenalismus, daß nämlich mit den Mitteln eben dieser Wissenschaften die ‚echte‘ (authentische), ‚wahre‘, d. h. die Primärwirklichkeit unserer Welt erschöpfend (!) dargestellt werden könne, wenn auch Ziel und Weg dorthin eine gewisse Offenheit für Revisionen fordernde ‚Überraschungen‘ einschließen mögen.

(δ^*) – Ein darüber hinausgehender Schritt ergibt sich, ganz im Sinne unserer ursprünglichen Analogisierungsstrategie ‚(δ)‘, insofern man nun die Naturbeschaffenheit selbst als solche eben besagter Annäherung bzw. Grenzwertlichkeit in forschungslogischer Hinsicht, also betreffs des Problembewußtseins und seiner Fragen ermöglichenden Struktur wie auch hinsichtlich der Methode, in den Mittelpunkt der Reflexion stellt. Das meint, es ist nunmehr diejenige Wirklichkeitsstruktur anzuvisieren, die als sachlicher Begründungshorizont ihre besagten Phänomenalismus je *letzt*-fundierende Leistung erbringt. – Im ursprünglichen Modell entspräche dieser Stufe der Formalgehalt: $\lim_{n \rightarrow \infty} x_n = z$; diff.: $x||z = 0$; $n = \infty$). Und dem entspräche nun auf dieser anthropologischen Vergleichsebene die Perspektive – (‚Bereich‘ wäre schon ein falscher Begriff) – rein formaler Geltung, Gültigkeit als solcher, und zwar selbstverständlich mit Blick auf den Erstgrund derartiger Gültigkeit überhaupt und schlechthin, den Grundsatz von Identität, wie hier zuvor zu Beginn des Abschnitts ‚I.‘ klargelegt. Ergänzend wäre noch der komplementäre Grundsatz der Verschiedenheit – als negierte Form des affirmativen Grundsatzes – zu nennen: „Beliebiges (A), insofern *nicht* ein solches (Beliebiges: A), ist *nicht* notwendigerweise ein solches (A).“ M. a. W. es ist nichts anderes als eine Reflexivität, die und insofern sie das rein formale Gültigsein als solches unmittelbar thematisiert.

Das ist auch genau der Punkt, an welchem Kant aufgrund seiner ungenügenden erkenntnistheoretischen Fundierung zum Aushilfskunstgriff des bekannten ‚Dings an sich‘ gegriffen hat. In der Sache selbst ist es jedoch die Perspektive eines echten und wahren ‚An sich‘, die als solche erkenntnistheoretisch wohlbegründet fungiert.¹⁶ – Unter relationstheoretischer Rücksicht erbringt dies ‚An sich‘ als sein Endergebnis, und dies ausdrücklich unter dem Aspekt von Formalursächlichkeit, die Einsicht in die Selbstbezüglichkeit dieses limestheoretischen Terminus ad quem. Dies freilich ist tatsächlich ein Sprung, denn von Anderbezüglichkeit als solcher zu Selbstbezüglichkeit als solcher gibt es ‚eigentlich‘ keine Vermittlungsstufen. Dennoch kann man von einer Annäherung des anderbezüglichen Pols an Selbstbezüglichkeit insofern sprechen, als durch eine immer größere Innenkomplexion des Anderbezüglichen, d. h. durch eine Vermannigfaltigung anderbezüglicher Vollzüge, aber dies gerade innerhalb eines abgegrenzten Ganzen als solchen, eine Gesamtstruktur entsteht, die anwachsend größere Ähnlichkeit mit einem streng selbstbezüglichen Gefüge annehmen kann.

Die beiden Perspektiven bzw. Bereiche, der gegenständliche (gegenstandstheoretische) und formal-geltungsphilosophische, überlappen sich im übrigen bzw. ‚durchdringen‘ sich auf der ganzen Breite menschlicher Daseinsvollzüge. Einzig an den beiden Extremen, d. h. am sog. ‚untersten‘ Ende rein sinnhaften Lebens, wo sich beispielshalber unmittelbare Lust oder

¹⁶ Vgl. dazu v. Verf.: Transzendentalphilosophie und Metaphysik, Studie über Tendenzen in der heutigen Grundlagenproblematik, Mainz (Grünwald) 1966.

unmittelbarer Schmerz äußert, sowie am ‚obersten‘ Ende, wo sich die genannte Reflexion auf erstgültige Prinzipien artikuliert, manifestiert sich der jeweilige perspektivische Blickwinkel gewissermaßen in reiner Form; wobei allerdings zu beachten ist, daß auch in reiner Sinnhaftigkeit gleichwohl das Moment eines Ich sowie auf reiner prinzipienreflektierender Ebene der Aspekt sprachlicher Werkzeuglichkeit je nach ihren Ort haben. Letzteres betrifft freilich den reinen Geltungsgehalt als solchen nicht im Sinne einer *causa formalis*, wenn auch im Sinne einer *conditio sine qua non*.¹⁷ – Man wird annehmen können, daß die innere Einheit beider nicht auf der prinzipialen Bevorrechtigung eines der beiden konstitutiven Momente beruht, sondern allein auf der beiden immanenten Wechselbezüglichkeit als solcher. Diese letztere wird man als mit den beiden genannten wesensformalen ‚Extremen‘ als auf Prinzipienebene mindestens gleichberechtigt, d. h. gleichkonstitutiv und gleichfunktional anzusehen haben; dabei sei zugestanden, daß diese Bezüglichkeit sich innerlich sofort mehrfach differenziert: Der besagten Wechselbezüglichkeit zwischen Sinnen- und Geistpol entspricht eine dieser Bezüglichkeit wiederum innerliche Beziehung zwischen solcher Bezüglichkeit als eines *koinzidental*en Prinzips, das nämlich rein formale und gegenständliche Relevanz als Geltungs- und gegenstandskonstitutive Einheit sachzugleich jeweils in sich enthielte, und eben dieser selben Bezüglichkeit, insofern diese sich aus und aufgrund dieser Einheit in die sachliche Mannigfaltigkeit der genannten Polarität als gegensätzlich (nicht widersprüchlich) ausartikuliert. Koinzidenz oder Zusammenfall aber bezieht sich hier auf den Übergang des logischen Operators ‚geht gegen‘ zu ‚ist gleich‘, formell: $(\rightarrow) \Rightarrow (=)$. Nur ist dies kein einmaliges resultativ dann ein für alle Mal fertiges Koinzidentsein, sondern ein ständiges stetiges Koinzidieren, Zusammenfallen, wobei der auf der rechten Seite der Äquivalenzsetzung befindliche Operator [=] als Terminus ad quem grundsätzlich und immer dasselbe vermeint, wohingegen der linksseitige Operator [→] als Terminus a quo die volle Breite gegenständlicher, d. h. hier: lebensweltlicher Variation aufzuweisen vermag.

Eine Folge der funktionalen Wechselbezüglichkeit ist sodann, daß einerseits die Perspektive rein formalen Geltens als solche (für sich) von naturwissenschaftlichen, also grundsätzlich quantifizierenden Methoden nicht erreicht zu werden vermag. Man wird freilich unabhängig davon in Zukunft

¹⁷ Für den begriffs- und problemgeschichtlich Kundigen mag der Hinweis nicht überflüssig sein, daß hier ein altes Problem auf neue Art wieder zutage tritt, nämlich der Streit der lateinischen Scholastik über die Einheit oder Vielheit der menschliche Wesenhaftigkeit ausmachenden ‚Form‘ (oder sich gattungsmäßig durchhaltenden Fundamentalstruktur). Die thomistische Seite vertrat bekanntlich eine einzige personal-geistige Wesensform, an welcher die übrigen Wesensaspekte ‚teilhatten‘, die skotistische Seite legte hingegen mehr Gewicht auf die formelle Unterscheidung der verschiedenen sog. ‚Wesensschichten‘ innerhalb menschlichen Seins.

damit rechnen müssen, daß der Bereich des mit einer stets weiter verbesserten quantitativen Methode Erklärbaren sich bis sehr weit in das traditionell sog. geisteswissenschaftliche Arbeitsfeld ausdehnen läßt. Andererseits aber dürfte infolge der ganz engen operativen Verbindung beider Pole die Vermutung nicht abwegig sein, daß bloß dem Gegenständlichkeitscharakter dieses Objektbereichs angemessene Verfahrensweisen und ein entsprechendes Problembewußtsein in der Versuchung steht, zu glauben mit eben diesen Methoden dann schon Alles erklärt zu haben. Nichts aber könnte falscher sein als dies. Ohne eine auf Geltung, Gültigkeit, und zwar sowohl theoretischer- wie moralisch praktischerweise, hinbezügliche Philosophie wird man dem Wesen ‚Mensch‘ niemals adäquat gerecht werden, ihm niemals Genüge tun können.¹⁸

II.3 Eine Anwendung in KOSMOLOGISCH-PHILOSOPHISCHER Hinsicht

Ein letzter Ausgriff im Sinne unserer Thematik mag nun die Relevanz des hier vorgestellten Generalthemas und seiner Modellierung in bezug auf den nun im Untertitel genannten Gesichtspunkt behandeln. Der entscheidende Gesichtspunkt ist hier der, daß zwischen einer grundsätzlich immanenten, aber reduktionistisch, d.h. dann: materialistisch interpretiert, viel zu eng gefaßten Deutung eines absoluten Grundes einerseits und einer welttranszendenten Ausdeutung eben eines solchen Grundes andererseits sich ein dritter Weg finden läßt, der die Mängel beider Seiten vermeidet. Grundsätzlich wird demnach ein derartiger dritter Weg mit der ersten Alternative begründungslogisch als autonom bzw. autolog zu bezeichnen sein; mit der zweiten Alternative wird er die im strengen Sinne ‚metaphysische‘ Perspektive gemeinsam haben; dabei wird man sich vom Zerrbild alles Metaphysischen, wie es derzeit *sententia communis* ist, befreien müssen. – Wenn wir aber nun schon das betreffende Problembewußtsein korrigiert haben, wie, mit welcher Methode läßt sich ein wie soeben programmierter Begriff des Absoluten genauer bestimmen?

Auch zur Bewältigung dieser Problematik greifen wir wiederum auf den hier grundgelegten Modellentwurf infinitesimaler Dynamik zurück, allerdings wird er diesmal das Äußerste des ihm an Erklärungswert Implizierten leisten müssen. Freilich wird sich eine gewisse Analogie zum soeben zuvor

¹⁸ ‚Inhaltlich‘ wäre damit für das menschliche Subjekt eine Subsistenz bzw. eine Absolutheit kontingenterweise gegeben: Für den Status quo des hier-jetzt-daseinenden Lebens. – Vgl. dazu Lit. v. Verf. in Anm. 13, ferner noch ergänzend: Letztbegründung als formaler Grenzwert im Kontext der Ich-Identität, in: *prima philosophia* 15 (2002) 169–190; und: Substanz – Funktion – Spiel, Einige Explikationen zu Ernst Cassirers theoriendynamischer These, in: *Salzburger Jahrb. f. Philos.* XLVIII (2003) 51–68.

erörterten Fall (Abschnitt: II.2) aus der Natur der Sache ergeben. – Zum problemthematischen **Ausgangspunkt** im engeren Sinne wird man auch hier wiederum eine *wissenschaftliche* Betrachtungs- bzw. Behandlungsweise nehmen, die in ihrem rein formalen Kern eine deutliche Analogie zur sog. ‚linearen‘ Einstellung, wie hier zuvor dargelegt, hätte. Zusammengefaßt könnte man diesen Komplex dann kurz die ‚wissenschaftliche Einstellung‘ überhaupt, sofern sich diese in Gestalt des Kosmos der vielen Einzelwissenschaften manifestiert, nennen. – **Endpunkt** wäre hingegen der Prinzipieneinbegriff einer *Philosophie des Absoluten*, genauer noch: der betreffende Begriff dieses Absoluten selbst in seiner sachlich gegründeten Gültigkeit. – Die entsprechende verfahrensmäßige **Vermittlung** bestünde dann in der Ausarbeitung des beide verbindenden systematischen Ganzen, für welches sich kein besserer und treffenderer Begriff finden läßt als der einer universalen durchgängigen *Vernunftordnung*.

Die vorwissenschaftliche Einstellung des ‚naiverweise‘ daseienden und sein Leben fristenden oder auch genießenden Subjekts baut für sich auch schon eine Abbildung der rings umgebenden Wirklichkeit auf, doch ist diese, da im allgemeinen mehr oder weniger, ja nicht selten nur sehr rudimentär vernunftkontrolliert, keineswegs vor mancherlei Entartungen kausaler Zusammenhänge gefeit. Mythologie, Aberglaube, Mantik u.ä. haben hier bekanntlich ihren Ort. – Tritt darüber hinaus dennoch das Bestreben, das Weltganze möglichst nach Gründen zu begreifen, so möchte sich darin am ehesten indizienhaft etwas von dem zeigen – ob auch noch so rudimentär und umhüllt von Para-Rationalität –, was Kant bekanntlich Metaphysik als Naturanlage oder -einstellung genannt hat,

(α^{**}) – Die wissenschaftliche Einstellung setzt von ihrem gegenständlich erstfundierenden Boden her in einer außerordentlich differenzierenden Weise jeweilige Sachausschnitte des Gesamtkosmos für eine phänomenal eindringende Analyse frei. Auf diese Weise ergibt sich allerdings nur ein sehr gleichsam pointillistisch eingefärbtes Weltbild, dem der Gesamtzusammenhang als solcher fehlt. Somit lauert auch hier die Möglichkeit von fehlerhaften Vorentscheidungen, Fehlurteilen, Schulzwang und dgl. mehr, ob auch nun unter dem Deckmantel pointierter Wissenschaftlichkeit. – Eine Gesamtansicht von Welt ist von diesem Blickwinkel aus nicht möglich, obwohl wissenschaftsgeschichtlich der Versuch, von einer grundsätzlich empiriebezogenen Einzelwissenschaft aus eine Gesamtdeutung des Universums zu versuchen, durchaus stattgefunden hat, so bekanntlich zuletzt noch, im 19. und 20. Jahrhundert, von verschiedenen Spielarten der Physik her.

Den Bezug auf die sog. Linearperspektive unseres ursprünglichen Modells findet man, sofern man das sog. Formalobjekt, also den für die jeweilige Wissenschaft spezifischen objektkonstituierenden Problemrahmen abstrahiert derart, daß in beiden Strukturen, Linearität und einzelwissenschaftlicher Objektsicht, als *tertium comparationis* eine jeweils vorholistische Betrachtungsweise als konstitutiv fungiert. – Im Falle funktional bezüglicher Linearität war es ja ‚nur‘ die Proportionalität zuerst des Differenzenquoti-

enten, ob auch als Fundament für den sodann sich etablierenden Differentialquotienten. – Auf der Seite dieser (Einzel-) Wissenschaftlichkeit, insbesondere bei solchen, die Quantifizierung zu ihrer Methode erklärt haben, entspräche dem strukturfunktional eine Perspektive, die den je einzelnen wissenschaftseigentümlichen Objektausschnitt problemthematisch und methodologisch gleichsam absolut setzen würde, m. a. W. allein die jeweilige Meßbarkeit als Letztmaßstab für Vernunftbezogenheit ansetzte.

(β^{**}) – Betrachtet man sodann, einen Schritt weiter, den wissenschaftlichen Weltzugriff im Ganzen, und dies trifft nun, ebenso wie auf die Naturwissenschaften auf die sog. Geisteswissenschaften zu, da es sich auch bei ihnen um einen echten Vernunftzugriff auf Wirklichkeit handelt: Dieser Zugriff ergibt nun eine mannigfaltig wechselseitig verflochtene Abbildung der Wirklichkeit *insgesamt* im menschlichen Objekt- oder Gegenstands- wie auch Wirklichkeitsbewußtsein – in anderer Terminologie könnte man dies wohl auch *Welt* als ‚objektiven‘, *Geist* bezeichnen –, das hinter der unmittelbar lebensweltlichen Orientierung des ‚naiven‘ Subjekts eine authentischere Wahrheit darbietet. – Demnach ist die wissenschaftliche Weltansicht im weitesten Sinne durch das grundsätzliche und umfassende Fragen nach notwendigen, zureichenden und ausschöpfenden *Gründen* charakterisiert, welche (Gründe) sodann auch ihrerseits untereinander wiederum ‚nach Gründen‘ höherer Ordnung geordnet sein müssen. Solche Gründe zweiter Stufe fundieren dann das, was man systematisches Denken bzw. eine *systematische* Ordnung überhaupt nennt.¹⁹

Komparatistisch wäre damit schon der erste Grad von – vom Modell her betrachtet – sog. ‚Translinearität‘ erreicht. Das besagt in diesem Kontext: Was im Modell verneint ist, ist klar. Auf der anderen Seite wäre, im jetzigen Kontext dieser gedanklichen Entwicklung, damit der *interdisziplinäre* Blickwinkel anvisiert, wobei es durchaus zwischen problemthematisch und methodologisch enger verwandten Disziplinen eine gewisse Familienähnlichkeit geben kann. Die Wissenschaften werden hier zum Frageobjekt der Wissenschaftstheorie als einer Metatheorie, sei es ihrer jeweiligen Familien, sei es auch darüber hinaus im Blick auf gesamtwissenschaftliche Voraussetzungen der eigentümlichen Art von Problembewußtsein oder auch der Methodik.

Für einen vertieften Blick auf dieser zweiten Stufe aber ist weiterhin wesentlich, daß die derart wissenschaftsspezifisch differenzierte Vernunft keiner anderen Instanz gestattet, ihren eigenen Fragen Antworten anzudienen, die vor diesem ihrem kritischen Forum keinen Bestand haben. Vernunftkritisch ist ein solches Forum aber, insoweit alle Erkenntnisse und alle davon abhängigen Handlungen vor Grundsätzen und Prinzipien Bestand haben, die im strengen Sinne nur ihrer eigenen Evidenz und Stringenz ihre Geltung verdanken. M. a. W. darf nichts außerhalb des jeweiligen Phänomens bzw.

¹⁹ Natürlich hat auch der Mythos, der Aberglaube seine eigene Systematik, d. h. eine Ordnung, die einer eigenen entarteten Logik des „anything goes“ gehorcht.

der sachverhaltlichen Natur- (oder Kultur-)Erscheinung als dazukommender Erklärungsgrund gewertet werden. – [So gesehen, hat das sog. Machsche Prinzip in einer sehr allgemeinen Form seine Gültigkeit. Korrekturbedürftig ist es sicherlich insofern, als die Einengung auf rein physikalische Sachverhalte, wie bei Wittgenstein und im ‚Wiener Kreis‘ geschehen, einen auf der Grundlage eines problemthematischen Dogmatismus entstehenden Reduktionismus bedeutet. Der Fehler liegt demnach im Ausschluß aller biologischen, kulturellen und philosophischen ‚Phänomene‘ hinsichtlich ihrer Eigen-Sinnhaftigkeit, anders formuliert, im Ausschluß der implikativen Sinngehalte von Leben, Intelligenz, reflexiver Prinzipialität vom Phänomenbegriff. – In der hier maßgeblichen Sicht wäre als *Phänomen* oder sachgehaltliche Erscheinung dann ein beliebiger Bewußtseinsbefund, aus welcher Quelle auch immer herkommend, zu bezeichnen, insofern er wissenschaftlicher Bearbeitung fähig ist. – Und freilich, ‚Glauben‘, in welchem Sinn auch immer, kann somit grundsätzlich und niemals eine theoretische oder praktische Richtschnur erster Ordnung sein.]

EXKURSARTIG ist in diesem Zusammenhang zusammenfassend eine genauere fachbegriffliche Analyse der Begriffe von **Begründung**, **Ursächlichkeit** und **Bedingung** vonnöten. – ‚Grund‘ vermeint allgemein etwas, das in Abhängigkeit von sich (etwas) leistet oder leisten läßt. Dies Leisten kann dann ein Sein, ein Wirken, ein Bedeuten oder Vermeinen, überhaupt etwas in einem Relationzusammenhang sich Vollziehendes darstellen, so z. B. in einem erkenntnistheoretischen oder auch ontologischen Kontext. Außer einem hauptsächlichen oder Primärgrund sind auch nebengeordnete Gründe denkbar. Ein solcher heißt ‚*Bedingung*‘. Gründe können 1) nur notwendig, 2) notwendig und zureichend sowie 3) notwendig, zureichend und ausschöpfend sein. Entsprechend können auch die Bedingungen eingeteilt werden. – Eine ‚*Ursache*‘ ist etwas, das und sofern es – in einem (Be-) Gründenzusammenhang – ein Wirken besagt. Das solcherart Erwirkte heißt ‚*Wirkung*‘. Hinsichtlich ihrer Leistungsart und -weise hat schon Aristoteles seine berühmten vier Ursachen unterschieden: (Stoff-) *Material-*, (Gestaltungs-) *Formal-*, (Wirk-) *Effizienz-* und (Ziel-) *Finalursache*. – Betreffs der Frage, ob der betreffende Ursachenzusammenhang etwas in und für sich oder aber für anderes darstellt bzw. solcherweise fungiert, lassen sich dann für alle vier Ursachenarten die Unterscheidungen einführen: Ihr Wirken sei a) allein selbstbezogen – (z. B. eine abgeschlossene Welt im Ganzen als solche) – oder aber b) selbst- und zugleich anderbezogen – (z. B. ein Lebewesen, insofern es Individuum und zugleich Gattungswesen ist) oder aber c) als nur anderbezogen – (z. B. eine Verwandtschaftsbeziehung, wie Familienähnlichkeit) –; zu ‚b)‘ wäre noch zu ergänzen die weitergehende Unterscheidung: Etwas kann solcherweise sich in einem entsprechenden Kontext konstitutiv (für solchen Kontext) verhalten – (z. B. Organfunktionen in einem Organismus) – oder aber rein struktural; in letzterem Fall handelte es sich um eine sog. Exemplarursächlichkeit – (z. B. kunstgeschichtliche Vorlagen betreffend).

Eine weitere Unterscheidung läßt sich treffen unter der Rücksicht, ob bzw. in welcher Weise einer beliebige Ursächlichkeit hinsichtlich ihrer Wirkensgrundlage sich eine numerisch einzige (solche Basis) zuordnen läßt oder aber, für dasselbe Wirken, eine mehrzählige Basis, sei es nun eine Dualität oder aber eine beliebig große Vielheit, auf welche sich das primordiale ursächliche Wirken konstitutiv verteilt. So wird bekanntlich vom Begriff einer *Substanz* – als dem, welchem zu sein *in* bzw. durch *sich* zukommt – der eines *Akzidentellen* (Beiherläufigen, Dazukommenden) – als dem, welchem zu sein nur *in* einem *anderen* durch seinen Bezug auf anderes, nämlich eine Substanz, zukommt – unterschieden. – Auch hier läßt sich das alte Schema erheblich erweitern durch Hinzunahme des Pluralitätsaspekts als konstitutiv. So wäre zu unterscheiden zwischen substanziellen oder aber auch akzidentellen Konstitutionsprinzipien, insofern beide fungieren entweder eininstanzlich oder mehrinstanzlich. Das würde z. B. für den Substanzbegriff bedeuten, daß Substanzialität, als Inbegriff dessen, dem (zu) sein in und durch) sich zukommt, begrifflich zu unterteilen wäre in solche Substanzialität, bei welcher der (notwendige ... usw.) Grund dafür in einer einzigen Instanz gründet oder aber in mehreren solchen zugleich. Das Gleiche gälte dann ganz entsprechend für den Begriff des Akzidentellen: Auch hier wäre zu unterscheiden zwischen solchen Akzidenzen, wo der betreffende Grund wiederum in einer einzigen Bezugsinstanz oder aber mehreren solchen gründet. – Man sieht, daß sich die Anzahl der relevanten Begründungs- bzw. Ursächlichkeitsbegriffe leicht auf das vierfache oder mehr des aristotelischen Entwurfs erweitern läßt.

(γ^{**}) – Im Rückgriff auf weiter zuvor Dargelegtes ist die Frage nun, ob und in welcher Weise sich auf diesem Wege über der zuvor genannten Ordnung zweiter Stufe, also über der allgemeinen systematischen Perspektive aller und jeder Wissenschaftlichkeit überhaupt noch eine weitere Ordnung, noch höherer Stufe, mit hinreichenden Gründen eruieren läßt, ja, ob eine derartige Ordnung dritter Stufe nicht vielleicht sogar notwendigerweise zu fordern wäre. Eine solche Ordnung aber wäre dann diejenige der eigentlichen *Philosophie*, und zwar nicht als die ‚oberste‘, sozusagen umfassendste Metatheorie aller Metatheorien – obwohl dies *auch* eine ihrer Aufgabenbereiche sein mag –: und man kann sogar annehmen, daß im Lauf der Zeit tatsächlich *ALLE* irgendwie gegenstandsspezifischen Sachfelder von ihren je spezifischen Wissenschaften bzw. Familien von solchen notwendig und zureichend bearbeitet werden, damit deren Auszug aus der Philosophie stattfinden wird. Jedoch bedeutet dies keinesfalls, daß die Philosophie, sofern man sie auf einen bestimmten Kernbereich bezieht, im Lauf der Denkgeschichte überflüssig würde.

Der hier auf dieser Stufe maßgebliche Limesaspekt bzw. der Gesichtspunkt der hier relevanten *Grenzbestimmung* von Wert und Sinn von Philosophie überhaupt ist nun folgender: Als eine auf sich selbst bezügliche Theorie des Denkens, insofern in diesem alle Systematik von Gründen überhaupt

grundgelegt ist, und zwar dies in seiner reinen Korrelationalität betrachtet: so betrachtet wird Philosophie grundsätzlich und immer als eine kritische und zugleich konstruktive Lehre von Reflexivität als solcher wie auch unmittelbar damit vom sachlichen Gegenüber einer solchen Reflexivität ihre Berechtigung behalten.

Im komparatistischen Rückblick auf unser Modell nun wäre damit das sachlich voll zureichende, wenn auch noch nicht total ausschöpfende, Analogon zum Translinearitätsbegriff gewonnen, letzteren in seiner reinen strukturalen Funktionalität – d.h. in seiner von der Form ihres Vollzugseins bestimmten Leistungsweise – genommen. Die Konsequenz aus allem Auseinandergelegten wäre dann: Man hätte wiederum einen Sach- bzw. hier nun noch treffender: einen Geltungsbereich vor Augen, der einerseits durch formale Selbstbezüglichkeit im Blick auf seine eigene Denk-, genauer: Geltungsvollzüglichkeit ausgezeichnet ist – und dies bedeutet unter diesem rein formalen Gesichtspunkt echte Immaterialität (aber eben nicht als solcher ‚Gegenstand‘, solches ‚Objekt‘) –, andererseits aber seine wesentliche Funktionsgestalt doch auch im Blick auf Anderes, nämlich die Objektwelt, erreicht. – Im strukturologisch-semantologischen Hin-und-Herschwingen dieser Polarität, d.h. also zwischen unbedingter Geltungsreflexivität einerseits und objekt- bzw. gegenstandsweltlicher Konstitutionsperspektive andererseits, vollzieht sich nun genau das eigentliche dieser Konstitutionsweise Reflexionsstufe. Und es trifft weiterhin zu, daß eben dies Polaritätsverhältnis in seiner Dynamik, ganz analog zur Grenzwertbehandlung in der Mathematik (vgl. II.1.A. (c)) sich, wegen der Unerschöpflichkeit möglicher Bezüge zum Bereich von Gegenständlichkeit überhaupt, im Ganzen wie im einzelnen, ebenfalls niemals abschließen läßt. Zudem wäre hier wohl eine weitere Analogie zum (mathematischen) Begriff der Wohlordnung insoweit gegeben, als es in der Art und Weise der intern-systematischen Organisation derartiger Wechselbeziehungen von vornherein keine endgültige Hierarchie gibt, vielmehr hier immer ein gewisses freies Spiel der ‚Interessen‘ mitkonstitutiv sein dürfte.

(δ^{**}) – Ein weiterer Schritt. Immer noch in Analogie zum ursprünglichen Modell, sowie auch zur ersten Anwendung in der Mathematik, welche (Anwendung) uns ja in den vorhergehenden Schritten als ein zweites, d.h. als eine Art Hilfsmodell gedient hat: ein weiterer Schritt geschähe dann, insofern sich die Möglichkeit ergäbe, besagte Polarität auch ihrerseits zu einem Grenzwert strukturologischer Art gelangen zu lassen. Dann hätte allerdings diese Polarität sich sozusagen selbst überwunden und aufgehoben. Der in seiner Konstitutionsleistung (ob auch) selbstbezügliche Blick auf Anderes bzw. richtiger. Anderes erstellend, wendet sich nochmals strukturfunktional auch sich selbst zurück, und zwar dies auf die Weise einer strengen Geltungsreflexion, wie hier zuvor in Gestalt der betreffenden Reflexivität der Begriffe von Identität, Einheit, Geltung selbst u. ä. vollzogen.

Durch solche Geltungsreflexivität, sofern als solcher ihrer selbst (methodisch und problemthematisch) bewußt, erstellt sich nun zwar eine Vollzugs-

einheit von Prinzipienreflexion – (gleichwohl, insofern Bewußtseinsphänomen, und zwar als ‚Abbildung von ...‘) – *und* dem Urbild solcher Abbildung selbst. Diese Prinzipienreflexion, wie ja schon hier zuvor in Abschnitt I. kurz angedacht, fungiert jedoch – in der Terminologie des späten J.G. Fichte²⁰ – nicht als das Urbild in seiner prinzipienhaften Unmittelbarkeit, obwohl es, wie soeben gesagt, eine geltungskonstitutive Bezüglichkeit, in einer Unmittelbarkeit zweiter Ordnung, zu eben diesem Urbild besagt. ‚Urbild‘ ist freilich insoweit nicht ganz korrekt, als das damit Vermeinte eben gar nichts irgendwie in einem Mindestmaß (schon gegenständlich) ‚Ge-Bildetes‘ besagt, sondern allein den Ursprung, aufgrund dessen allem Übrigen, Sonstigen seine Geltung, (formallogische) Gültigkeit als seine Stringenz und formale Evidenz eignet. Geltung in diesem Verstande ist somit begründungsweise streng vor-gegenständlich.

Die hier allein noch zuständige Wissenschaft ist sodann diejenige Form von Philosophie, die sich mit Gründen letztfundierender Natur befaßt, also die Transzendentalphilosophie.²¹ – Der schon auf der vorigen Stufe sich herausartikulierende holistische Blickwinkel erhält nunmehr seine vollendete Form: Die umfassendste und zugleich eindringendste Grund-Perspektive von Geltung, formaler Gültigkeit überhaupt erweist sich als in allem, Gegenständlichen immanent wirksam und unmittelbar zugleich dem Allem vorweg, d. h. davon unabhängig – obwohl *als* gegenstandimmanent dennoch aufs Engste diesem ungetrennt verbunden – als allein ihrem Ursprung gemäß sich selbst verbindlich. – Es trifft sich nun genau an diesem Punkt, daß die zuvor in Abschnitt I. schon als transkategoriale, ineinander konvertierbare Universalbestimmungen aufgeführten alt-transzendentalen Begriffe nunmehr am Endabschnitt der durch die verschiedenen Stufen und Grade hindurchverfolgten Grenzwertdynamik ihre endgültige geltungslogische und

²⁰ Vgl. dazu bei Fichte: Über das Verhältnis der Logik zur Philosophie oder transzendente Logik, Vorlesungen 1812, Leipzig (Felix Meiner/PhB 132b) 1922, bes.: im 3. Vortrag (Meiner: S. 22f.), sodann im 6. (a. a. O. 50f.) u. 8. (a. a. O. 69f.) sowie noch im 11. Vortrag (a. a. O. 96). Fichte allerdings argumentiert in seinem Text von der zu vereinigenden Differenz bzw. der zu differenzierenden Einheit von ‚Sein‘ und ‚Bild‘ aus, was hier offenkundig nicht der Fall ist, da ‚Sein‘ hier ein Erstbegriff unter vielen seinesgleichen, und noch nicht einmal das ‚primum inter pares‘ wäre.

²¹ Man genehmige an dieser Stelle eine kleine Polemik: Es ist heute große Mode, ‚Letztbegründung‘ für einen durch die neuere Entwicklung der Philosophie gänzlich überholten, obsolet gewordenen Begriff zu halten, der einigen sich auch Philosophen Nennenden als ideologisches Krautgärtlein aus vergangenen Zeiten, will sagen: als *asylum ignorantiae diene*. – Dagegen wäre einzuwenden: 1.° *Post hoc* heißt noch lange nicht: *propter hoc*, welche Meinung gleichwohl als Mutterboden besonders von Moden dient, und 2.° argumentiert man häufig gegen gewisse Popänze, die von seriösen Transzendentalphilosophen selbst gar nicht gehalten werden, übersieht aber geflissentlich deren eigentliche Beweisführung. – Vgl. hierzu außerdem nochmals die Lit. vonseiten des Verfs. In den Anm. 2. u. 3.

damit in Folge auch gegenstandstheoretische Gipfelsemantik erreichen. – Es findet also eine semantisch vollständige Konversion oder Austauschbarkeit statt zwischen den traditionellen Begriffen von Geltung/Gültigkeit bzw. Intellektivität (Intelligenz), Sein als Sich-Vollziehen, Einheit als Erstermöglichung jeden Einens, ferner: Wirken, Werthaftigkeit bzw. Vollzugsvollkommenheit,²² – ohne daß doch zugleich völlige Einerleiheit konstituiert würde. Das bedeutet in diesem Zusammenhang einen vieleinheitlichen Komplex von Erstprinzipialität, von welchem aus alle darunter subsumierbaren Konstitutionslinien welthaften Daseins, welthafter Was- und So-Beschaffenheit ihre Sachgegründetheit haben.

(ε, η) – Man sieht übrigens im Blick zurück auf das erste, grundlegende Modell, daß und wie die dort aufgebaute je sich erweiternde Negationspyramide des sog. Urteilsvierkants sich hier unter dem Hinblick einer semantologischen Gesamtheorie von Welt sich nun einerseits als Abschluß besagter disjunktiv negativer Tetrajunktion zu fungieren instand gesetzt wird; andererseits aber ergibt sich gerade bzw. auch erst hier die Möglichkeit, den vom ersten Modell her sowie in den bisherigen Anwendungen noch sozusagen ‚eingeklammert‘ gebliebenen Disjunktionsformen in Gestalt einer alternativen Qinta- bzw. Hexajunktion – dort formalistisch als: Z, Z' bezeichnet (innerhalb der Negationsschemata jeweils unter den Nrn. ‚5.‘ und ‚6.‘ Aufgeführt) – einen eigenen, so nirgendanders sich bewahrheitenden Funktions- oder Leistungsort zu geben; dies auch dann, wofern man zugesteht, daß im Rahmen der Thematik von II.2 unter dem Abschnitt (δ*) schon eine gewisse Analogie zu jetzt im Folgenden zu Erörterndem gegeben ist. – Man könnte hier im übrigen, ein letztes Mal, die Idee des infinitesimalen Grenzübergangs, aus ihrer mathematischen Einkleidung befreit, als Tiefenmuster einer formal *immanent*-transzendent sich vollziehenden Erst- oder Letztprinzipialität begreifen. – Als Name der damit als ihrem Formalobjekt befaßten Wissenschaft aber kommt hier kein anderer in Frage als der schon von Aristoteles verwendete einer ‚Ersten Philosophie‘ bzw. der in seiner Tradition entstandene einer ‚Metaphysik‘.²³

²² Vgl. v. Verf. dazu: Allgemeine Strukturologie (S. oben Anm. 2) I. Halb-Bd., IV. Kap. 2. (2) mit Zusatz 2. (S. 69 ff.) u. XVI. Kap.: Die Grundlagen einer radikal-intensionalen Meta-Logik im Entwurf; die logische Strukturierung des Infnitivischen (S. 259–274).

²³ Man erinnere sich an die in Anm. 20 formulierte Polemik. Die heute allüberall gängige Rede vom (schon seit längerem) eingetretenen sog. ‚Ende DER Metaphysik‘ hat selbstverständlich keinerlei Grundlage in der Sache; allenfalls ist eine bestimmte Art von Metaphysik an ihr Ende gekommen. So beansprucht beispielsweise auch heute eine gewisse Spielart von Skeptizismus oder Relativismus eine merkwürdig ‚verhohlene‘ Art von ‚Letztbegründung‘ für das Problem- wie Methodenbewußtsein der Philosophie als ganzer zu leisten. Darauf paßt, zusammengefaßt, der Ausspruch von Ch.S. Peirce, wenn jemand heute behauptete, er habe alle Metaphysik aus seinem Denken verabschiedet, sei er (Peirce) gewiß, daß ein solcher die schlechteste

Betrachtet man nun im Rahmen der soeben entfalteten Problemdimension, in der Nachfolge von Johannes Duns Scotus, die genannten Alt-Transzendentalien noch einmal unter der Rücksicht dessen, *worin* sie also koinzident sind oder noematisch zusammenfallen, *worin* sie also m. a. W. *streng formal übereinstimmen* – und sieht eben damit von den je betreffenden Unterschieden entsprechenderweise einmal methodisch ab²⁴ –, so ergibt sich nunmehr eine über alle bislang durchlaufenen Entfaltungsstadien dieses Gedankenganges hinausführende Koinzidenz mit Prinzipienrang. Ihr Name wäre ‚das *ABSOLUTE*‘. – An diesem Punkt verliert aber auch die genannte, hier anfangs entworfene alternative Negationspyramide ihre Ausdeutungsmöglichkeit, die jeweiligen Affirmations- und Negationsaspekte durch jeweilige Hinblickveränderungen kontradiktionsfrei aufzufangen²⁵ – davon war ja schon verschiedentlich die Rede –: Vielmehr biegt sich das Gesamt solcher ‚Hexa-Alternation-als-Hexajunktion‘ gewissermaßen noch einmal in sich selbst zurück dergestalt, daß das Koinzidenzmoment nunmehr über alle übrigen Wirkens- und Vermeinensaspekte und -momente herrschend wird. Dies wäre dann ein abstraktiv vollständiger Begriff von Absolutheit, streng formal gesehen, damit des Absoluten als solchen selbst.

Eine zusammenfassende Konsequenz für diesen Begriff wäre demnach, daß er in keiner Weise gegenstandstheoretisch gedacht werden darf. Worauf hier zuvor schon einmal hingewiesen, wäre es verfehlt, dies Absolute als ‚Seiendes‘, ‚Eines‘ (ἓν), ‚Gutes‘, ‚Intelligentes‘, und dgl. zu benennen; ebenso falsch wäre aber, es als Grund nach dem Begriffsmuster des ‚Etwas‘ zu denken, etwa als ‚mächtig‘, ‚wissend‘ usw.; dazu ist in Abschnitt (δ**) im letzten Absatz schon das Erforderliche dargelegt worden. – So ergibt sich als

Metaphysik vertrete, die sich denken lasse. – Im übrigen trägt auch diese Mode, wie eine jede solche, den Keim ihres Unterganges schon in sich, wie spätestens zu dem Zeitpunkt klar werden wird, an dem die Menschheit die alte Frage nach einem letztgültigen Sinn ihres Daseins und seiner Beschaffenheit aufs Neue stellen wird. Sofern es dann noch einen Rest von Vernunft in einer menscheitsweiten Öffentlichkeit geben wird, dürfte sich die Spreu vom Weizen scheiden.

²⁴ Es sei erinnert: Man darf mit diesen Begriffen nicht wie mit kategorialen Begriffen umgehen: So ist der Übergang zwischen der genannten formalen Gemeinsamkeit und ihrer je semantologischen Unterschiedenheit nicht nach dem logischen Muster von Art, Gattung und spezifischer Differenz o.ä. zu verstehen. Vielmehr herrscht zwischen beiden Bestimmungspolen ein und desselben Begriffs allein eine innerlich korrelationale begriffsholistische Bezüglichkeit, die über kategoriales Denken hinausgeht.

²⁵ Dabei darf allerdings nicht übersehen werden, daß auch bisher schon bei jeder Anwendung, also von II.1 bis II.3, mit dem Fortgang der infinitesimalistischen Logikmodellierung, so insbesondere in den jeweiligen Abschnitten (γ) und (δ) bzw. ihren komparatistischen Parallelen (γ*, γ**), (δ*, δ**) immer schon auch eine koinzidentale Komponente, wenn auch zunächst nur implizit, operational beteiligt war.

zureichender wie auch als ausschöpfender Begriff dieses Absoluten der eines ursprünglich a) rein selbstbezüglich sich sinnhaft vollziehenden Vollziehens, das aber b) unmittelbar zugleich – weil und insofern absolute Relation – in sich auch den Grund hat, sich aus sich, d. h. dem eigenen ‚Überschuß‘, seinem Anderen zuzuwenden. Das formale Moment in ‚a)‘ ist dabei in seiner reinen Selbigkeit oder Identität in einem genauen Sinne (formaliter) trans- oder immateriell, – ganz ähnlich wie ja auch schon im Ontext von II.2.δ°. Gleichwohl gehört zum gleichen ‚infinitivischen‘ Vollzugsniveau auch der Richtungssinn von ‚b)‘. – Man sieht im übrigen das Erfordernis, auf die ganz zu Anfang entwickelte disjunktive Negationspyramide zurückzugreifen, und hier freilich dann unter der zusammenfassenden Rubrik der Nummern 5. und 6.; mit einer kategorial orientierten Semantik oder auch einer bloß 2-wertigen Logik (des ausgeschlossenen Dritten) ist hier also nicht weiterzukommen. Aber gerade eben diese besagte Innenbezüglichkeit einer sowohl je formal ‚reinen‘, disjunktiven Prinzipialität als auch diese gleiche Prinzipienbezüglichkeit als ineinander verschränkt; diese mehrfältig gegen- wie zugleich ineinander bezügliche Gesamtstruktur ist es, was dem unter ‚(b)‘ Vermeinten sozusagen ‚inhaltlich‘ dem Gesamt dieser Welt ihre Prinzipien-Gegründetheit gibt, was aber gemäß dem unter ‚(a)‘ Vermeinten, d. h. unter streng formaler Rücksicht, der Idee von Infinitesimalität ihren reinsten, erschöpfendsten Ausdruck verleiht.

Das Absolute ist somit nichts gegenständlich, aber auch nichts ungegenständlich ‚Weltjenseitiges‘; letzteres besagte ja schon wiederum eine Grenze, an welcher das solcherart Begrenzte sich zu etwas mindestens Gegenständlich-Analogem konstituieren würde. M. a. W. das Absolute ist *ungegenständlich weltinseitig*. – Die universal immanente Wirkungsweise dieses Absoluten geschieht unter Rücksichten seiner vermittelten Weltbezüglichkeit nach der Weise von Ursächlichkeit, wie sie hier zuvor begrifflich (im Exkurs) aufgespannt worden ist. Das bringt es mit sich, daß ein und dasselbe Absolute, als der begründungslogische Letzthorizont, sich weltinseitig unter je verschiedenen Sachaspekten artikuliert. – Wie andernorts ausführlicher dargelegt²⁶, unterliegt die Systematik solcher Vermittlung – vom innerlich ersten Ur-Grund hin zum letztkonkreten jeweilig geschichtlichen Ereignis, sei es astronomie-, bioevolutions- oder menscheitsgeschichtlich – nicht streng einer 2-wertigen Logik des Entweder-oder, sondern läßt mehrzählige

²⁶ Vgl. dazu v. Verf.: Der infinitesimale Kosmos, Transzendental-philosophische Reflexionen zur menschlichen Grenzwert-Existenz im limes-dynamischen Weltall, Cuxhaven/Dartford (Junghans), 1. Aufl., 1999, bes. §§ 9, 10, 11 (59–65); op. cit. 2. Aufl. (2006?) §§ 9–11 (56–98); Allgemeine Strukturologie, II. Halb-Bd., I.–III. Kap. (361–391) und noch: VII.–VIII. Kap. (440–467); im übrigen diene ja auch der Entwurf einer vielzähligen sog. Fundamentallogik – auf Geltungsbasis – dieser Idee: vgl. dazu nochmals die Lit. in Anm. 2: Allgemeine Strukturologie, I. Halb-Bd. bes. III., V. u. VII. Kap. (48–64, 84–104, 125–145), sowie auch noch einmal: Philosophische Abhandlung, bes. V. u. VI. Kap. (42–65).

Konstitutionslogiken zu. Das bedeutet, daß es keinen festen Determinismus von einer einzigen Bestimmensstelle ausgehend gibt; vielmehr ist es vermöge bzw. infolge der ursprünglichst relationalen Prinzipienbeschaffenheit des Absoluten nur folgerichtig, wenn und wofern auch in seiner Artikulation, seinem Sich-Ausbestimmen zur letztfaktischen Wirklichkeit hin eben der mit Relationalität, Bezüglichkeit als solcher urchgegebenen vielmöglichen Orientierung Rechnung, auf sog. ‚mittleren‘ Feldern der Vermittlung, getragen bzw. Genüge getan wird.

Es ist ebenso klar, daß einem derartig begriffenen Absoluten keinerlei anthropomorphe Beschaffenheiten, und seien sie auch durch negierend-eminente Abstraktion ‚sublimiert‘, zukommen können. Und so wäre es, um an schon einmal Gesagtes anzuknüpfen, schlicht unsinnig, hinsichtlich seiner z. B. von ‚gerecht‘, ‚barmherzig‘, aber auch ‚allwissend‘, ‚allmächtig‘ u. ä. zu reden, – dies nicht nur, weil unser Einsichtsvermögen diesem Absoluten gegenüber begrenzt wäre, sondern weil in der Tat derartige Aussagen über das Absolute schlechthin falsch, besser: gegenstands-, themenlos sind. Die sich hier eröffnende umfassendste Negation überhaupt zielt also auf ein ihr innerliches Fundament in der Sache.

Eine weitere Frage beträfe das Verhältnis zur Zeitlichkeit. Da Zeit wesenhaft Welt (mit-) konstituiert, gilt auch betreffs ihrer das schon Gesagte: Das Absolute wirkt mittels ihrer und in ihr als der genannte weltinseitige Letztgrund. Dies betrifft alle Arten von Zeit, diejenige, die in der Quantenphysik fungiert, diejenige, die in der Makrophysik, diejenige, die innerhalb des Lebendigen wie auch diejenige, die in reflexiver Intelligenz wirksam wird, sowie zuletzt auch die (Quasi-) Zeit, gemäß der sich ganze Universen, von welchen unseres eines ist, voneinander zureichend, ob auch nicht auschöpfend, unterscheiden mögen. – In all diesen Zusammenhängen fungiert bzw. ‚west‘ – (wenn man letzteren Terminus einmal akzeptieren will) – dieser Letztgrund in seiner mehrbezüglichen Weise: als intrakategorial, als trans- oder ultrakategorial und als formalidentisch²⁷, d. h. also formaliter: gemäß der hier zu Anfang thematisierten alterierend negativen Hexajunktion.

Wie aber verhält sich dies Absolute zum Nirvana des Nagárjuna? – Faßt man die letzte Verneinungszeile aus unserem Schema I. C. rein kontradiktorisch, so bleibt in der Tat nichts irgendwie Bestimmbares überhaupt als Ergebnis eben dieser Verneinung. Doch ist eine solche Deutung nicht unbedingt notwendig, sondern es bleibt ebenso deutbar, wenn auch in einem äußersten

²⁷ Das meint, daß auch hier wieder für den Kenner eine systembedingte Verwandtschaft mit gewissen Grundthesen der Schule von Ibn Roschd/Averroes gegeben sein mag, so z. B. hinsichtlich der Lehre von der sog. *creatio mundi ab aeterno* bzw. der Ewigkeit der Welt; vgl. dazu v. Verf.: Größtmögliche Harmonie und vollendeter Organismus, zum organologischen Naturbegriff bei Zhu-Xi und im lateinischen Averroismus, Teil. I. in: Deutsche China-Gesellschaft, Mitteilungsblatt, Bulletin of the German China Association, 2003/Heft 1, 51–58, Tl. II. a. a. O. Heft 2, 50–56.

Sinne, ein Noema grenzwertlicher Kontrarität. Das meint, in einem neoscholastischen Hinblick, eine Zuspitzung der je aspektlichen *formalitates*, welche den Dispositionsrahmen der vorerörterten koinzidental Logik ausmachen. Das bedeutet weiter, daß es einen formalen Unterschied gibt zwischen einerseits einem Zusammenfall, bei welchem die Zusammenfallenden sich zueinander nach Maßgabe von Konvertierbarkeit (*convertibilitas*) verhalten – als solche sind sie in zwei Bedeutungsrichtungen ‚virtuell‘: einmal hinsichtlich ihrer Je-Unterschiedenheit bzw. Nichtidentität mit allen anderen ihresgleichen, und zum anderen hinsichtlich ihrer Nicht-(mehr)-Unterschiedenheit von ihresgleichen bzw. ihrer reinen formalen Identität. Letztere verhält sich begründungslogisch zu ersterer als transzendental geltungshaftes Ursprungs-Apriori. – Andererseits aber verliert aus einer solchen Sicht das Absolute seine totale Unbestimmtheit als Folge von Kontradiktionsfreiheit, vielmehr gewinnt es eine, allerdings rein formale, Eigenbestimmtheit, die als ein ihm allein sowohl ontologisch als auch epistemologisch als auch axiologisch eignendes ‚Selbst‘, und sonst nichts, zu bezeichnen wäre.

Freilich drohte auch hier noch einem Denken, das nur einen Augenblick lang seine Sachkonzentration auf Formalität als solche verlöre, ein letztes Mißverständnis: Dies „Selbst“ dürfte auf keinen Fall doch noch insgeheim nach dem Muter irgendeines ‚Etwas‘ gedacht werden. Es wäre also zu präzisieren: Dies Absolute wäre in seinem Kern nichts als das reine, schlechthin unbedingte ‚als‘ des vorgenannten ‚selbst‘ gemäß seiner eigenen Ermöglichungsfundierung: es selbst *ALS* solches. Noch einmal deutlicher aber wäre dann der ausschöpfende Begriff des Absoluten das reine, schlechthin unbedingte ‚*INSOFERN*‘ als solches. Nur als solches ist es in der Lage, die von ihm erforderte doppelte Leistung zu erbringen: Sich als schlechthinigen Grund seiner selbst zu vollziehen und – als solcher – zugleich Grund alles Anderen zu sein.

Geist und Seele Zur Begründung ihrer *Existenz*

Für Werner Flach in Dankbarkeit

Nur für einen ganz und gar kruden, längst totgeglaubten, heute aber wieder verkrampft lebendigen, letztlich materialistischen Naturalismus kann es zweifelhaft sein, dass das, was man relativ glücklich als *Geist* oder die *Region des Geistigen* bezeichnet, weder reduziert werden kann auf die materiell-naturalen Konstellationen und Aktivitäten des Organs Gehirn, noch verstehbar ist aus diesen. Diesem groben Unfug widmen sich die Überlegungen, die im Folgenden (I.) vorgelegt werden. Spott und Hohn, die über die solide und ganz wissenschaftlich tuenden, modernen Materialisten ausgegossen werden, verdanken sich der Torheit und Gedankenfaulheit der Philosophien bzw. philosophischen Surrogate, die in blindem Stolz ihrem nur scheinbar radikalen Fundamentalismus und Monismus verfallen sind.

Wer nach der Existenzweise des *Geistes* oder seiner Produkte – als da sind Zahlen, Theorien, Instrumentalkompositionen, Opern, Philosophien, Gedichte etc. – fragt, darf sich von vornherein nicht davon irre machen lassen, dass deren ‚Existenz‘ keineswegs eo ipso gleichbedeutend ist mit der Existenzweise, die in gewisser, je spezifisch bestimmter Weise für Steine, Moleküle jedweder Art, Bäume oder Nervenzellen, unter Umständen sogar unverzichtbar, konstitutiv ist. Wer, im Sinne der diversen kruden Formen des Materialismus, auch wenn diese analytisch noch so fein abgeschliffen sind, die spezifisch materielle Existenzweise für die ausschließliche, die exklusive hält, der verbaut sich von vornherein den Weg zum Verständnis dessen, was man *Geist* nennt, und selbstverständlich auch der *Seele*. Naturalistische Theorien laufen ebenso auf die Abschaffung der Seele hinaus wie – paradoxerweise – die Wissenschaft, die in ihrem Titel gerade noch die letzten Reste eines Begriffes von Seele aufgenommen hat, die empirische Psychologie, die sich, um Wissenschaft nach dem Vorbild der Naturwissenschaft werden zu können, bescheiden darauf beschränkt hat, das menschliche (oder tierische) Verhalten methodisch einigermaßen einwandfrei zu beschreiben bzw. zu erfassen, um das, was vor nicht allzu langer Zeit als *Seele* bezeichnet wurde, in einem *schwarzen Kasten* (black box) hinter sich zu lassen. Nur scheinbar wird auf diese Weise erledigt, was man früher und heute, freilich im Odium der Nativität, *Seele* genannt hat; in Wahrheit findet hier geradezu eine Offenbarung statt: die Offenbarung der völligen Unfähigkeit, gerade das zu erfassen, was im Zentrum des Erlebens aller rückempfindungsfähigen Lebewesen steht. Im zweiten Teil (II.) wird eine allerdings nur in den grundlegenden Zügen be-

gründete Skizze für einen weiter explizierbaren Begriff von *Seele* vorgelegt; damit wird nicht nur entschieden Einspruch gegenüber den mit Trivialität kokettierenden Reduktionismen im Bereich der analytischen Philosophie und der sich vornehm *empirisch* nennenden differenziellen Psychologie eingelegt, sondern im Gleichen gegen die edel sich gebenden Auslegungspetitesen der ‚philosophischen‘ Versuche, die sich sorglos und nach Belieben im reichen Bestand der philosophischen Tradition bedienen, in Wahrheit aber gar nichts anderes sind als eine irgendwie passende Ausbeutung, die den hermeneutischen Stillstand, die Selbststerilisierung des Denkens bezeugen.

I.

Vor etwa 100 Jahren erblickte ein nach wie vor – freilich gegenwärtig nur subkutan – wirkungsmächtiges Werk der Popularphilosophie das Licht der Öffentlichkeit: W. I. Lenins *Materialismus und Empiriokritizismus*. Wie alle Werke der Philosophie, die es auf gar nicht geheimnisvolle Weise geschafft haben, sich in anspruchslosen Gehirnen festzusetzen, ist auch dieses einstmals hochgerühmte Werk, das man heute zwar kaum noch erwähnen darf, das mit Sicherheit aber wieder seine Gemeinde finden wird, abgestellt auf eine geradezu rührende Bescheidenheit und die monströs-unverwüstliche Dummheit der Konsumenten. Man mag über die Gedankenlosigkeit, das totale Fehlen von Argumenten in diesem Text solange staunen wie man will, er ist gleichwohl ein überreiches Lehrstück, aus dem man mühelos Augenöffner beziehen kann, vor denen die gegenwärtige deutsche Popularphilosophie – ein Teil *der* aktuell noch dominierenden Weltphilosophie, die sich seit langem schon hingebungsvoll der Traktierung des immer gleichen Banalen verschrieben hat – nur blass werden kann.

Die trostlose, aber überaus belesene geistige Beschränktheit Lenins – seine irgendwie politisch motivierte Kompetenz für das Geschäft des Mordes kann allerdings nicht in Abrede gestellt werden – lässt sich allein daran schon ablesen, dass er es immer wieder nötig hatte, z. B. am Schluss des IV. Kapitels (8.), sich auf Autoritäten zu berufen, von denen von vornherein klar war, dass sie die richtige, nämlich die sozialistische Gesinnung hatten. Noch aufschlussreicher als diese permanente Absicherung bei und mit Autoritäten, die für das religiöse Denken und für den Aufbau irgendwie heiliger Institutionen so überaus charakteristisch ist, ist die im angegebenen Abschnitt unverhüllt zu Tage tretende Sehnsucht nach einer wirklich allumfassenden *monistischen* Welterklärung. Gegen die sog. *Vulgärmaterialisten* wird nicht etwa der Vorwurf erhoben, ihre Position sei anstößig im Sinne irgendeiner Unanständigkeit; keineswegs indigniert reagiert Lenin auf eine wenigstens vornehm klingende Formulierung, wie die von der „*sécrétion de la pensée*“ (Cabanis), – auch eine unschön klingende Formulierung, über die moderne Materialisten, wenn sie diese überhaupt zu zitieren wagen, nur verschämt-gequält sich äußern mögen, nach der „die Gedanken in demselben Verhält-

nis etwa zu dem Gehirne stehen, wie die Galle zu der Leber oder der Urin zu den Nieren“ (Karl Vogt), wird nicht getadelt. Nicht dies wird am Vulgärmaterialismus geißelt, dass er Bewusstsein in allen seinen Zuständen oder gar den Geist auf letztlich naturwissenschaftlich erklärbare Konstellationen des Gehirns zurückführt, sondern dass dieser Variante des Materialismus die „ernsthafte theoretische *Weiterentwicklung*“ fehle, nämlich die „Anwendung auf die Geschichte, d. h. auf die *Vollendung* des Gebäudes der materialistischen Philosophie *bis oben hinauf*“. Diesem Materialismus fehlt nach Lenin die Dialektik, die allein es verhindern kann, dass der Materialismus zwar für unten reklamiert, für oben aber dem Idealismus Freiraum gegeben wird. In diesem Zusammenhang wird ausdrücklich auf die „wertvolle Frucht der idealistischen Systeme, die Hegelsche Dialektik“ verwiesen, welche die diversen Vulgärmaterialisten „aus dem Misthaufen des absoluten Idealismus nicht auszusondern verstanden“ (Werke Bd. 14, S. 241). Was Lenin hier über die biedereren Materialisten des 19. Jahrhunderts sagt, das würde, müsste er in gleicher Weise über die aktuellen Varianten des materialistischen *Physikalismus* – imgleichen die materialistische *Identitätstheorie* über das Verhältnis von Leib und Seele – behaupten. Hier lohnt sich ein kurzer Blick auf Hegel, ohne dass auf den Unsinn eingegangen werden kann, die Dialektik bzw. die dialektische Methode ließe sich, in welcher Weise auch immer, aus dem „Misthaufen des absoluten Idealismus“ extrahieren.

Nur auf den ersten Blick kann es erstaunen, dass der *Monismus des absoluten Geistes* ein Loblied auf die Position des Materialismus gestattet; sein monistischer Charakter gerade ist es, den Hegel rühmt. „Dennoch muss man in dem Materialismus das begeisterungsvolle Streben anerkennen, über den, zweierlei Welten als gleich substantiell und wahr annehmenden Dualismus hinauszugehen, diese Zerreißung des ursprünglich Einen aufzuheben“ (Enz. § 389). Es versteht sich von selbst, dass dem grobschlächtigen Materialismus die Leviten gelesen werden, und zwar auf der Grundlage eines ganz und gar einfachen Tricks: Die Materie wird nicht etwa als *heterogen Anderes* gegenüber dem Geist zugelassen, sondern lediglich als einer seiner Modi, der sich in ihm und zu ihm wieder auflöst, also mitnichten die Bedeutung einer selbstständigen Instanz haben kann. „Dieser speculativen Auffassung des Gegensatzes von Geist und Materie steht der *Materialismus* gegenüber, welcher das Denken als ein Resultat des Materiellen darstellt, die Einfachheit des Denkens aus dem Vielfachen ableitet. Es gibt nichts Ungenügenderes, als die in den materialistischen Schriften gemachten Auseinandersetzungen der mancherlei Verhältnisse und Verbindungen, durch welche ein solches Resultat wie das Denken hervorgebracht werden soll. Dabei ist gänzlich übersehen, dass, wie die Ursache in der Wirkung, das Mittel im vollführten Zwecke sich aufhebt, – so Dasjenige, dessen Resultat das Denken sein soll, in diesem vielmehr aufgehoben ist, und dass der Geist als solcher nicht durch ein Anderes hervorgebracht wird, sondern sich selber aus seinem Ansichsein zum Fürsichsein, aus seinem Begriff zur Wirklichkeit bringt, und Dasjenige, von welchem er gesetzt sein soll, zu einem von ihm Gesetzten macht“ (Enz. § 389).

Nachdem nun die Natur und alle übrigen widrigen oder möglicherweise sogar ganz sperrigen Wirklichkeiten in den *Geist* aufgenommen und neutralisiert wurden, kann beim besten Willen nichts mehr schief gehen: Der in diesem Falle spiritualistische Monismus verschluckt mühelos einfach alles und ebnet, so scheint es wenigstens, den Erklärungen der Einzelphänomene mehr oder weniger mühelos ihren Weg. Dem *spirituellen* Monismus, wie ihn Hegel sich meinte ausdenken zu müssen, Beachtung zu schenken, das ist einerseits luxuriös – weil er sich historisch erledigt hat –, andererseits aber durchaus lehrreich im Zusammenhang der Betrachtung *materialistischer* Monismen, die sich den geistgewirkten deshalb so unendlich überlegen meinen vorkommen zu können, weil sie prätendieren, eine *bestätigende Realität* auf ihrer Seite zu haben. Davon mögen sie träumen, solange sie wollen: Entscheidend ist dies, dass Monismen, welcher Spielart auch immer, notwendigerweise vollständig irrational sind und infolgedessen nur von ganz zarten Seelen akzeptiert werden können, die mit der Realität ohne windige Generalhypothesen schlicht und einfach nicht fertig werden.

Mühelos kann man den Texten entnehmen, in denen Hegel wenigstens den Versuch gemacht hat, den Zusammenhang zwischen der *absoluten Idee* bzw. dem *absoluten Geist* mit der natürlichen Realität irgendwie, mehr schlecht als recht, zu konstruieren, theoretisch, d. h. logisch stringent zu begründen – im letzten Abschnitt der *Wissenschaft der Logik* und dem § 244 der großen *Enzyklopädie* –, dass er auf dem innerlich-innigen Konnex von Geist und Natur insistiert, freilich ohne die geringste Spur von solchem, das man ernsthaft ein Argument nennen könnte. Die Rede ist hier von einem „freien Entschluss“ der sog. „absoluten Idee“, „in der absoluten Wahrheit ihrer selbst“, „sich als Natur frei aus sich zu entlassen“ (§ 244). So tiefsinnig diese aufgeblähte Metaphorik sein mag und womöglich deshalb auch irgendwie attraktiv ist, so ist es doch unübersehbar, dass analytisches, mit präzisen Begriffen operierendes und begründendes Denken auf diese Weise vollständig beerdigt ist. Die monistische Konzeption einer „absoluten Idee“, welche die ganze Realität in sich aufgenommen, besser: verschluckt hat, um sie gleichwohl wieder – in aller Freiheit – aus sich entlassen, treffender gesagt, ausspucken zu können, lässt sich mühelos als irreparabel *irrational* erweisen: Solange man nämlich nicht zeigen kann, wie die – nach dem Bilde einer spontanen Subjektivität modellierte – „absolute Idee“ dazu kommt, aus welchen Gründen sie dazu kommt, sich in den Modus Natur als eine Seite ihrer selbst zu übersetzen, muss die entscheidende These des Monismus völlig dunkel bleiben, nach der wirklich alles und jedes Moment, Modus oder Attribut des Einen sein soll.

Solange an diesem Punkt der platonischen Forderung, für alles und jedes müsse Rechenschaft abgelegt werden, nicht pünktlich nachgekommen wird, sind schlichte Nachfragen wie die folgende vollkommen legitim: Warum kommt eigentlich dieses übrigens auch strukturell gar nicht aufgeklärte Monstrum „absolute Idee“ dazu, sich *frei* dazu zu entschließen, sich in einen ihr gegenüber durchaus *auch anderen* Modus zu übersetzen? Wäre es für es bzw. sie nicht viel sinnvoller gewesen, rein bei sich selbst zu bleiben und unge-

stört sich zu genießen? Unübersehbar in diesem Zusammenhang ist die offensichtlich unvermeidbare Bezugnahme auf die monotheistische Konzeption eines Gottes, der allein weiß, warum er sich zur Schöpfung der Welt entschließt, die er als Grund durchherrscht und letztlich in allen Einzelheiten, wenngleich auch irgendwie verborgen, bestimmt. Für den Hegelschen idealistisch-spiritualistischen Monismus ist es kennzeichnend, dass die die Einheit stiftende Bewegungsdynamik des Begriffs bzw. des Logos vollständig intern ist, so dass schon die Möglichkeit einer Außenperspektive, aus der heraus, mit welchen Begründungen auch immer, die behauptete Einheit argumentativ belegt werden könnte, vollständig ausgeschlossen ist. Gegen den freien Entschluss einer Instanz – oder gar einer Mehrzahl von solchen, die das Absolute genannt wird und, wie der spinozistische Gott, in *einem* sowohl es selbst als auch nicht es selbst ist – ist kein rationales Kräutlein gewachsen; denn es ist schon irgendwie im Ziergarten des Herrn platziert und von ihm allein vielleicht wohl genährt.

Nun folgt aus dem Irrationalismus, der dem *spirituellen* Monismus inhärent ist, keineswegs, jedenfalls *nicht direkt*, dass alle anderen monistischen Spielarten im Kern irrational, d. h. nicht begründbar sind. Hier können natürlich nicht alle Formen des Monismus behandelt und so durchdekliniert werden, dass ihr fröhlich vor sich hin bebender Kern der Geistesschwachheit sichtbar wird; am Beispiel des materialistisch-naturalistischen Physikalismus kann aber mühelos gezeigt werden, dass und wie monistische Konzeptionen, die ganz offensichtlich im wesentlichen vom Glauben an sich selbst leben, in mehr oder weniger vollkommenem Unsinn enden. Abgesehen davon, dass bis heute selbst sehr einfache Phänomene, wie das Schmerzbewusstsein, naturalistisch-physikalistisch nicht – und zwar auch nicht annähernd – zureichend erklärt worden sind, muss man feststellen, dass das mit dem schmückenden Terminus *Physikalismus* auftretende Konzept der Erklärung von Bewusstsein und Geist ein geradezu grotesker Etikettenschwindel ist. Von harter Physik kann in diesen Philosophien überhaupt nicht die Rede sein, es wird vielmehr nur das Prestige der vermeintlich ‚härtesten‘ Naturwissenschaft abgerufen und dienstbar gemacht; in Wahrheit instrumentiert man sich lediglich mit neurophysiologischen Begriffen, die man so gut beherrscht, wie dies Laien gerade möglich ist. Mit der Bezugnahme auf das neurophysiologische Vokabular wird eine Wissenschaftlichkeit suggeriert, die in der Natur verankert und theoretisch sicher beglaubigt sein soll. Das lächerliche Theater, das in diesem Zusammenhang aufgeführt wird, lässt sich mühelos verdeutlichen: Wer statt Herzinfarkt *Zustand nach irreversibler Myocardischämie* oder für Magenschleimhautentzündung *Helicobacter-pylori-positive erosive Antrumgastritis* sagen würde, der sagt eben nichts Neues damit, sondern will allenfalls, möchte vielleicht zum Ausdruck bringen, dass er das, worüber er redet, auch im Zusammenhang der dafür zuständigen Wissenschaften verstanden und erklärbar gemacht hat. Innerhalb der betreffenden Wissenschaften mögen Fremdwortgewitter ihren guten Sinn haben, wenn aber Philosophen damit sich zieren, machen sie sich lediglich lächerlich. Ein Zugewinn an Kompetenz ist in solcher Aufspielerei nicht erkennbar.

Eine Theorie, bzw. ein Theoriestudium, das sich *physikalistisch* nennt, will vom Prestige der Wissenschaft *Physik* zehren. Diese gilt als hart und streng, gewöhnlich wird dabei nicht beachtet, dass gewaltige, ja sogar revolutionär zu nennende Umbrüche in ihr stattgefunden haben und ganz gewiss auch weiterhin stattfinden werden, die es schlicht verbieten, einen jeweils erreichten Erkenntnisstand als das endgültige Wissen über die physikalisch fixierbare Natur zu nehmen. Auch hier gilt, wie überall, dass alles das, was man weiß, lediglich in den bestimmten Grenzen gewusst wird, erkennbar geworden ist, die durch die je entwickelten Mechanismen des Wissens, z. B. die bestimmten, aber eben auch weiter entwickelbaren Präparierverfahren (G. Ludwig) vorgegeben sind. Man braucht die überaus problematische Unterscheidung von *Ding-an-sich* und *Erscheinung*, die sich der ganz und gar fragwürdigen Disposition der kantischen *Kritik der reinen Vernunft* verdankt, überhaupt nicht, um konstatieren zu können, dass alle Formen bestimmten Wissens nicht nur überschreitbar sind, sondern es geradezu verwehren, vom Gewussten so zu sprechen, als sei es eine endgültig fixierte Größe, auf die man sich mit letzter Sicherheit berufen kann. Der materialistische Physikalismus beruft sich auf, beschwört geradezu eine *Materie*, von der es zwar ein bestimmtes Wissen gibt, aber eben nur ein solches, das bezogen ist auf die entwickelten und *entwickelbar* bleibenden Zugangsweisen zu ihr; es ist nicht einmal aus irgendeinem Grund möglich zu behaupten, dass das erreichte Wissen über das, was man *Materie* zu nennen sich angewöhnt hat, 10, 20, 30 oder 40% von dem erfasst, was überhaupt von ihr erfassbar ist. Eine Berufung auf *die* *Materie* ist allein deshalb schon ganz unsinnig, weil man sich schlechterdings sinnvoll nur auf solches berufen kann, *was man kennt und soweit man es kennt*.

Aber die physikalistisch-materialistische Position als Erklärungsgrundlage für Bewusstsein, Geist und Seele erweist sich nicht nur deshalb als irrational, weil sie völlig versagt bei der Erklärung der Reichweite ihrer Basis: Selbst wenn man *voraussetzt*, dass ca. 30% dessen irreversibel perfekt erklärt sei, was gegenwärtig gewöhnlich *Materie* genannt wird, so bleiben dann immerhin noch 70%, die die Überraschung parat halten könnten, dass, wenn wir wissend über sie schon verfügen könnten, sich eine Erklärung von Bewusstsein, Geist und Seele als *materiell verursacht* möglicherweise *sogar direkt verbieten würde*.

Der irrationale Charakter auch des physikalistisch-materialistischen Monismus wird dann ganz klar, wenn man die Rolle von Mathematik und Logik im Zusammenhang der die physischen Tatsachen erklärenden Naturwissenschaften ins Auge fasst. Mit Beziehung auf die notwendig quantifizierenden Naturwissenschaften gilt bis heute aus guten Gründen dies als unbestritten, dass ihre Wissenschaftlichkeit, ihre theoretische und praktische Tragweite ganz entscheidend auch davon abhängt, wieviel Mathematik in ihnen steckt, d. h. zu ihrer sie konstituierenden Bedingung geworden ist; der konstitutive Charakter der Logik wird dabei selbstverständlich ebenso vorausgesetzt, diese ist die schlechthin universal gültige Voraussetzung von

Theoriebildung jeder Art, sie ist verbindlich infolgedessen auch für die Philosophie, und nicht zuletzt sollte sie auch Beachtung finden im Zusammenhang monistischer Weltanschauungen, deren tautologischer, mithin nichtsagender Charakter vor ihrer Instanz sich wie von selbst enthüllt.

Die materialistisch-physikalistischen Helden – nicht nur die amerikanischen Vorbeter wie z. B. Churchland, Davidson oder Rorty, Sterne, die alsbald im steilen Sinkflug verglühen werden, sondern auch ihre deutschen Nachbeter, die sich vermutlich sehr bald zur chinesischen Kultur umzuorientieren haben, die den unwiderstehlichen Charme des Massenzwangs auf ihrer Seite hat und mithin den intellektuellen Opportunismus, der überall nach Bestätigung sucht, magisch ansaugen wird – sollte man nicht mit Erklärungen belasten, die sie nicht erfüllen können, denen sie sich beharrlich entziehen, obwohl ihr totaler, um nicht zu sagen totalitärer Anspruch unterstellt, alle geistigen Produkte wissenschaftlich, wie auch immer, z. B. epiphänomenalistisch erklären zu können! Man sollte den Physikalisten, die in der Regel überhaupt keine Ahnung von dem haben, was Physik ist, den stolzen Terminus lassen und die damit verbundenen Hoffnungen, auch sollte man sie gnädig verschonen mit der Lösung der selbstgestellten Aufgabe, Manifestationen von Geistigkeit wie Goethes *Faust*, Prousts *A la recherche du temps perdu*, Mozarts *Don Giovanni*, die *Sixtinische Kapelle* physikalistisch-kausalistisch zu erklären. Wer nicht einmal das Schmerzbewusstsein – abgesehen vom Gerede über die C-Phasern – oder das Farbeindrucksbewusstsein zu erklären vermag, dem muss man die titanische Aufgabe ersparen, das zu erklären, was *Geist*, seinem unverkürzten Umfang nach, *wirklich ist*, natürlich in der Hoffnung, dass dergleichen Fragestellungen in einigen Äonen dem Physikalismus zugänglich werden.

Ersparen kann man dem Physikalismus aber nicht die Rechtfertigung seiner selbst, es sei denn man überdehne das Erbarmen bezüglich geradezu monströser Insuffizienzen des *Geistes*, die sich natürlich allein einer schwächlichen Materie im Gehirn verdanken können. Die wackeren, materialistisch-physikalistisch gesonnenen Welterklärer dürfen sich getrost davon entlastet fühlen, alle Probleme gleich zu lösen, die sie sich auf der Grundlage ihrer Position zwar gestellt haben, die sie aber, nach ihrem eigenen Glaubensbekenntnis, aktuell nicht zu bewältigen in der Lage sind. Aber bezüglich dessen, was sie unmittelbar in Anspruch nehmen, sollten sie sich doch zu einer, wenngleich womöglich notwendig bescheidenen rationalen Entscheidung durchringen können. Die Disziplin ‚Mathematik‘ ist, kaum bezweifelbar, ein Produkt des Bewusstseins oder des Geistes, so scheint es doch wenigstens. Nun sollen aber die Erscheinungen des Geistes ausnahmslos Produkte der Natur sein, die sich mit den Methoden der Physik erklären lässt. Nach der klaren, aber etwas uncharmanten Formulierung des Denkers K. Vogt steht die Mathematik im Verhältnis zur Natur wie der Urin zu den Nieren: Man sollte diesen Standpunkt, der gebotenen Vornehmheit wegen, *urologisch* nennen. Mathematik in *urologischer* Perspektive wirft nur vordergründig kein Verständnisproblem auf; in Wahrheit aber reißt sie in dieser Betrachtung einen Abgrund auf, der

in dieselbe metaphysische Unsinnstiefe führt, die sich bei der Hegelschen Theorie des sich selbst als alle Realität um- und erfassenden *Absoluten* auftut. Der physikalistische Materialismus oder materialistische Physikalismus hat sich, musste sich unter das Prinzip der *kausalen Geschlossenheit* der physischen Welt stellen, und dieses Prinzip entlässt notwendigerweise das Bewusstsein oder den Geist respektive deren Erscheinungsweisen in irgendeiner Art von Selbstständigkeit deshalb nicht, weil von vornherein festgelegt ist, dass alles, was überhaupt nur erklärbar ist, letztlich nach dem Modus der physikalischen Wissenschaft allein sich erschließen lässt. Das Prinzip der *kausalen Geschlossenheit* der Welt mag, wenn es denn *heuristisch* verstanden wird, durchaus fruchtbar sein, wird es aber *ontologisch* genommen, dann führt es zwangsläufig in obskurantistischen Dogmatismus. Es verwundert nun gar nicht, dass der physikalistische Monismus diesem total verfällt.

Man mache sich folgendes klar: Mathematik, ganz gewiss auch die Logik in ihrem ganzen Umfang, ist zweifellos ein Geisterzeugnis, so scheint es jedenfalls auf den ersten Blick; ein solches aber wird, als kausal erklärbar, angesetzt werden müssen, ausschließlich im Zusammenhang der theoretischen Erfassung physischer Tatsachen begrifflich und mathematisch erfassbar zu sein, letztlich also im Kontext der Physik verortet. Nun gilt unbezweifelbar die Mathematik im Zusammenhang solcher Erschließungsbemühungen als ein unverzichtbares *Mittel*; man kann sogar ohne Übertreibung sagen, dass ohne die Entwicklung geeigneter mathematischer Modelle der physischen Natur keine Strukturen abzugewinnen sind, auch nicht oder schon gar nicht solche, die es möglich machen, die Mathematik, dieses Grundhilfsmittel der Naturerschließung, als *natürlich kausiert* zu verstehen. Verabschiedet man sich, vom scheinbar prestigeträchtigen Physikalismus inspiriert, von der Vorstellung, Mathematik sei eine genuin geisteswissenschaftliche Disziplin, dann muss man für sie eine naturwissenschaftliche Erklärung fordern. D. h. aber nichts anderes als dies, dass – die Frage der Einlösbarkeit sei freundlicherweise vollständig hintangestellt! – Mathematik, und selbstverständlich auch Logik, als Wirkung natürlicher Ursachen dargestellt werden muss, wobei diese Wirkung, als die jede Naturwissenschaft konstituierende Bedingung, selbst wiederum als nichts anderes denn als naturale Ursache, als naturwissenschaftlich erforschbare Tatsache zu verstehen ist. Auf diese Weise entsteht der monströse Unsinn, dass die Natur ihre Erschließungsbedingungen verursacht und zugleich von diesen, die ja nichts anderes sein können als naturale Tatsachen, selbst auch verursacht wird. So ist zwar der Kreislauf der Kausalität geschlossen, aber er hat zugleich kompletten Unsinn hervorgebracht: die logische Verwechslung von konstitutiven Erklärungsbedingungen und Methoden mit den tatsächlichen Konstellationen, für die sie in gewissen Grenzen funktionieren. Unsinnigerweise muss übrigens *auch die Begrenztheit des Funktionierens* von Methoden noch dem zugeschrieben werden, wenigstens letztlich, was sich so bestimmen lässt.

Die Natur ist wahrlich witzig: Nach diesem Modell ist sie selbst, und zwar allein sie selbst, dafür verantwortlich zu machen, dass sie sich sparsam,

nämlich nur Schritt für Schritt offenbart! Unschwer ist nun zu erkennen, dass sich der tapfere, für universal fruchtbar haltende Physikalismus als ein der Struktur nach mit dem letztlich pfäffischen Idealismus identischer Schwindel entlarvt, nämlich als ein *selbstinduktives* System, in dem die beiden Seiten: Natur und Geist, naturwissenschaftlich erschließbare Tatsachen und die für sie erforderlichen theoretischen Konstrukte, die auf geheimnisvolle Weise aus ihnen irgendwie resultieren, sich wechselseitig bedingen, sofern sie eben beide Tatsachen im Rahmen einer kausal geschlossenen Welt sind. Die Natur – oder das Sein – lichtet sich eben irgendwie, und das, worin sich da etwas lichtet, nämlich im wissenschaftlich gerüsteten Bewusstsein oder Geist, man kann es ja getrost *Lichtung* nennen, lichtet sich eben selbst in dem, was *es licht macht*. So sieht man also, dass der materialistische Physikalismus, konsequent zu Ende gedacht, zu dem *Autoinduktivismus* führt, der, hegelianisch gesprochen, strukturell mit der absoluten „Identität von Identität und Nichtidentität“ identisch ist. Rational ist weder dem spiritua- listischen noch dem materialistischen Monismus einfach deshalb beizukommen, weil auch nur die Möglichkeit einer begründenden Argumentation von vornherein eingefangen, mithin eine begründende, freie Reflexion ganz und gar ausgeschlossen ist.

Ehe man sich des Spaßes der Fortsetzung der Beschäftigung mit den hinreißenden oder niederschmetternden Fehlleistungen des Monismus begibt, sollte darauf aufmerksam gemacht werden, dass auch ein dualistisches Modell, das mit Beziehung auf die Lösung des leidigen Leib-Seele-Problems eine gewisse Prominenz errungen hat, auf einer *anderen Ontologie* beruht, die selbstverständlich ebensowenig als Rahmen *beweisbar* ist, in dem schlechthin alle Phänomene erklärbar sind. Popper und Eccles haben in ihrer nicht ganz unbegründet berühmt gewordenen Abhandlung *The Self and its Brain* (dt. *Das Ich und sein Gehirn*) eine Ontologie zwar nicht kreiert, wohl aber gefordert, die in der Lage sein soll, der Intuition zu entsprechen, dergemäß Willensfreiheit keine bloße Illusion ist. Nach Popper ist die „Offenheit der physischen Welt für die Erklärung menschlicher Freiheit – statt sie wegzuerklären – notwendig“ (*Das Ich und sein Gehirn*, München 1982, S. 78). Über die großen Schwierigkeiten, dem bewussten menschlichen Geist Freiheit und relevante Wirkungsmacht, die in die physische Welt einzugreifen in der Lage ist, zu sichern, ist Popper sich völlig im klaren; es ist ihm bewusst, dass er die Vereinbarkeit mit den Gesetzen der Thermodynamik, insbesondere mit dem ersten, wenn nicht begründen, so doch irgendwie plausibel machen muss; im XII. Dialog (ebd. S. 663), am Schluss des mit Eccles gemeinsam verfassten Werks, behauptet Popper: „Im Zusammenhang mit den offenen Modulen und der Offenheit von Welt 1 für Einflüsse von Welt 2 möchte ich nur noch einmal sagen, dass ich eigentlich nicht im mindesten von der Gefahr beeindruckt bin, mit dem ersten Gesetz der Thermodynamik sozusagen zusammenzustoßen“. Der Hinweis auf die ganz andere Grundlagenontologie Poppers, die als Hypothese genommen ebenso geeignet sein soll wie der Monismus, den womöglich sogar ganzen Bereich geistiger Manifestationen begrifflich zu ma-

chen, vermag zu verdeutlichen, dass grundlegende Ontologien, auch wenn für sie vielleicht nicht direkt argumentiert werden kann, durchaus eine bestimmte, immer aber *nur begrenzte* Erklärungskapazität haben können; über ihren Wert, den es bezüglich der je erbrachten empirisch-wissenschaftlichen Leistung immer wieder neu abzuschätzen gilt, kann hier nicht befunden werden; entscheidend in diesem Zusammenhang ist allerdings auch lediglich dies, dass Grundontologien, wenn und solange sie *heuristisch neutralisiert* sind, Anerkennung finden können, soweit sie die Funktion haben bzw. nicht verlieren, vernünftige, d. h. kontrollierbare Erkenntnisgewinnung zu steuern. Das bedeutet aber, dass es darauf ankommt, auf jede Form von weltanschaulicher Fixierung und Dogmatisierung zu verzichten. Was Bewusstsein, Geist und Seele wirklich sind, das lässt sich ohnehin nicht in den ganz unangemessenen, nur scheinbar fundamentalen Fragestellungen entscheiden, die ein Ja zum Materialismus oder zum Idealismus-Spiritualismus abverlangen, sondern ausschließlich in der Analyse der Welten, in denen sich ihr struktureller Reichtum und ihre unüberblickbaren Interdependenzen entfalten.

Die Grundüberzeugung des *eliminativen* Materialismus, der allen Ernstes den Anspruch erhebt, alle Erscheinungsweisen des Bewusstseins und des Geistes letztlich und wenigstens irgendwann einmal erklären zu können, ist nichts anderes als ein Dogma und steht somit in enger Schicksalsgemeinschaft mit Dogmen jedweder Art: Es lebt ausschließlich von einem sich unerschütterlich gemacht habenden, irrationalen Glauben. Man sollte dem hier in Rede stehenden Materialismus die schmückende Kennzeichnung durch den Terminus *physikalistisch* streichen, mit dem ganz unzulässig das Prestige einer harten und exakten Naturwissenschaft zur Unterstreichung des eigenen Werts schlicht missbraucht wird – denn von Physik kann im Zusammenhang mit der dürren Position des Materialismus allenfalls in einem prähistorischen Sinn die Rede sein; es ist wirklich nur gerechtfertigt, im Sinne des wackeren, geistig völlig beschränkten K. Vogt, von einem *urologischen* Materialismus zu sprechen. Das zeigt sich allein daran schon, dass überhaupt nicht geklärt worden ist, nicht geklärt wird, in welchem Sinne hier eigentlich die Rede von Kausalität ist, die Grundlage eines geschlossenen Systems sein soll. Der Unterschied zwischen *lokaler* und *nicht-lokaler* Kausalität, der mit der Quantenmechanik zwangsläufig in die Diskussion kommen musste, ist unseren Materialisten, die wenigstens von der Materie überhaupt nichts verstehen, offensichtlich völlig unbekannt; seit der Quantenmechanik ist die Annahme einer kausalen Geschlossenheit jedenfalls als problematisch einzuschätzen; denn für quantenmechanische *Einzelereignisse* können hinreichende physische Ursachen nicht angegeben werden, sondern nur für eine entsprechende *Klasse* von *Einzelereignissen*. Das Prinzip der *kausalen Geschlossenheit* der Welt – ebenso die alternative Annahme Poppers – ist eine unbegründete und unbegründbar bleibende, bloß spekulative metaphysische Supposition, auf die man getrost solange verzichten sollte, wie nicht wenigstens ein minimaler effektiver Erklärungswert für sie nachgewiesen ist; als Dogma, wie es bzw. sie im materialistischen Physikalismus sich aufbläst, ist es bzw. sie nur

Signum einer irrationalen Weltanschauung. Sinnvoll, aber fast trivial, ist die methodische Annahme, dass in *physikalischen* Theorien über *physische* Tatsachen *ausschließlich solche* vorkommen können – im Einsatz welchen Konzepts von Kausalität auch immer. Weder der Physik noch irgendeiner anderen wissenschaftlichen Disziplin kann die Fähigkeit attestiert werden, sich über die ihr inhärenten methodischen Grenzen hinwegzusetzen und den Thron einzigartiger, alle rationalen Ansprüche erfassender und befriedigender Exklusivität zu besteigen.

Die materiegläubigen *Urologen* des Geistes, die dem, was sie Materie nennen, die ganz geheimnisvoll bleibende Potenz zusprechen, schlechthin alles erklärbar zu machen, sind ganz und gar unfähig, selbst einfache Probleme vorbehaltlos anzugehen, um sie womöglich einer begrenzt gültigen Lösung zuzuführen. Es ist klar, dass für sie nur *ein* Begriff von Veränderung zur Verfügung steht, der nämlich, der für das dynamische Verhältnis von natürlich-physischen Tatsachen zur Verfügung steht und in ihrem Bereich sinnvoll eingesetzt werden kann. Es ist der, der für die Erklärung der Lage von Billardkugeln – nach Druck und Stoß – im Rahmen der von Newton entscheidend geprägten Mechanik, weitgehend ausreichend – wenigstens für die Kugellagen und ihre Ortsbestimmung – zur Verfügung steht. Die Veränderung des Baustils von der Romanik über die Gotik zur Renaissance lässt sich aber überhaupt nicht erklären, wenn der Begriff der Veränderung verengt wird auf die Verwendungsweise im Rahmen mechanischer oder quantenmechanisch *veränderter* Kausalität. Ebenso wenig lässt sich im Rahmen eines zur unveränderbaren Weltanschauung erhobenen Kausalismus eine Veränderung erklären, die z. B. durch ein Gespräch, z. B. in psychoanalytischer Praxis, zustande kommt; niemand wird auch ernsthaft auf die Idee kommen, dass ein überzeugendes Argument, das ja durchaus eine Einstellungsänderung evozieren kann, als Ursache einer Wirkung in der Weise zu verstehen sein kann, dass demjenigen, dem, wie man so schön sagt, ein Licht aufgeht, physisch etwas passiert, das auch nur entfernt verwandt wäre mit der Reaktion des Trommelfells auf Schallwellen. Angemerkt sei nur noch, dass im Rahmen des geschilderten materialistischen Reduktionismus die Bedeutung des *logischen Folgerungsbegriffs* letztlich zurückgeführt werden *muss* auf ein naturales Folgeereignis, das die Materie benötigt, um selbstinduktiv sich zu erhellen. Eine empirisch *exakt* ermittelbare Konstellation müsste angenommen werden, von der man mit einem *perfekten* Induktionsschluss – der allerdings den logischen Folgerungsbegriff schon voraussetzen muss, ehe er vollzogen werden kann! – zu behaupten hätte, sie sei *notwendig* stets *strikt* dieselbe. Die Logik und mit ihr alle anderen Ontologien müssen als Produkte des Geistes im urologischen Grundverständnis unvermeidlich Ausdrucksformen der Gehirnmaterie sein, mit denen diese sich, aus sich selbst, selber anschauen kann.

Wenn unsere philosophierenden Urologen für ihren Materialismus den höchsten Anspruch – nämlich alles auf seiner Basis erklären zu können, erheben, dann sollten sie sich eigentlich nicht wundern, dass sie, wenn sie

unter der selbst aufgebürdeten Last zusammenbrechen. Man sollte Gnade vor Recht ergehen lassen, jedenfalls dann, wenn klägliches Scheitern voraussehbar ist: Geistige Großereignisse, wie etwa die Veränderung vom tonalen zum atonalen Idiom, sollte man tunlichst aus dem Spiel lassen, damit die Kläglichkeit des materialistischen Standpunktes nicht übergeht in eine unerträgliche Peinlichkeit. Allerdings darf nicht alles erspart bleiben, z. B. nicht eine Erklärung des Großereignisses oder relevanter Teile desselben, das *Physik* genannt wird. Wenn man schon nicht in den Künsten zu Hause und bewandt ist, so sollte man doch jedenfalls dort den eigenen, wackeren Standpunkt sicher vertreten können, wo es nun wirklich um die Materie geht. Unsere gegenwärtigen Vulgärmaterialisten, so wird man sie ja wohl nennen dürfen, ja müssen, können der Aufgabe sich nicht entziehen, z. B. das Entstehen und die Struktur der sog. *speziellen Relativitätstheorie* materialistisch zu erklären. Diese Theorie nun – eine Teiltheorie im Kosmos der physikalischen Theorien – ist zweifellos ein Produkt des Geistes, von dem wir aber wissen sollen, dass es nichts anderes als eine merkwürdige Aussonderung von Materie aus der Materie sein kann, so dass eben auch seine Produkte nichts anderes sein können als materielle Kondensate – wie immer man dies auch verstehen mag.

In der Abhandlung *Zur Elektrodynamik bewegter Körper* führte Einstein das „Prinzip der Relativität“ zunächst ein als die „Vermutung“, nach der „für alle Koordinatensysteme, für welche die mechanischen Gleichungen gelten, auch die gleichen elektrodynamischen und optischen Gesetze gelten“ (Annalen der Physik, 17 S. 891 (1905)). Die Bedeutung dieses bahnbrechenden Aufsatzes lässt sich noch knapper so zusammenfassen: Es ging um die theoretische Vereinbarkeit der Mechanik Newtons mit der Elektrodynamik Maxwells. Hier liegt eine Theorie vor, die, was für jede gediegene Theorieentfaltung charakteristisch ist, *limitierte* Geltungsansprüche erhebt; begrenzt sind solche ganz einfach deshalb, weil der theoretische Gehalt auf eine Basis referiert, die nicht als solche, sondern selbst *nur* in bestimmten Grenzen bekannt ist. U. a. dieses muss man sich immer wieder vor Augen halten, wenn man die Bedeutung einer Theorie abzuschätzen versucht. Die entscheidende Frage ist diese, wie man die Bedeutung von physikalischen Theorien, z. B. der gerade genannten, in einem wie auch immer instrumentierten materialistischen Rahmen ab- bzw. einzuschätzen hat. Unsere materiegläubigen, urologisch gestimmten Philosophen können nun gar nicht anders als zu behaupten, das geistige Produkt: genannt *spezielle Relativitätstheorie* – sei letztlich eine materielle Entität. Wenn das so wäre, so müsste sich für diese Entität, wie für alle physischen, physikalisch bestimmbaren Entitäten, ein physikalisches Verfahren – selbstverständlich unter Einsatz entsprechender Experimente – ersinnen lassen, mit der die *theoretische Bedeutung* als *physikalisch bestimmbares Datum* in der physischen Welt sistierbar wäre. So also wäre die Bedeutung ein raum-zeitliches Phänomen, eine natürlich-tatsächliche Entität unter anderen, unter denen, die mit ihr in Grenzen erfasst werden können.

Demnach wäre also das Verhältnis der Relativitätstheorie zu dem, was sie in einen mathematisch-begrifflichen Zusammenhang gebracht hat, in der Weise zu verstehen, wie physische Tatsachen miteinander konnektieren. Dieses Verhältnis wäre als prinzipiell *messbar* angesetzt, somit als quantifizierbar. Der Unsinn liegt auf der Hand: Was miteinander im Verhältnis steht, das hat – das ist ein Grundkennzeichen von Verschiedenheit – Distanz. In materialistischer Optik, wenn sie denn strikt gehandhabt wird, gibt es keine andere Art von Distanz als diejenige, die, unter Zuhilfenahme raum-zeitlicher Maßvorgaben, zwischen materiellen Gegebenheiten empirisch ermittelt werden kann. Ganz gewiss besteht zwischen der *speziellen Relativitätstheorie* und dem empirischen Material, worauf sie sich bezieht, übrigens auf der Grundlage extrem anspruchsvoller theoretischer Vermittlungen, ein Verhältnis; aber *dieses* Verhältnis ist in keiner Weise durch einen raum-zeitlichen Abstand charakterisierbar, wie er zwischen materiell bestimmten Entitäten obwaltet. Dieses Verhältnis unterscheidet sich, seiner *Qualität* nach, grundsätzlich von solchen, die für *raum-zeitlich abständige* Entitäten kennzeichnend sind und, als quantifizierbare, den Schlüssel für ihre Erschließung darbieten.

Man sollte nicht allzu schnell Materialisten, auch wenn sich der Affekt des Mitleids um ihre offensichtlich unbehebbar geistige Beschränktheit meldet, aus ihren selbst gestellten Aufgaben entlassen. Denn sie müssen ja nicht nur – irgendwann jedenfalls – eine triftige physikalische Theorie des Auftretens des – in ihrer Sicht wenigstens – physikalischen Phänomens *Spezielle Relativitätstheorie* z. B. liefern, sondern nicht zuletzt auch eine theoretische, d. h. in den physischen Phänomenen gründende Erklärung dafür finden, warum sich die Materie, die ja an allem Schuld ist, die für alles verantwortlich gemacht werden muss, sich nur zögerlich und begrenzt *offenbar* macht, *offenbar* gemacht hat. Ist die Materie etwa einem spröden oder zickigen Mädels vergleichbar, das sich nicht gleich entblößen möchte, hat die Materie etwa Interesse an einem reizvollen, langen Flirt mit ihr? Oder ist sie gar so etwas wie das, was Heidegger mit Beziehung auf das *Sein* – freilich ohne die Spur einer Begründung – ersonnen hat: Eine Instanz, die es liebt, im Entbergen sich zu verbergen, so dass dann letztlich nur noch zu sagen übrig bleibt: da waltet, als letzte Bestimmung, das *Geheimnis*.

Wahrlich macht es einen gewissen Spaß, sich mit dem letzten, trivialsten Unfug auseinanderzusetzen, den die Gehirnmaterie meinte, aus sich entlassen zu dürfen und den man wohl beim besten Willen nicht anders als *urologisch* akzeptieren und energisch untersuchen sollte. Man kann einfach nicht umhin, den monströsen Unfug zu dokumentieren, der im Namen der Aufklärung die Philosophie des Geistes durchsäuert und auf das trivialste Niveau gebracht hat, das im vorgetäuschten Zaubermantel der Physik seriös tut, aber einfältig bleibt und alle selbst gestellten Ansprüche nach Belieben vergisst.

Auf der Basis einer bestimmten, plausiblen, aber letzten Endes nicht beweisbaren Prämisse läßt sich ein einfacher modallogischer Beweis für die

Nichtidentität von Körper und Geist führen; zweierlei muss in diesem Zusammenhang selbstredend festgehalten werden: Seit Aristoteles ist es beweistheoretisches Gemeingut, dass die letzten bzw. ersten Voraussetzungen eines Beweises selbst nicht, wenigstens nicht in ihm, beweisbar sind. Festgehalten werden muss allerdings im hier vorliegenden Zusammenhang, dass der folgende Beweis – er ist hinreichend schlicht und unwiderlegbar – als Produkt des Geistes, in dem die Materie sich ausspuckt, selbst irgendwie, keiner weiß wie, eine geheimnisvolle, materielle Natur haben soll.

Möglichkeitsargument zum Beweis für die Verschiedenheit von Körper und Geist:

- (1) Es ist *möglich*, dass ich ein geistiges Wesen bin, aber keinen Körper besitze.
- (2) Wenn der Geist mit dem Körper identisch ist, dann muss notwendigerweise jedes x , das geistig ist, auch körperlich sein.
- (3) Also ist der Geist nicht mit dem Körper identisch.

Die Gültigkeit dieses Schlusses kann mit Hilfe der Modallogik bewiesen werden. Er gilt bereits im einfachsten modallogischen Kalkül (K) und setzt keine problematischen Theoreme wie etwa die Barcansche Formel voraus. Zur Formalisierung werden die Prädikate G und K wie folgt definiert: $G(x) = x$ ist geistig, $K(x) = x$ ist körperlich. Die Individuenkonstante e bezeichnet das Ich, die Aussagenvariable I steht für die Identitätsthese, M ist der Möglichkeitsoperator, N der Notwendigkeitsoperator. (Zu den Gesetzen der Modallogik: Zoglauer (1997), Kap. 8.)

Die Prämissen lauten somit:

1. $M(G(e) \wedge \neg K(e))$
2. $I \rightarrow N \forall x(G(x) \rightarrow K(x))$

Die 1. Prämisse ist äquivalent mit

3. $\neg N(G(e) \rightarrow K(e))$

Mit der Einführung des Existenzoperators folgt:

4. $\exists x \neg N(G(x) \rightarrow K(x))$
oder dazu äquivalent:
5. $\neg \forall x N(G(x) \rightarrow K(x))$

In der modalen Prädikatenlogik gilt das Theorem

$$N \forall x P(x) \rightarrow \forall x N P(x)$$

Durch Kontraposition folgt:

$$\neg \forall x N P(x) \rightarrow \neg N \forall x P(x)$$

Daher folgt aus 5.:

6. $\neg N \forall x(G(x) \rightarrow K(x))$

Mit Hilfe des Modus Tollens folgt aus 2. und 6. die Konklusion

7. $\neg I$

quod erat demonstrandum.

Der Beweis steht unter Prämissen, und nur weil er unter solchen steht, kann er funktionieren. Wie steht es nun um diese Prämissen, in Sonderheit um die erste? Dass die erste Prämisse rational ist, d. h. eine Diskurskette nicht etwa dogmatisch irgendwo und irgendwie unwillkürlich abbricht, sondern die Gedanken geradezu öffnet, das liegt ganz einfach daran, dass mit ihr zunächst überhaupt nichts anderes festgehalten ist als dies, dass die Behauptung ihres Gegenteils *zwar möglich*, aber *nicht begründbar* ist. Der Gedanke ist einfach und kann wie folgt expliziert werden: Die These, das, was man Denken nennt, sei in toto determiniert, also in jederlei Hinsicht, von solchem, was nicht Denken, sondern, wie auch immer bestimmt, *tatsächlich* ist, also z. B. als materielle oder gesellschaftliche Konstellation fixiert werden kann, ist schlechthin *unbeweisbar*; denn ein Beweis dürfte keinesfalls *das* in die Voraussetzungen aufnehmen, was erst zu beweisen ist: den Charakter der Determiniertheit durch Tatsächlichkeiten welcher Art auch immer. Der Beweis *müsste* ausgehen von einem *Indifferenzpunkt*, und d. h. nichts anderes als von der *Möglichkeit*, dass das Denken eben nicht totaliter, in jeder Hinsicht von etwas anderem als dem, was es denn selber in seinen internen Strukturen ist, bestimmt sei. Nichts anderes nun ist in der ersten Prämisse des Beweises formuliert, der die Nichtidentität von Körper und Geist zu erweisen sucht; das bedeutet selbstverständlich nicht, dass die Unbewiesenheit der Prämisse, der Voraussetzung geleugnet werden könnte. Aber für unbewiesene Voraussetzungen, ja sogar für unbeweisbare Voraussetzungen lässt sich gleichwohl trefflich argumentieren, z. B. mit dem Hinweis darauf, dass diese Voraussetzungen sehr wohl und vielleicht sogar durchschlagend dafür geeignet sind, eine *autonome* Rationalität, die *überall* hin vorzudringen in der Lage ist, zu inaugrieren, mit welchem Erfolg auch immer.

Materialisten, die in ihren viel zu hoch gesteckten Ansprüchen notwendigerweise geradezu ersticken müssen, jedenfalls aber gar nicht darum herumkommen, sich als unfähig für ihre Erfüllung zu erweisen, müssen den vorgelegten Beweis bzw. die dazu vorgetragenen Überlegungen als freilich sehr merkwürdige Konvulsionen der Materie – des Gehirns – rubrizieren. Das aber heißt nun überhaupt nichts anderes als dies, dass man der Materie die außerordentlich neckische Fähigkeit zudenken muss, etwas – nämlich den Gedanken der Möglichkeit der *körperlich-materiellen* Nichtdeterminiertheit von Denken und Gedanken – zu produzieren, was sie nach materialistischem Credo gerade verbietet. So muss man denn also zu dem Schluss kommen, dass die Materie, sie weiß nicht wie, für sich selbst eine Fundamentalbestimmung hervorbringt, vor der sie höchstwahrscheinlich selbst verblüfft ist: Sie ist fähig, in ungeahnten, unahnbaren, spiritualistischen Kapriolen sich zu äußern.

II.

Es ist überhaupt nicht verwunderlich, dass das viel, aber vollständig erfolglos traktierte Leib-Seele-Problem sich in allen dualistischen Ansätzen als zwar zählebig, aber eben auch ganz widerspenstig erwiesen hat; die verzweifelte Flucht in einen Monismus – welcher Spielart auch immer – hat sich als total steril erwiesen und wird auch in aller Zukunft nichts anderes als dogmatische Statute bringen. Wer sich einmal in die Falle des Dualismus begeben hat, der wird aus dieser auch mit den intensivsten Bemühungen niemals herausfinden können. Im Folgenden soll – im Anschluss an einen Vorschlag Nils Bohrs – ein nur scheinbar dualistisches Modell skizziert werden, das von der ganz unauflösbaren *Komplementarität* von Leib und Seele bzw. leiblichen und seelisch-geistigen Funktionen ausgeht. Sowenig wie nach der Kopenhagener Deutung im mikrophysikalischen Bereich Korpuskel und Welle sich trennen, gleichwohl aber mit Bestimmtheit unterscheiden lassen, sowenig lässt sich die Einheit von Leib und Seele fraktionieren, *obgleich* leibliche und seelisch-geistige Funktionen sich nur in *völlig distinkten* Dimensionen der Konstitution und Entwicklung von Bestimmtheiten angemessen fixieren lassen. Leib und Seele ‚bilden‘ eine *Einheit*, die nicht punktuell ist, sich mithin nicht als auf eine tiefer liegende, punktuelle, die Seiten verschmelzende *Einheit* zurückführen lässt, sondern eine *bestehende Zweiheit*, deren Seiten bzw. Seitendifferenz sich als bestimmend für die jeweils andere Seite erweist, ohne in dieser zu verschwinden: Die leibliche Seite eines geistig-beseelten lebendigen Individuums kann nicht ohne die andere gedacht werden, obgleich sie die andere Seite gegenüber der Seele ist und bleibt, die geistig-seelische Seite kann nicht ohne ihre leibliche Basis bzw. Repräsentanz gedacht werden, ohne dass sie ihre *Eigenheit* verlöre.

Das Bewusstsein als Grundlage einer möglicherweise bestimmten Beziehung eines lebendigen Individuums zu irgendetwas im Raum *muss selbst* als *im* Raum sich befindend gedacht werden: Ohne räumliche Distanz könnte es sich überhaupt nicht zu einem distinkten, differenzierten Bewusstsein entwickeln, dessen reelle Beziehungen zu Räumlichem in nicht-reellen Beziehungen als repräsentiert gedacht werden könnten. Nur weil Bewusstsein *im* Raum an einer *je bestimmten Stelle sich befindet*, mithin selbst *als räumlich* gedacht werden muss, ist ein bestimmter Weltbezug durch und im Sehen überhaupt erst denkbar. Von einem bestimmten Ort her und zu einer bestimmten Zeit erst ist die Wirklichkeit im Sehen distanziert und zugleich segmentiert erschlossen, was aber auch bedeutet, dass nur *in* und *mit dieser Distanz* Bewusstsein sich als *Eigenheitsdimension* auszubilden fähig ist. Es liegt auf der Hand, dass die messbaren Distanzen bzw. die Messbarkeit von Distanzen *im Grunde* darauf beruhen, dass das Bewusstsein sich als distanziert erfahren kann und als *sensomotorischer Leib seiner selbst ursprünglich inne ist*, der eben in *Bewegungsselbsterfahrungen* sich selbst zu dem in Beziehung bringen kann, von dem er sich darin und dadurch zugleich als distanziert erfährt. In dieser Selbsterfahrung ist der Leib als ruhende Zentralität notwendig mitzudenken:

Erst als gedachte Zentralität kann der Leib als Grundlage des Gedankens der Modifikabilität des Ich gedacht werden; der Gedanke, ich könnte *da* oder *dort* sein – so wie ich jetzt *hier* bin –, welcher zwar nicht die ausschließliche, aber doch eine entscheidende Grundlage für die Plastizität oder Orientierungspotenzialität des Ich ist, ist die notwendige, aber auch die hinreichende Bedingung dafür, dass Leiblichkeit mehr ist als ein pures Faktum. Leiblichkeit als Grundbedingung seelischer und geistiger Funktionen ist zwar durchaus etwas anderes als diese, gleichwohl aber das Zentrum, ohne dass diese vollkommen dissoziieren müssten, also *gar nicht* da oder *bestimmt* wären.

Die Notwendigkeit der Annahme der Zentralität des Geistes in einer empfindenden Seele, die nicht bloß augenblickliche Registratur, sondern Dimensionierung ihrer Eigenheit, ihres ‚Eigenlebens‘ ist, lässt sich ohne Schwierigkeiten dartun an einer Grundstruktur des *theoretischen* Bewusstseins, die für das *religiöse* in gleicher Weise konstitutiv ist, was nichts weniger als dies bedeutet, dass das religiöse Bewusstsein – von seinen Inhalten ist in diesem Zusammenhang selbstverständlich nicht die Rede – an ihm selber *theoretisch* ist. Die Unterscheidung von *Vergangenheit*, *Gegenwart* und *Zukunft* ist unabdingbare Gliederungsbedingung für alles, was überhaupt als geordnet angesehen werden kann: also ebenso für die Ordnung ideeller als auch materieller Entitäten.

Vergangenheit muss gedacht werden als vergangene Gegenwart mit Zukunft, die, als nicht mehr gegenwärtig, verschwunden, aber doch eben auch *ewig* in der sich ablösenden Gegenwart erhalten bleibt, die als Zukunft einer Vergangenheit gedacht werden muss. Erst in diesem Gedanken scheidet der Gedanke Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft. Überdies wird im Gedanken der Gegenwart diese als Antizipation ihrer Vergangenheit vor einer Zukunft gedacht. Zukunft muss gedacht werden als eine abgelöste (neue) Gegenwart (mit Zukunft), so dass die zukünftige Gegenwart selbst wiederum als Vergangenheit notwendigerweise zu denken ist.

Die Gedanken, in denen diese elementare, hier freilich nicht vollständig entwickelte Gliederung des Zeitbewusstseins erfasst wird, sind diejenigen eines denkenden Subjekts und *deshalb* zentriert. Diese Gedanken, wie alle anderen auch, *übergehen* zwar das *bestimmte* Subjekt, das sie denkt, verlassen gleichwohl aber nicht das – *subjektive* – Zentrum überhaupt, das ein auch nicht gedankliches *Dasein* hat. Dieses Zentrum ist mithin nicht nur ein Punkt – gleichgültig, ob man diesen als den tiefsten oder höchsten herausheben möchte –, sondern selbst ein System, das *je aktuell* der *Ausgriff* auf Vergangenheit und Zukunft *ist*. Es ist der sich selbst empfindende Leib in der Mitte aller Gedanken, die sich erstreckende Gegenwärtigkeit in die Vergangenheit und in die Zukunft: die Seele.

Das, was Gedanken zugleich miteinander verbindet und doch in dieser Verbindung getrennt hält bzw. trennt, *kann nicht als Punkt bzw. bloß punktuell gedacht werden*. Offenbar ist auch dies, dass dieses für die Gedanken und ihre bestimmte Sequenz *entscheidende* Moment der *scheidenden Verbindung* oder der ihnen gegenüber indifferenten *Schiedlichkeit*, die zugleich synthetisch produktiv ist, selbst kein Gedanke – unter anderen Gedanken, mit denen

er nivelliert wäre – ist. Wäre dieser ‚Punkt‘ selbst ein Gedanke, so müsste er in seiner Bestimmtheit hinsichtlich seiner Verbindung und Geschiedenheit im Verhältnis zu anderen Gedanken fixiert werden können. Damit wäre das Problem der Verbindung nicht etwa gelöst, sondern in eine niemals greifbare, *gleichwohl* aber *nahe* Ferne verschoben. Andererseits aber muss das Scheidende und zugleich Verbindende für alle Gedanken und ihre Bildung – als das konstitutive Grundmoment – doch als irgendwie ‚punktuell‘ und zugleich als ein anderes als alle Gedanken und ihre Bestimmtheitsverhältnisse, die selbst wieder Gedanken sind, angesetzt werden. Der *scheidend verbindende* ‚Punkt‘ muss dadurch als grundcharakterisiert angesehen werden, dass er räumlich-zeitlich erstreckt ist, d. h. dass er gerade nicht die ‚Natur‘ hat, die die Gedanken gemäß ihrer Bestimmtheit ausmacht: Diese ist als solche – in der ihrer Genese gewissermaßen vergessen ist – weder eine räumliche noch eine zeitliche Entität. Der genannte verbindende ‚Punkt‘ der Schiedlichkeit reproduziert die Räumlichkeit – bzw. Leiblichkeit – des Bewusstseins selber, die diesem zugesprochen werden muss, sofern in ihm die *Grundlage aller Distanzverhältnisse* gegenüber Räumlichem erkannt werden können soll, die es selbst in den Raum versetzen und infolgedessen dazu zwingen, es selbst als räumlich grundbestimmt aufzufassen. Konkreter ist der verbindende Schiedlichkeitspunkt zu fassen als *Gedächtnis*, als *selbstpräsenes Gedächtnis*, das in den wirklichen Augenblicken des *reflektierten* Selbstseins die Scheidefunktion und in der selbstvergessenen *Kopräsenz* des *Apräsenten* die Verbindungsfunktion für alle Gedanken und auch seine eigene, mögliche Gedanklichkeit übernimmt. Mit diesen Gedanken stimmt sehr gut überein, dass de facto das Gedächtnis ein leibliches Organ oder Teilorgan ist, dessen Fehlen das Auffassen oder Entwickeln von gedanklichen Bestimmtheiten unmöglich macht, also eine *reale conditio sine qua non* darstellt, die reine Geltung mit Faktizität verbindet, ohne beide miteinander bis zur Unkenntlichkeit verschmelzen.

Seele, das ist kein leeres Wort, das nur von der allerdings überaus reichen metaphysischen Tradition ein heute wenigstens kümmerliches Restdasein fristet, sondern vielmehr die dem Denken *ingesetzte Instanz*, die selbst nicht Denken ist, ohne die dieses allerdings grundlos in sich zusammensinken müsste bzw. gar nicht erst entstünde bzw. entstanden wäre. *Seele, das ist die Präsenz des Leibes als Empfindung im Bewusstsein sowie die Sprache des Geistes – ‚gespielt‘, realisiert auf dem Instrument des Leibes*. Kein Gedanke, kein Bewusstsein von ihm ohne Empfindung, keine Empfindung eines zu Gedanken fähigen Lebewesens ohne Gedanken! Damit aber ist sofort klar, dass die Empfindung nicht irgendeinen stationären, isolierten Zustand des Bewusstseins bezeichnet, sondern selbst eine Dimension hat bzw. *als Dimension* des Bewusstseins *besteht*. Deshalb ist ihr zentraler, fundierender Charakter selbstzentriert und hat seine eigene Zentralität und Konzentration. Eben dies, freilich nicht nur dies, ist gemeint, wenn man von Seele im Unterschied zu Bewusstsein und Geist spricht, wenngleich die letztgenannten Bereiche oder ‚Entitäten‘ sowenig ohne Seele wie diese ohne jene sinnvoll und schon gar nicht erschöpfend gedacht werden können.

Zeit und Negativität bei Hegel

Eine der wesentlichen Charakteristiken des deutschen Idealismus ist die Entdeckung neuer Gebiete für die philosophische Erkenntnis, die vorher als zufällig und unvernünftig betrachtet wurden. Von Kant bis Hegel werden Begriffe wie die Einbildungskraft, die Zeit, die Geschichte, der Wille, das Schöne, das Leben zum Rang der Gegenstände der wissenschaftlichen und philosophischen Forschung erhoben, und nach und nach in das Wissen der Subjektivität integriert¹. Unter diesen Begriffen hat der der Zeit einen gewissen Vorrang. Mit der transzendentalen Ästhetik und der Lehre des Schematismus erhält die Zeit eine ganz neue Bedeutung, sie wird zu einer notwendigen Bedingung der menschlichen Erkenntnis. Für Kant ist die Zeit nicht nur eine verständliche, in allen ihren Bestimmungen a priori erkennbare Form, sondern auch die Bedingung der Verständlichkeit der Kategorien des Denkens und ihrer Anwendung auf die Erfahrung. Wenn sie auch von verschiedenen Aspekten seiner Lehre abweichen, stellen Kants Nachfolger – Fichte, Schelling und Hegel – die Idee der Verständlichkeit der Zeit nicht in Frage. Bei Hegel wird diese These jenseits der Grenzen der Natur auf den Bereich des Geistes ausgedehnt, wo die Zeit die Gestalt der Geschichte der Völker annimmt.

Dennoch ist die geschichtliche Zeit nicht die Zeit als solche, die Zeit in ihrer ursprünglichen Entstehung, sie ist vom Geist durch Erinnerung und Sprache geprägt und verwandelt. Die Auffassung der Zeit als Form des Bewusstseins und des Geistes setzt die Zeit als unvordenkliches Element der Natur voraus. Deshalb ist Hegel dem von Kant gebahnten Weg in seiner Naturphilosophie gefolgt, um das innerste Wesen der Zeit zu ergründen. Die Ausführung dieser Aufgabe beginnt in der Naturphilosophie der Jenaer Systementwürfe von 1804/1806, wo Hegel eine ausführliche Dialektik der Zeit zur Darstellung bringt². Sie wird danach in den verschiedenen Fassungen des zweiten Teils der *Enzyklopädie* weiter ausgeführt. Als Professor an der Universität Berlin, hat Hegel sechs Mal Vorlesungen über die Naturphilosophie gehalten, die seinen Studenten einen Kommentar der Abschnitte

¹ Vgl. M. Vetö, *De Kant à Schelling. Les deux voies de l'idéalisme allemand*, Grenoble, 1998 (Band 1), 2000 (Band 2).

² Vgl. *Jenaer Systementwürfe* I, II, III, *Gesammelte Werke* Bd. 6, 7, 8, Hamburg, 1975, 1971, 1976, und C. Bouton, *Temps et esprit dans la philosophie de Hegel*. De Francfort à Iéna. Paris, 2000.

der *Enzyklopädie* lieferten³. Mir scheint, was die Zeit betrifft, dass die drei Auflagen der *Enzyklopädie* (1817, 1827 und 1830) und die verschiedenen Berliner Vorlesungen, die heute veröffentlicht sind, eine Kontinuität der Hegelschen Reflexion über die Zeit aufweisen. Jedesmal findet man sieben Hauptthemen: 1) die Definition der Zeit; 2) Die Auseinandersetzung mit Kant; 3) die Beziehung zwischen Zeit und Werden; 4) Zeit und Begriff; 5) Zeit und Ewigkeit⁴; 6) die Dialektik der drei zeitlichen Dimensionen; 7) und endlich die Frage nach der Möglichkeit einer Wissenschaft der Zeit. In den letzten Jahren ist Hegels Auffassung der Zeit unter vielfältigen Perspektiven studiert und rehabilitiert worden⁵. Ich werde auf drei Fragen eingehen, die meines Erachtens nicht vollständig geklärt sind: 1) Wie steht es um die Verbindung zwischen Zeit und Negativität bei Hegel? 2) Bringt Hegels Begriff der Zeit etwas Neues gegenüber Kants Lehre der reinen Form der Anschauung? Wie kann Hegel überhaupt die klassischen Aporien des Problems der Zeit lösen?

³ In 1819/20, 1821/22, 1823/24, 1825/26, 1828 und 1830. Wir zitieren: 1) *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften II, Naturphilosophie*, Werke 9, Frankfurt am Main, 1986 (mit den Zusätzen) (*Enz. II*); 2) die Nachschrift G. Bernhardy der Vorlesungen von 1819/20, *Naturphilosophie: Bd. I: Die Vorlesungen von 1819/1820*, in Verbindung mit K.-H. Ilting, hrsg. von M. Gies, Napoli, 1982 (Bernhardy); 3) die Nachschrift J. R. Ringier der selben Vorlesungen von 1819/20, *Vorlesungen über die Philosophie der Natur*, Berlin 1819/20, hrsg. von M. Bondeli und H. N. Seelmann, Hamburg, 2002 (Ringier); 3) die Nachschrift der Vorlesungen von 1821/22, die B. von Uexküll gehörte, hrsg. von G. Marmasse und Th. Posch, *Vorlesung über Naturphilosophie*. Berlin 1821/22, Frankfurt am Main, 2002 (Uexküll). Diese Nachschrift ist teilweise von W. Bonsiepen veröffentlicht worden, „Hegels Raum-Zeit-Lehre“, *Hegel-Studien* 20, 1985, S. 35–78; 4) die Nachschrift K. G. J. von Griesheim der Vorlesungen von 1823/24, *Vorlesung über Naturphilosophie*. Berlin 1823/24, hrsg. von G. Marmasse, Frankfurt am Main, 2000 (Griesheim).

⁴ Vgl. G. Wohlfahrt, „Über Zeit und Ewigkeit in der Philosophie Hegels“, in *Wiener Jahrbuch für Philosophie*, Band XIII, 1980, S. 141–165, und C. Bouton, „Éternité et présent selon Hegel“, *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, 1/janvier-mars 1998, S. 49–70.

⁵ Vgl. besonders S. Majetschak, *Die Logik des Absoluten. Spekulation und Zeitlichkeit in der Philosophie Hegels*, Berlin, 1992, S. F. Baekers, „Die Zeit als Mitte der Philosophie Hegels“, *Hegel-Studien* 30, 1995, S. 121–143, J.-L. Vieillard-Baron, *Le Problème du temps, sept études*, Paris, 1995, S. 57–84, 127–150, C. Malabou, *L'Avenir de Hegel. Plasticité, temporalité, dialectique*, Paris, 1996, J.-M. Vaysse, *Hegel. Temps et histoire*, Paris, 1998, K. de Boer, „Begriff und Zeit. Die Selbstentäußerung des Begriffes und ihre Wiederholung in Hegels spekulativen System“, *Hegel-Studien* 35, 2000, S. 11–49.

Die Zeit in der Naturphilosophie

Zuerst möchte ich kurz an die Bedeutung der Naturphilosophie bei Hegel erinnern. Die Verständlichkeit der Zeit gründet auf der allgemeinen Verständlichkeit der Natur. Laut Hegel ist die Natur „die Idee in der Form des *Andersseins*“, die Idee „als das Negative ihrer selbst“, die „sich *äußerlich* ist“ (*Enz. II*, § 247, 24). Die Natur ist zugleich dem Geist entgegengesetzt und mit ihm verbunden. Weil sie der Äußerlichkeit unterworfen ist, ist sie das Gebiet der „ungebundenen, zügellosen Zufälligkeit“, „der unaufgelöste Widerspruch“ (*Enz. II*, § 247, An., 28): „die Begrifflosigkeit [hat] die Herrschaft in der Natur“ (*Enz. II*, § 248, Zu., 29). Als Negation der logischen Idee enthält die Natur eine unendliche Negativität. Sie ist der alten Definition der Materie nach ein „*non ens*“ (*Enz. II*, § 248, An. 28), sie zeigt unaufhörlich ihre Nichtigkeit und ihre Vergänglichkeit (Griesheim, 89, 98). Diese Ohnmacht des Begriffes in der Natur schreibt der Philosophie, die das Zufällige in ihr nicht *a priori* ableiten oder konstruieren kann, Grenzen vor. Herr Krug hat nicht verstanden, daß die Aufgabe der Naturphilosophie keinesfalls diejenige ist, seine Schreibfeder zu deduzieren (*Enz. II*, § 250, An., 35)⁶.

Weil sie das *Anderssein der Idee* ist, hat die Natur zugleich einen logischen Inhalt: sie ist an sich der Logos, der Geist ist „die Wahrheit und der Endzweck der Natur“ (*Enz. II*, § 251, 36). Anders gesagt ist die Natur „die verkörperte Vernunft“ (Bernhardy, 6), in ihr versteckt sich die Einheit des Begriffes, so daß der Geist in ihr eine Ahnung seiner selbst hat (*Enz. II*, § 244, Zu. 12). Die sichtbare Entgegensetzung von Natur und Geist setzt also eine verborgene Einheit voraus, nach welcher die Natur ein „Rätsel“ ist, das der Geist lösen soll (ebd.). Hegel tritt in die Fußstapfen der Philosophie von Schelling, der in seinem *System des transcendentalen Idealismus* behauptete: „was wir Natur nennen, ist ein Gedicht, das in geheimer wunderbarer Schrift verschlossen ist. Doch könnte das Rätsel sich enthüllen, würden wir die Odyssee des Geistes darin erkennen“⁷.

Die Naturphilosophie ist demzufolge die hermeneutische Erkenntnis der Natur durch den Geist, dessen Ziel die Entdeckung der verborgenen geistigen Bedeutung der Natur ist, die ihre höchste Stufe im Leben erreicht. Ihre Aufgabe ist es die Vereinigung der Natur und des Geistes darzulegen: „die denkende Naturbetrachtung muß betrachten, wie die Natur an ihr selbst dieser Prozeß ist, zum Geiste zu werden, ihr *Anderssein* aufzuheben – und wie in jeder Stufe der Natur selbst die Idee vorhanden ist“ (*Enz. II*, § 247, Zu., 25). Das Geschäft der Naturphilosophie ist genauer gesagt „die Erschei-

⁶ Hegel verweist auf seinen Artikel „Wie der gemeine Menschenverstand die Philosophie nehme, dargestellt an den Werken des Herrn Krug“, *Kritisches Journal der Philosophie*, Bd. I, Stück 1, 1802. Vgl. dazu B. Mabile, *Hegel. L'épreuve de la contingence*, Paris, 1999, S. 21–53.

⁷ Sämtliche Werke III, S. 628.

nung, die Zufälligkeit wegzuarbeiten und auf ihre Allgemeinheiten zurückzuführen“ (Bernhardy, 7). Es handelt sich darum, die Grundbegriffe der Natur, die die Naturwissenschaften voraussetzen, z. B. die Zeit, den Raum, die Materie, die Bewegung, das Leben, usw., zu analysieren. Die Zeit ist die allgemeinste, auf allen ihren Stufen vorhandene Bestimmung der Natur. Die Naturphilosophie muß also mit der Darstellung der logischen Bestimmungen des Zeitbegriffs anfangen, und danach ihre geheime Beziehung zu dem Geist hervorheben.

Um den Zeitbegriff der Naturphilosophie zu erfassen, schlage ich folgende Methode vor: Das Wesen der Zeit, ja ihre Eigentümlichkeit, muß in den Bestimmungen erforscht werden, nach welchen sie sich von den anderen mit ihr verwandten Begriffen unterscheidet, d. h. in ihrem Unterschied einerseits zu dem Raum, andererseits zu den logischen Kategorien der Negativität und des Werdens.

Der Übergang des Raums in die Zeit

Die Natur ist die Idee in der Form der Äußerlichkeit. Die beiden Formen dieser Äußerlichkeit sind der Raum und die Zeit. In dieser Hinsicht ist zuerst die Zeit identisch mit dem Raum, sie ist ein Auseinandersein so abstrakt wie der Raum. Zeit und Raum bringen die Objekte in die Zerstreuung, die sich in ihnen befinden. Die Gegenstände stehen im Raum äußerlich gegeneinander. Die Zeit ist dieselbe Äußerlichkeit, aber in der Form der Aufeinanderfolge. Die Momente dieses Vortrags stehen auch äußerlich gegeneinander. Fielen sie in der Gegenwart zusammen, wäre es schwer, den Vortrag zu verstehen. Im Gegensatz zu der Zeit ist aber der Raum die „vermittlungslose Gleichgültigkeit“ (*Enz. II*, § 254, 41). Der Raum ist die ganz gleichgültige Äußerlichkeit, die ruhende Äußerlichkeit. Dies bedeutet, daß die räumlichen Momente weder eine Beziehung noch eine Negation zwischen einander haben. Der Raum ist „das ganz ideelle *Nebeneinander*“ (ebd.). (Die Dinge liegen ruhig auf dem Tisch ohne Entgegensetzung.) Die verschiedenen Dimensionen des Raums, die Höhe, die Länge und die Breite sind ebenso austauschbare Unterschiede, sie sind nebeneinander vorhanden. Die Zeit ist dagegen die Äußerlichkeit der Natur in ihrer Unruhe, das Nacheinander. Sie ist genauer „das Außersichsein in seiner Negativität, oder als Werden“ (Uexküll, 29). Im Unterschied zu dem Raum schließen die zeitlichen Momente stets einander aus. Die Gegenwart schließt aus sich selbst die anderen Momente der Zeit, die Vergangenheit und die Zukunft, aus. Die Zeit ist die Verunmöglichung des Nebeneinander. Der Unterschied zwischen Ruhe und Werden, Sein und Negativität, Unmittelbarkeit und Vermittlung macht also die Grenze zwischen Raum und Zeit aus.

Wenn die Trennung zwischen Raum und Zeit so scharf ist, scheint der Übergang des Raums in die Zeit unmöglich. Raum und Zeit sind nur räumlich nebeneinander gesetzt. Der Philosoph muß eine Negativität am Raum

selbst finden, um seine Beziehung zu der Zeit zu erhellen. Hegel beschreibt die Negativität des Raums durch die Dialektik des Punktes. Der Punkt ist ein qualitativer Unterschied innerhalb des Raums, er ist die dem Raum inne-wohnende Negativität. Einerseits ist der Punkt räumlich, er ist Negation *des Raums*, weil er sich im Raum befindet und sich wesentlich auf ihn bezieht; andererseits ist er *Negation* des Raums, weil er keine Ausdehnung hat (*Enz. II*, § 256, 44). Der Punkt enthüllt die Existenz einer verborgenen Negativität innerhalb des Raums. Aber diese Negativität ist durch die Gleichgültigkeit des räumlichen Bestehens befangen: „Dies ist der Mangel des Raums, daß in ihm die Negativität nicht zu ihrem Rechte kommt“ (Uexküll, 35). Wie die Gorgone hat der Raum das Vermögen alle Wesen zu paralisieren, er verwandelt alle Negationen, die in ihm vorkommen, in Sein. Die Negativität, die der Raum in ihm enthält, wird aber *Negation des Raums selbst*, und dies erklärt seinen Übergang in Zeit, als die für sich und nicht mehr an sich gesetzte Negativität des Raums. In diesem Sinn ist die Zeit „erst der wahrhafte Punkt“ (Uexküll, 35). Dieser erstaunliche Satz bedeutet, daß die Zeit den dialektischen Übergang von der versteinerten Negativität des Raums bis zu der befreiten Negativität der Zeit vollzieht. In seiner zeitlichen Dimension ist gleichwohl der Punkt kein Punkt, er ist das Jetzt geworden. Das Hier setzt das Jetzt voraus. Der immanente Übergang des Raums in Zeit ist nur möglich, weil die Zeit immer schon am Raum ist, der nur die paralysierte Zeit ist.

Hegel zufolge hat die Zeit einen ontologischen Vorrang vor dem Raum, der bloß ihre Voraussetzung ist. Man kann dagegen einwenden, daß die Aufeinanderfolge eine Gleichzeitigkeit der Momente voraussetzt, die auf dem Raum beruht. Das vorübergehende Jetzt macht noch keine Folge aus, dafür ist die Koexistenz verschiedener Momente – mindestens zweier – im Raum notwendig. Aufgrund dieses Arguments sei es der Raum, der einen Vorrang vor der Zeit habe⁸. Man kann wohl behaupten, daß die *Wahrnehmung* der Bewegung, und keinesfalls die Bewegung selbst, einen Vergleich zwischen dem einen und dem anderen Status voraussetzt, und somit eine Koexistenz derselben. Diese Koexistenz aber gehört nicht zum Raum, sie wird vom Geist hervorgebracht. Denn unser Bewußtsein ist nach Hegel die einzige Bedingung, die die Entfaltung der drei Dimensionen der Zeit erlaubt: „Übrigens kommt es in der Natur, wo die Zeit *Jetzt* ist, nicht zum *bestehenden* Unterschiede von jenen Dimensionen; sie sind notwendig nur in der subjektiven *Vorstellung*, in der *Erinnerung* und in der *Furcht* oder *Hoffnung*“ (*Enz. II*, § 259, An., 52). Der Vorrang der Zeit vor dem Raum gründet auf dem Vorrang des Geistes vor der Natur.

Der Begriff der „Aufeinanderfolge“ ist überhaupt nicht zutreffend für Hegels Auffassung der Zeit und der Negativität: „Man muß sich nicht vorstellen, als ob in der Zeit eine Aufeinanderfolge von Sein und Nichtsein ge-

⁸ Vgl. D. Wandschneider, *Raum, Zeit, Relativität: Grundbestimmungen der Physik in der Perspektive der Hegelschen Naturphilosophie*, Frankfurt am Main, 1982, S. 78 sq.

setzt wäre; es sind nicht zwei Zeiten, ein Sein und ein Nichtsein. Was aufeinander folgt, das sind die Jetzt, ein solches Sein, das nicht ist, indem es ist, und das ist, indem es nicht ist“ (Uexküll, 36). Der Mangel des Begriffs der Aufeinanderfolge besteht darin, die Zeit als eine Reihe von Jetzt vorzustellen, die in zwei Teile getrennt sind: das gegenwärtige Jetzt einerseits, und die nicht gegenwärtigen Jetzt andererseits, die nicht mehr oder noch nicht sind. Sein und Nichtsein werden durch die Vorstellung geschieden, wenngleich sie in jedem Jetzt als Negativität enthalten sind. Die Zukunft ist das Nichtsein, das Sein wird, die Vergangenheit ist das Sein, das Nichtsein geworden ist, und die Gegenwart der wechselseitige Übergang des Nichtseins in Sein und des Seins in Nichtsein. In den drei Dimensionen der Zeit ist die Negativität jeweils die Wahrheit der Aufeinanderfolge.

Zeit und Negativität

Der Hauptunterschied zwischen Raum und Zeit ist die Negativität. Welche Beziehung hat die zeitliche Negativität zu den logischen Kategorien des Nichts und des Werdens? Die Momente der Natur greifen einige logische Bestimmungen in einer äußerlichen Form auf. Es gibt also eine Verständlichkeit der Zeit, die der Dialektik „in ihrer einfachen, ersten Gestalt“ entspricht (Uexküll, 37): Sein, Nichts, und Werden. Um die eigene Dialektik der Zeit zu verstehen, müssen wir an die drei Bedeutungen des Nichts in der *Wissenschaft der Logik* erinnern. 1) das „reine Nichts“, als Bestimmungslosigkeit, ist das vollkommen leere und abstrakte Nichts, das Nichts, das gar nicht ist, die „reine Abwesenheit des Seins“, das „nihil privativum“⁹. Es ist das Nichts, dem die Vorstellung das Sein entgegengesetzt. In der Philosophie taucht das reine Nichts zuerst bei Parmenides auf: „nur das Sein ist, und das Nichts ist gar nicht“. 2) Als reine Abwesenheit *des Seins*, hat das Nichts eine Bedeutung nur in Beziehung auf das Sein. Deshalb denkt Hegel wie Platon in seinem *Sophistes*, daß dieses abstrakte Nichts eine zweite Form des Nichts, ein „bestimmtes Nichts“, ein „Nichtsein“, das „die Beziehung auf das Sein [enthält]“, voraussetzt¹⁰. Heraklit ist der erste Philosoph, der diese Einheit des Seins und des Nichts im Werden verstanden und ausgesprochen hat. Das Werden ist nicht nur ein Moment des logischen Prozesses, sondern auch eine Bestimmung aller weiteren Momente des Systems. Laut Hegel gibt es gar nichts, „das nicht ein Werden, das nicht ein Mittelzustand zwischen Sein und Nichts ist“¹¹. 3) Die verborgene Existenz des Nichts am Sein zeigt eine dritte Form des Negativen, die Negativität an: „Diese Unbestimmtheit

⁹ Vgl. *Wissenschaft der Logik, Das Sein* (1812), *Gesammelte Werke* (GW), Bd. 11, Hamburg, 1978, S. 44, 53.

¹⁰ Ebd. S. 44–45.

¹¹ Ebd. S. 56.

oder Negativität, welche das Sein an ihm selbst hat, ist es, was die Reflexion ausspricht, indem sie es dem Nichts gleichsetzt¹². Die Negativität ist die Negation der Negation, die den Übergang des reinen Nichts in das bestimmte Nichts vollzieht.

Aus diesen logischen Bestimmungen erhellt, daß die Zeit weder ein reines Nichts noch ein bestimmtes Nichts, vielmehr eine Form der Negativität ist. Die Zeit ist nämlich laut Hegel „das Sein, das, indem es *ist*, *nicht* ist, und indem es *nicht* ist, *ist*“ (*Enz. II*, § 258, 48). Die Zeit ist weder ein Nichtsein, noch ein Sein, sie ist der ständige und wechselseitige Übergang des Seins ins Nichts, und des Nichts ins Sein. Dieser doppelte Übergang bezeichnet die eigene Negativität der Zeit. Das Umschlagen des Seins ins Nichts ist der Übergang des Jetzt in die Vergangenheit, die Hegel mit dem Hades, dem Reich der Schatten, vergleicht¹³. Der Übergang des Nichts ins Sein entspricht der Bewegung der Zukunft, die gegenwärtig wird. Die Zukunft ist die fortdauernde Negation des Jetzt, die Verwandlung des gegenwärtigen Jetzt in Vergangenheit.

Man kann mit Jacques Derrida bemerken, daß diese Auffassung der Zeit einen ontologischen Primat der Gegenwart voraussetzt¹⁴. Dieser Standpunkt wird von dem Zusatz des Abschnittes 258 bestätigt: „Das Jetzt hat ein ungeheures Recht, – es *ist* nichts als das einzelne Jetzt“ (*Enz. II*, § 258, Zu. 50). Nur weil das Jetzt als Sein begriffen wird, werden Vergangenheit und Zukunft, die beide Negation des Jetzt sind, als Nichtsein aufgefasst. Vergangenheit und Zukunft erhalten ihre Existenz durch das Jetzt: die Vergangenheit ist das Jetzt, das nicht mehr ist, und die Zukunft das Jetzt, das noch nicht ist. Dennoch wird der ontologische Primat des Jetzt durch Hegels Auffassung der Zeit als Negativität zugleich gesetzt und gesprengt. Lesen wir den oben zitierten Zusatz weiter: „aber dies Ausschließende in seiner Aufspreizung [d. h. das Jetzt] ist aufgelöst, zerflossen, zerstäubt, indem ich es ausspreche“ (*Enz. II*, § 258, Zu. 50). Anders gesagt ist die Bestimmung des Jetzt, indem es *ist*, nicht mehr zu sein. Das Jetzt hat keine Zeit zu sein, weil die Zeit ihm das Sein entzieht. Die Negativität der Zeit ist eine auflösende Macht, die unaufhörlich eine Differenz in das Jetzt einschiebt und es vermeidet, gegenwärtig mit ihm selbst zu sein. Diese unmögliche Gegenwart des Jetzt ist genau die Zeit.

Die Zeit zerstäubt das Jetzt, weil sie das „Außersichkommen“ (*Enz. II*, § 258, An., 49), „das außersichkommende Außersichsein“ (Ringier, 23), oder „die außer sich selbst kommende Negativität“ (Uexküll, 41) ist. Diese Hegelschen Formulierungen drücken schon aus, was Heidegger in *Sein und Zeit* das „Ekstatikon“ der Zeitlichkeit nennen wird¹⁵. Die Negativität der Zeit

¹² Ebd. 51.

¹³ Vgl. *Enz. II*, § 259, Zu. 54.

¹⁴ Vgl. „Ousia et grammè. Note sur une note de *Sein und Zeit*“, *Marges de la philosophie*, Paris, 1972, S. 59.

¹⁵ Vgl. *Sein und Zeit*, Tübingen, 1986, § 65, S. 329: „Zeitlichkeit ist das ursprüngliche ‚Außer-sich‘ an und für sich selbst“.

ist ekstatisch, insofern sie jedes Seiende außer sich selbst wirft, es in einer Mannigfaltigkeit gegenwärtiger, zukünftiger und vergangener Momente zerstreut, die äußerlich gegeneinander stehen.

Diese Kennzeichnung der Zeit als Differenzierung und Außersichkommen erklärt die zeitliche Negativität in ihrem Unterschied zu der rein logischen Negativität. Die Zeit ist die *abstrakte* Negativität, „das *seiende Abstrahieren*“ (*Enz. II*, § 258, 49). Die Negativität macht das Prinzip der Zeit aus. Als Beziehung zu sich selbst und Negation ihrer selbst, ist die Negativität der Zeit dem Raum entgegengesetzt, der unfähig ist, seine eigenen Momente zu negieren. Als abstrakte – das heißt vernichtende – Negativität, unterscheidet sich die Zeit von der logischen Negativität. Das Verb „abstrahieren“ bedeutet bei Hegel „zertrennen“, „entgegensetzen“. Die logische Dialektik ist die Schöpfung einer neuen Bestimmung, die die Aufhebung der vorhergehenden ist. Die zeitliche Negativität ist vielmehr nach Hegel eine negative Dialektik, weil die in ihr negierten Bestimmungen nicht aufbewahrt werden. In der Natur ist das Werk der Zeit vor allem negativ, es ist das abstrakte Nichts, das absolut nicht mehr ist – die auf ewig verschwundene Vergangenheit.

Zeit und Werden

Die Zeit ist nicht nur das Verschwinden der Begebenheiten in der Vergangenheit ohne Rückkehr. Das Moment des Vergehens wird durch die Entstehung der künftigen Momente, die vergangen sein werden, bedingt. Die Zeit enthält also das Moment des Entstehens, dessen Einheit mit dem Vergehen die Kategorie des Werdens ausmacht. Zusammenfassend ist die Zeit das „*angeschaute Werden*“ (*Enz. II*, § 258, 48). In welchem Sinn?

1) Das *angeschaute Werden*: die Verwendung des Begriffes des Werdens bedeutet zuerst, daß die Zeit kein fester Behälter ist, „in“ welchem alles vergeht. Sie ist das Werden der endlichen Wesen, die ihrer Endlichkeit innewohnende Negativität: „Aber nicht *in* der Zeit entsteht und vergeht alles, sondern die Zeit selbst ist dies *Werden*, Entstehen und Vergehen“ (*Enz. II*, § 258, An. 49). Die Dinge sind nicht in der Zeit, weil die Zeit umgekehrt in jedem Dinge ist¹⁶. Man kann sich fragen warum Heidegger behauptet hat, daß Hegels Zeitbegriff die „radikalste und zu wenig beachtete begriffliche Ausformung des vulgären Zeitverständnisses“, d. h. der Innerzeitlichkeit¹⁷ sei. Diese Behauptung ist bestreitbar. Anstatt sie zu bestätigen, verwirft vielmehr Hegel die Vorstellung der Zeit als „Innerzeitlichkeit“, die durch seinen Begriff der Negativität ersetzt und aufgehoben wird.

¹⁶ Dieselbe Umkehrung findet sich bei Schelling, *Die Weltalter*, hrsg. von M. Schröter, München, 1946, S. 78–79: „Kein Ding entsteht in der Zeit, sondern in jedem Ding entsteht die Zeit auf's Neue und unmittelbar aus der Ewigkeit“.

¹⁷ Vgl. *Sein und Zeit*, § 82, S. 428.

2) Die Zeit ist keine Innerzeitlichkeit, sie ist das *angeschaute* Werden: das Adjektiv „angeschaut“ zeigt den Unterschied zwischen logischem und zeitlichem Werden an. Die Momente des zeitlichen Werdens sind getrennt, sie schließen sich gegeneinander aus. In diesem Kontext verweist die Anschauung auf die Äußerlichkeit des zeitlichen Werdens, nach welcher das gegenwärtige Jetzt rastlos die anderen Momente in der Vergangenheit verdrängt. Die Anschauung zeichnet auch die Grenze zwischen dem Naturgebiet und dem reinen Gedanken, zwischen Zeit und Begriff: „Sein und Nichts und Werden sind Gedanken, Zeit ist aber nicht Gedanken, und darum ist sie das *angeschaute* Werden“ (Griesheim, 110). Der Zeitbegriff ist gedacht, und er ist, wie jeder Begriff, ewig¹⁸. Die Zeit selbst in ihrer Wirklichkeit ist angeschaut, sie geht immer schon über die logische Welt des reinen Denkens hinaus.

In seiner Naturphilosophie von Berlin stellt Hegel besonders die zerstörende Macht der Zeit heraus. Er vergleicht die Zeit mit dem „alles gebärende[n] und seine Geburten zerstörende[n] Kronos“ (*Enz. II*, § 258, An. 49). Die Zeit ist das reine Verzehren, das alle Begebenheiten in der Vergangenheit verschlingt. Die Gleichsetzung der Zeit mit dem Gott Kronos, dem Vater aller Dinge, stammt aus der orphischen Theogonie und der Pseudo-Aristoteles Abhandlung *De Mundo*, wo das Wortspiel verwendet wurde¹⁹. Dieser Vergleich findet sich auch bei Friedrich Kreuzer, der den „unausforschlichen Kronos“ mit dem dunklen Abgrund der Zeit verbindet²⁰.

Woraus leitet Hegel die verzehrende Macht der Zeit ab? Die Herrschaft des Vergehens geht aus dem Wesen der Zeit, der abstrakten Negativität, hervor, nach welcher alles im Nichts der Vergangenheit vergeht. Aber – kann man noch einmal einwenden – ermöglicht nicht die Zeit die Entstehung vieler Begebenheiten, die stets der Zukunft entspringen? Gewiss lässt Hegel zu, daß das Moment des Entstehens zu dem Zeitbegriff, als angeschauten Werden, gehört²¹. Die Zeit ist zugleich Vergehen und Entstehen. Dieses Werden ist dennoch asymmetrisch, es ist auf das Nichts der Vergangenheit gerichtet, die sozusagen seine natürliche Neigung ist.

¹⁸ Vgl. *Enz. II*, § 258, Zu. S. 50: „Aber die Zeit ist selbst in ihrem Begriff ewig. [...] die Zeit als Zeit ist ihr Begriff, dieser aber selbst, wie jeder Begriff überhaupt, das Ewige“.

¹⁹ *De mundo*, 6, 401 a, 15–16. Vgl. L. Brisson, „La figure de Chronos dans la théogonie orphique et ses antécédents iraniens“, in *Mythes et représentations du temps*, Paris, 1985, S. 37–59.

²⁰ *Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen*, II, Leipzig und Darmstadt, ²1820 (Erste Edition 1810–1812), S. 427–428.

²¹ Vgl. *Wissenschaft der Logik, Das Sein* (1812), GW 11, S. 113: Die Zeit ist „ein Zunichtwerden, das stetig wieder das Zunichtwerden dieses Vergehens ist, so daß dieses sich Erzeugen des Nichtsein ebensosehr einfache Gleichheit und Identität mit sich ist“.

Gerät nicht Hegel, mit seiner Auffassung der Zeit als angeschauten Werden, in eine schwierige Aporie? Alle Veränderung ist nämlich zeitlich. Wenn die Zeit ein Werden ist, ist sie auch gewissermaßen eine Veränderung. Nun stellt sich die Frage: in welcher Zeit vergeht die Zeit? Und diese Frage führt direkt zu einem *Regressus ad infinitum*²²: in welcher neuen Zeit vergeht die Zeit, wo die Zeit vergeht? Um diese Schwierigkeit zu vermeiden, schlägt Kant folgende Lösung vor. Die Erscheinungen kommen in der Zeit vor, die „unwandelbar und bleibend ist“. Genauer gesagt, „die Zeit verläuft sich nicht, sondern in ihr verläuft das Dasein des Wandelbaren“²³. Die Beharrlichkeit der Zeit, die das Schema der Substanz ist, ist die Bedingung der zwei anderen zeitlichen Verhältnisse, der Sukzession, des Schemas der Kausalität, und des Zugleichseins, des Schemas der Wechselwirkung²⁴.

Wie hat Hegel diese Aporie aufgelöst? Hegel räumt ein, daß man die Zeit keinesfalls mit den zeitlichen Dingen verwechseln darf. Die Vorstellung der Zeit als Behälter hat dennoch zur Folge, die bewegende Negativität der Zeit vergessen zu lassen. Hegel übernimmt keine der drei kantischen Bestimmungen der Zeit²⁵. Die Negativität macht alle zeitliche Beharrlichkeit unmöglich. Gewiss dauern einige Wesen, wie die Berge oder die Pyramiden. Ihre Dauer ist gleichwohl eine relative und vorläufige Beharrlichkeit, ein verschobener Tod²⁶. Die Zeit ist vielmehr nach Hegel die unmögliche Beharrlichkeit: „in dem, was wir in der Zeit gesehen haben, ist kein Beharren, keine Gleichgültigkeit. [...] Diese ist überhaupt der Mangel der Zeit. Sie ist das Wesenlose, weil sie nur das reine Verzehren ist“ (Uexküll, 41). Die Unbeständigkeit der zeitlichen Dinge gründet auf der Unbeständigkeit der Zeit selbst. Die Zeit ist „das Übergehen, sie hebt sich selbst auf, sie ist das Dialektische ihrer selbst, das sich selbst Negieren; Sie kommt nicht zu einem Moment des Bestehens“ (Bernhardy, 21). Die einzige Beständigkeit der Zeit ist ihre Unbeständigkeit. Die Zeit ist wie ein „Strom der alles mit sich in den Abgrund reißt“ (Griesheim, 110) – auch seine eigenen Ufer.

Der Zeitgedanke schwankt zwischen Scylla und Charybdis. Einerseits muß die Vorstellung der Zeit als beständiger Behälter der Veränderung, die Innerzeitlichkeit, verworfen werden. Andererseits ist es unmöglich, die Zeit mit den zeitlichen Dingen gleichzusetzen. Meines Erachtens war sich Hegel dieser Aporie bewußt, und er hat ihr eine originale Auflösung gegeben. Er bestimmt die Zeit immer durch substantivierte Verben, um ihre Tätigkeit zu betonen. Die deutlichste Formulierung findet sich im Manuskript Ringier von 1819/1820:

²² Vgl. zu dieser Aporie C. Romano, *L'événement et le temps*, Paris, 1999, S. 12–22.

²³ *Kritik der reinen Vernunft*, A 144 / B 183, Ak. Ausgabe III, S. 138.

²⁴ Ebd., A 177 / B 219, Ak. Ausgabe III, S. 159: „die drei Modi der Zeit sind Beharrlichkeit, Folge und Zugleichsein“.

²⁵ Vgl. dazu André Stanguennec, *Hegel critique de Kant*, Paris, 1985, S. 58–71.

²⁶ Vgl. D. Souche-Dagues, *Recherches hégéliennes*, Paris, 1994, S. 146.

„Die endlichen Dinge sind überhaupt zeitlich. Eben die Zeit ist ihre abstrakte Seite, ihre abstrakte Dialektik. Die endlichen Dinge sind, was sie sind, immer durch ihre Grenze. Darum sind diese in der Zeit. *Die Zeit selbst aber vergeht nicht, sondern die Zeit ist selbst das Vergehen.* Die Zeit ist ewig – das Vergehen angeschaut in der Äußerlichkeit – d. h. ihr Begriff selbst ist ewig.“
(Ringier, 22)

Die Zeit ist ewig, insofern sie nicht in der Zeit vergeht, nicht zeitlich ist. Die Zeit ist aber von den Veränderungen nicht ganz getrennt, weil sie das Vergehen, das Verändern der Dinge selbst ist. Viele weitere Verben werden von Hegel verwendet, um die tätige Negativität der Zeit zu nennen. Die Zeit ist das Außersichkommen, das Idealisieren, das Übergehen, das Verzehren, das Werden u.s.w. Die Zeit ist keineswegs *ein* Werden, sondern *das* (angeschaute) Werden, sie ist die Tätigkeit des Werdens in allen natürlichen Prozessen. Die Zeit ist nichts Zeitliches, weil sie mit keinen Veränderungen zusammenfällt. Sie ist nichts Beständiges, weil ihre Negativität eine unendliche Tätigkeit ist.

Die Dialektik der drei zeitlichen Dimensionen

Hegel erklärt, daß in der Natur die Zeit das Jetzt ist²⁷. Wegen ihrer Negativität werden Vergangenheit und Zukunft in Nichts verdrängt. Die Vergangenheit ist „wirklich gewesen als Weltgeschichte, Naturbegebenheiten, aber gesetzt unter der Bestimmung des Nichtseins, das hinzu tritt“ (*Enz. II*, § 259, Zu. 54). Ist die Vergangenheit ein leeres Nichts, oder ein bestimmtes Nichts? Um diese Frage zu beantworten, können wir auf die Dialektik der Zeit eingehen, die in den Jenaer Systementwürfen von 1804/1805 dargestellt wird²⁸.

Der Anfang der Dialektik der Zeit ist das Jetzt. 1) Das Jetzt ist, es ist gesetzt. 2) Das Jetzt ist aber „unmittelbar das Gegenteil seiner selbst, das sich Negieren“, es hebt sich selbst auf. Indem das Jetzt sich selbst negiert, schlägt es in sein Gegenteil um, geht in sein Anderes über, auf welches es sich wesenhaft bezieht. Dieses Andere, als die Negation des Jetzt, ist die Zukunft: „dieses Nichtsein ihr entgegengesetzt, als das Tätige, oder als das, was vielmehr das ansichseiende, das sein Gegenteil Ausschließende ist, ist die Zukunft, der das Jetzt nicht widerstehen kann“. Die Zukunft ist „das Wesen der Gegenwart“, indem diese sich selbst aufhebt, sie ist das Resultat der Selbstnegation des Jetzt. Was das unmittelbare Verschwinden des gegenwärtigen Jetzt bewirkt, ist seine durch die Zukunft vollbrachte Negation. Das Jetzt kann nicht der Zukunft widerstehen, weil die Negativität der

²⁷ Vgl. *Enz. II*, § 259, An. S. 52.

²⁸ Vgl. dazu *Jenaer Systementwürfe II, Logik, Metaphysik und Naturphilosophie*, GW 7, Hamburg, 1971, S. 194–197, und Ch. Bouton, *Temps et esprit dans la philosophie de Hegel*, S. 123–169.

Zukunft im Jetzt enthalten ist: sie ist nichts anderes als die Negativität der Gegenwart, die sich gegen sich selbst wendet und sich selbst negiert. 3) Die Negativität der Zeit geht immer weiter, und „die Negation der Gegenwart negiert ebenso sich selbst“. Die Negation der Gegenwart, d. h. die Zukunft, negiert sich selbst und schlägt in ihr Gegenteil um. Diese Selbstnegation der Zukunft ist genau die dritte Dimension der Zeit, die Vergangenheit. Das Negieren der Zukunft verwandelt die Gegenwart in vergangenes Jetzt. Die Vergangenheit ist die Negation der Negation des Jetzt. 4) Indem die Negation der Negation Affirmation ist, ist die doppelte Negation des Jetzt die Herstellung eines neuen Jetzt. Hegel nennt dieses neue Jetzt „die Gegenwart“ in einem Satz, der die Dialektik der Zeit zusammenfasst: „das Jetzt [1] hat sein Nichtsein an sich selbst, und wird sich unmittelbar ein Anderes, aber dieses Andre, die Zukunft [2], zu welcher sich die Gegenwart wird, ist unmittelbar das Andre ihrer selbst [3], denn sie ist jetzt Gegenwart [4]“²⁹. Hier muß man zwei Bedeutungen der Gegenwart unterscheiden.

1/ In der Natur ist die Gegenwart ein abstraktes Jetzt, ein Jetzt ohne Vergangenheit. Die natürliche Zeit ist Hegel zufolge die unendliche Wiederholung des selben Jetzt. Es gibt nichts Neues unter der Sonne der Natur. Die Zeit ist sozusagen im Jetzt eingesperrt, ihre anderen Dimensionen können sich nicht entfalten. Die Vergangenheit ist ein unbestimmtes Nichts, wo die Begebenheiten schlechterdings versinken. Viele Spuren, wie die Fossilien, sind doch aufbewahrt. Aber wieviel Millionen von Wesen und Begebenheiten sind für ein aufbewahrtes Fossil spurlos verschwunden? Auf dem Gebiet der Natur ist die Spur die Ausnahme, die die Regel des Verschwindens bestätigt.

2/ Im Gegensatz dazu gibt der Geist der Vergangenheit ein neues Sein, er verwandelt sie in ein bestimmtes Nichts, das mit der Gegenwart verstrickt ist. Dieses neue Jetzt bildet eine konkrete Gegenwart *der Vergangenheit*, die in ihr die vorhergehenden Momente der Zeit, durch die sie bereichert wird, einschließt. Das Verschwinden des Jetzt in der Gegenwart ist das Entstehen einer neuen Gegenwart. Durch diese Gegenwart ist die Zeit in ihr erstes Moment zurückgekehrt, ohne wieder in das abstrakte Jetzt zu fallen. Die konkrete Gegenwart ist nämlich nicht das unmittelbare Jetzt, sondern das aufgehobene Jetzt, die Einheit der Vergangenheit und der Gegenwart, „ein sich aus der Gegenwart durch die Zukunft gewordenen Jetzt“³⁰.

Die Ambivalenz der Gegenwart bei Hegel gründet auf der Ambivalenz der Vergangenheit, die ein leeres Nichts einerseits, ein bestimmtes Nichts andererseits bildet. Die Grenze zwischen diesen zwei Arten der Vergangenheit wird durch den Geist bestimmt. Kehren wir zu den Vorlesungen über die Naturphilosophie von 1821/22 zurück: „Geschieden sind Zukunft und Vergangenheit nur in unserem Gedanken, in der Natur ist nur das Jetzt. Die Geschichte lebt nur im Geist; es ist alles vorbei, was geschehen ist, die Zeit

²⁹ Vgl. *Jenaer Systementwürfe II*, S. 194–195.

³⁰ Vgl. *Jenaer Systementwürfe II*, S. 195

ist das Grab dessen, was war, aber der Geist bewahrt das Vergangene auf“ (Uexküll, 37). Der Geist entfaltet die Negativität der Zeit in ihren drei Dimensionen. Durch die Erinnerung macht er das unbestimmte leere Nichts der Vergangenheit zu einem bestimmten Wesen – der Geschichte³¹. Wie ein Januskopf zeigt also die Zeit zwei Aspekte, die zerstörende Negativität der Natur oder den unersättlichen Kronos, und den geschichtlichen Prozess. Die Vermittlung zwischen diesen beiden Gestalten ist der Geist.

Subjektivität oder Objektivität der Zeit?

Diese letzte These mündet in einer neuen Aporie, die die Entgegensetzung von Zeit des Subjekts und Zeit der Welt, psychologischer und kosmologischer Zeit betrifft. Diese Entgegensetzung ist nach Paul Ricœur die schwierigste Aporie des Problems der Zeit³². Vermag Hegels Auffassung der Zeit diese strittige Frage zu beantworten? Gehört seiner Ansicht nach die Negativität der Zeit zu der Natur oder dem Geist? Ist sie objektiv oder subjektiv? Hegel, so scheint es, übernimmt Kants Lehre der transzendentalen Ästhetik, wenn er die Zeit als „eine *reine Form* der *Sinnlichkeit* oder des *Anschauens*, das unsinnliche Sinnliche“ bezeichnet (*Enz. II*, § 258, An. 48). Aber Raum und Zeit sind keinesfalls nur subjektive Formen des menschlichen Geistes. Denn die Anschauung bedeutet für Hegel die abstrakte Äußerlichkeit der Natur: „wenn von dem abgesehen wird, was im Kantischen Begriffe dem subjektiven Idealismus und dessen Bestimmungen angehört, so bleibt die richtige Bestimmung übrig, daß der Raum eine bloße Form, d. h. eine *Abstraktion* ist, und zwar die der unmittelbaren *Äußerlichkeit*“ (*Enz. II*, § 254, An. 42). Die Zeit ist nicht die Bedingung der Anschauung des Werdens, sie ist vielmehr das angeschaute Werden selbst. Hegel gesteht Kant zu, daß die Zeit ebenso wie der Raum kein reales Ding ist. Diese Idealität der Zeit ist aber keine transendentale Form, sie drückt ihre Negativität aus, die alle endlichen Wesen auflöst³³.

Diesen Analysen zufolge ist die Zeit nichts Subjektives. Sie ist die unvordenkliche Negativität der Natur. Wie Aristoteles in seiner *Physik* versucht Hegel eine „Entsubjektivisierung“ der Zeit zu denken, insofern die natürli-

³¹ Vgl. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Band I, Die Vernunft in der Geschichte*, hrsg. von J. Hoffmeister, Hamburg, 1994, S. 183: „die Momente, die der Geist hinter sich zu haben scheint, hat er auch in seiner gegenwärtigen Tiefe“. Nach Hegel hat die Natur keine Geschichte. Diese These erklärt seine Kritik der Lehre der Evolution und der Idee einer Geschichte der Erde in der Geologie. Vgl. dazu *Enz. II* § 249 und § 339.

³² Vgl. *Temps et récit*, Bd. III, Paris, 1985, S. 11. P. Ricœur studiert leider nicht diese Aporie im Licht der Philosophie Hegels.

³³ Vgl. Bernhardt, S. 16, 17: Die Zeit ist „die abstrakte Idealität“, d. h. „die ideelle Negativität“.

che Zeit unabhängig von dem Bewußtsein ist. Er fügt aber hinzu, daß der Raum die „abstrakte Objektivität“ und die Zeit die „abstrakte Subjektivität“ ist (*Enz. II*, § 258, An. 49). Indem sie die allgemeine Negativität der Natur ausmacht, ist die Zeit objektiv; als Dasein der Idee in der Form der Äußerlichkeit, ist die Zeit implizit auf den Geist bezogen, und ist deswegen zugleich subjektiv. Welches ist das Prinzip, das Zeit und Subjekt gemein haben? Es ist genau die Negativität. Das Wesen des Ich ist das Denken, der Begriff. Die Tätigkeit des Begriffes besteht darin, daß er die endlichen Bestimmungen des Verstands verflüssigt, ebenso wie die Zeit die endlichen Wesen der Natur aufhebt: „Ich, Selbstbewußtsein, bin dieses, alle Gleichgültigkeit, Mannigfaltigkeit zu idealisieren. Der Trieb des Geistes ist überhaupt dieses Idealisieren. Die Zeit ist auch dieses ‚Idealisieren‘ wie das Selbstbewußtsein, als Insichsein, das unmittelbar der Verlust seiner selbst ist“ (Uexküll, 36). Wenngleich die Zeit ebenso wie der Begriff eine Form der Negativität ist, ist sie doch nicht identisch mit ihr. Die Zeit ist „der einfache Begriff noch in seiner gänzlichen Äußerlichkeit und Abstraktion“, der „daseiende Begriff selbst“ nach der berühmten Formulierung der *Phänomenologie des Geistes*³⁴. Die Negativität der Zeit ist die in der Natur existierende Negativität des Begriffes³⁵, und diese verborgene Einheit ist der Grund der Verständlichkeit der Zeit.

Die natürliche Zeit ist die abstrakte Negativität, die das Endliche stets negiert³⁶. Die endlichen Wesen – die Dinge, die Pflanzen, die Tiere – sind vergänglich, sie können nicht dem Vergehen der Zeit widerstehen, weil sie keine Negativität an sich selbst haben, die die Negativität der Zeit aufheben könnte. Die Zeit ist ihre Macht, die ihren Verlust hervorbringt: Vergänglichkeit, Zerstörung, Tod. Nur der Mensch entzieht sich diesem Geschick, weil er an sich selbst die unendliche Negativität des Begriffes hat³⁷. Der Begriff

³⁴ GW 9, Hamburg, S. 34.

³⁵ Vgl. dazu die oben zitierte Studie von Karin de Boer, „Begriff und Zeit ...“, S. 11–12: „Begriff und Zeit bilden die Formen der Negativität, die es Hegel ermöglichen, die wesentlichen Momente der Natur und der Geschichte des Geistes als Gestalten der Bewegung zu verstehen, in der der reine Begriff, als absolute Negativität, sich in immer größeren Maße vom Negativem im Sinnlichen zu befreien vermag“. K. de Boer fügt mit vollem Recht hinzu: Hegel „versucht in der *Enzyklopädie*, die Bewegtheit des Begriffes und die Bewegtheit der Zeit als zwei Gestalten derselben negierenden Kraft zu verstehen“ (S. 46). Im Unterschied zu K. de Boer, versuchen wir diese Beziehung zwischen Begriff und Zeit vor allem in der Naturphilosophie zu erläutern.

³⁶ „Darum ist das Endliche vergänglich und *zeitlich*, weil es nicht, wie der Begriff, an ihm selbst die totale Negativität ist, sondern diese als sein allgemeines Wesen zwar in sich hat, aber ihm nicht gemäß, *einseitig* ist, daher sich zu derselben als zu seiner *Macht* verhält“ (*Enz. II*, § 258, An. 49).

³⁷ „Der Begriff aber, in seiner frei für sich existierenden Identität mit sich, Ich = Ich, ist an und für sich die absolute Negativität und Freiheit, die Zeit daher nicht seine Macht, noch ist er in der Zeit und ein Zeitliches, sondern *er* ist vielmehr die Macht der Zeit, als welche nur diese Negativität als Äußerlichkeit ist“ (ebd.).

ist die Macht der Zeit. Man muß diesen Hegelschen Ausdruck als einen objektiven Genitiv verstehen. Er bedeutet, daß der Geist die Negativität der Zeit auf zweierlei Arten aufzuheben vermag: durch die Erkenntnis derselben einerseits, durch die Erinnerung andererseits, die das Nichts der Vergangenheit in geschichtliche Zeit verwandelt.

Zum Schluß möchte ich fünf Thesen Hegels hervorheben, die meines Erachtens einen entscheidenden Beitrag zu dem Problem der Zeit leisten.

1) Erstens: Die „Entsubjektivisierung“ der Zeit: die Zeit ist nicht innerer Sinn des Subjekts, sie ist nicht die innere Form unseres Bewußtseins, sondern die allgemeinste Bestimmung der Natur, die auf allen ihren Stufen anwesend ist.

2) Zweitens: Die Tätigkeit der Zeit: die Zeit ist keine beständige Form, die „Innerzeitlichkeit“, sie ist das Werden überhaupt, das heißt die Tätigkeit des Werdens in jedem bestimmten Werden. Deshalb sind die Dinge nicht in der Zeit, sondern die Zeit selbst ist in allen Dingen als ihre innerliche Negativität.

3) Drittens: Die Negativität der Zeit: Nach Hegel wird die Verständlichkeit der Zeit keinesfalls wie bei Kant durch die Kategorien, die die Wissenschaft der Natur ermöglichen, sondern durch seine eigene Negativität bestimmt. Um die Dialektik der Zeit zu verstehen, muß der Philosoph die Sichtweise des Verstands, der alle Begriffe fixiert und trennt, aufgeben, und die Sprache der Vorstellung, die die Negativität zu starrer Dingheit macht, vermeiden. In dieser Hinsicht ist die Zeit die abstrakte, zerstörende Negativität der Natur, sie macht jedes Sein zum Nichtsein. Dieser Begriff der Negativität erlaubt gründliche Aspekte der Zeit, besonders die Vergänglichkeit und die Unumkehrbarkeit, zu beschreiben und zu erklären.

4) Viertens: Das ekstatische Wesen der Zeit: die Negativität der Zeit ist ein stetiges Außersichkommen, sie zerstreut das Jetzt in einer Mannigfaltigkeit von gegeneinander äußerlichen Jetzt, und macht die Identität der Gegenwart mit sich selbst unmöglich.

5) Fünftens: Die Verständlichkeit der Zeit: Die Zeit ist keine fremde Macht für den Geist, kein Schicksal. Sie kann durch ihn aufgehoben werden, insofern sie gedacht, erkannt, und erinnert wird. Die Erinnerung ist bei Hegel die Erwidern auf die Ekstase der Zeit, sie versammelt das, was getrennt worden ist, und bringt die Vergangenheit in die Innerlichkeit des Geistes zurück. Deswegen wird der Zeitgedanke, der im Rahmen der Naturphilosophie eingeführt wird, nur durch die Philosophie des Geistes vollbracht.

Was ist der Mensch? nach R. Reininger

Kant nennt als die großen Fragen der Philosophie bekanntlich folgende: 1. Was kann ich wissen? 2. Was soll ich tun? 3. Was darf ich hoffen? Dass in jeder dieser Fragen das Wort „ich“ vorkommt, weist auf einen inneren Zusammenhang hin, auf die Frage aller Fragen: „Was ist der Mensch?“¹ Sie ist derzeit (zufällig?) Gegenstand besonderen Interesses². Sie ist insbesondere deshalb schwer zu beantworten, weil der Mensch eine Fülle von Aspekten aufweist, die sicher etwas von ihm auszusagen gestatten, das einerseits gültig ist, andererseits nicht, nämlich dann, wenn diese Aussage absolut gesetzt wird, z. B. dass der Mensch das höchstentwickelte Säugetier ist. Wie sind aber alle diese Aspekte in eines zu bringen, wie kann man sagen, was der Mensch seinem „Wesen“ nach ist? Schelling hielt dies für unmöglich und sah im Menschen das „Unbegreiflichste“.³ Was tun in dieser Situation? Vielleicht hilft es uns, gleichsam sprachspielend Formeln zu entwerfen, die in ihrer Gesamtheit einer Beantwortung der Frage näherkommen.⁴ Eine solche Formel (Chiffre) hat Schelling selbst gegeben: der Mensch als das wandelnde Problem der Philosophie. Das Wort „wandeln“ weist auf seine empirische Existenz hin, auf seinen unter Dingen sich bewegenden Leib, welcher lebt wie andere animalia auch, was ihn auszeichnet, ist, dass er „Problem“ ist, d. h. Frage. Eine Frage richtet sich stets auf einen Gegenstand oder auf ein Ereignis, auf ein Objekt. Mit ihr ist aber auch eine Tätigkeit gegeben, nämlich das Fragen des Fragenden, und damit ein Subjekt. Und im vorliegenden Falle richtet sich dieses Fragen auf dieses fragende Subjekt selbst, auf das eigene Ich. – Wenden wir uns der Gegenwart zu, so finden wir bei Erich Heintel die Formel „daseiende Transzendentalität“ (oder auch Vermittlung)⁵. „Das Wort daseiend“ bezieht sich in realistischem Sinne auf das leibliche Sein in der Welt (ähnlich Schellings „wandelnd“), mit „transzendental“ ist die grundsätzliche Überschreitung dieses Daseinsbereiches gemeint. Heintel knüpft dabei an Kant an, der vom zweifachen Ich spricht, das jedoch nur

¹ So Kant selbst in seiner späten „Anthropologie“.

² „Der philosophische Begriff des Menschen“, Bericht über Wiener Tagung 1992, Sitzungsberichte der Österr. Akademie der Wissenschaften, philos.-hist. Klasse 614, und „Die geistige Einheit des Menschen“, Int. Philosophenkongreß Bonn 2002.

³ S. Heintel in obigem Tagungsbericht S. 24.

⁴ Von „Formeln“ spricht auch Kant (für den kategorischen Imperativ), s. auch FN 12.

⁵ Heintel im obigen Tagungsbericht, aber auch in „Die beiden Labyrinth der Philosophie“ I § 33.

eines ist⁶, und das, was Fichte, ebenfalls auf Kant fußend, als „Intelligenz“⁷ bezeichnet.

Und nun zu Robert Reininger. Er hat die Frage „Was ist der Mensch?“ nicht explizit gestellt, wohl aus dem Bewusstsein, dass eine Antwort im Sinne eines präzisen Begriffes nicht möglich ist. Es sei nun gewagt, in seinem Sinne eine weitere Formel anzustellen, nämlich, der Mensch sei „Urerlebnis in Transformation“. Dies erfordert eine nähere Erläuterung der beiden Termini – eine präzise Definition ist nicht möglich, da beide vom Menschen handeln, der nach Schelling (s. o.) *unbegreiflich* ist. – Beginnen wir mit dem Wort „Transformation“. Es findet sich erstmalig in Reiningers Werk „Das psychophysische Problem“ (1916) und bezeichnet „den beständigen Übergang von Innererlebnissen in Leibesempfindungen und weiterhin in anschauliche Vorstellungen“ (S. 294). Es handelt sich aber um einen innerempirischen Vorgang. Aber schon hier ist eine Erweiterung des Transformationsbegriffes ins Allgemein-Ontologische nicht zu übersehen: „Das Auseandertreten von Inhalt und Zustand, von Äußerem und Inneren bildet die „konkrete Ur-tatsache“ (S. 76). Damit wird sie an das Urerlebnis herangerückt, welches in demselben Werke unleugbar aufscheint: „Wirklich im Sinne des unmittelbaren Bewusstseins ist nur das Gegenwärtige. Das Zeiterlebnis ist selbst zeitlos, es ist – wie das Ich – ewige Gegenwart“ (S. 177). Urerlebnis und Transformation sind also unverbunden, wo Urerlebnis ist, ist zugleich Transformation, wo Transformation ist, ist zugleich Urerlebnis. Eben dadurch kommt es zu Aporien, zunächst hinsichtlich der Zeit, wie schon erwähnt: Zeit ist zeitlich, aber zugleich ewig.⁸ Und auf die gleiche Antinomie stoßen wir, wenn wir nach dem Menschen fragen: das Urerlebnis ist als Erlebnis menschliche Wirklichkeit, ist Ich: da es aber gleich Transformation ist, erscheint dieses in doppelter Gestalt, als primäres und als sekundäres, empirisches Ich.⁹ Diese beiden sind verschieden und doch wieder nicht verschieden. So kann der Mensch die paradoxe Gewissheit haben „mitten im Zeitlichen zugleich im Ewigen zu stehen“.¹⁰ Eine präzise Aussage freilich, was er selbst sei, bleibt ihm versagt (man erinnert sich an Schellings „Unbegreiflichkeit“). Es bleibt ihm nur „die Andacht vor dem Mysterium des Seins“, auch des Eigenen.^{11 12}

⁶ Werke ed. Cassirer VIII 248.

⁷ Heintel, Labyrinth I 628.

⁸ Diese Antinomie findet sich bereits bei den Indern, besonders bei Râmânûja, aber auch bei Platon, Timaios p. 37 d: Die Zeit ist das bewegte Bild der Ewigkeit.

⁹ Dies schon bei Kant, s. Anm. 4.

¹⁰ Metaphysik der Wirklichkeit II 212.

¹¹ Kleine Abhandlung „Philosophie“ ed. Heintel in: „Nachgelassene Aphorismen 1948–1954, 1961, S. 32.

¹² Es wurde in diesem Text mehrmals von Kant gesprochen. Da drängt sich die Frage auf, ob nicht auch er eine Formel für den Menschen aufgestellt habe. Wir dürfen ihm eine solche zuschreiben, u.zw. der Mensch sei „Vernunftwesen“, wobei „Vernunft“ einen theoretischen und einen diesem übergeordneten praktischen Zweig be-

sitzt. Auf dem letzteren beruht der „kategorische Imperativ“ und damit der Bereich des Ethischen. Der Mensch ist also für ihn das zutiefst ethische Wesen. Begrifflich fassbar ist es jedoch nicht: „Wir begreifen zwar nicht die praktische unbedingte Notwendigkeit des moralischen Imperativs, wir begreifen aber doch seine Unbegreiflichkeit“ (Schlusssatz der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“). Hat überdies Schelling dieses Wort bei Kant aufgegriffen? – Auch Reininger sucht die Stelle, wo sich autonomes Werten vollzieht, in der Tiefe des Urerlebnisses: „Die Grundwertungen ... machen für ihn das aus, was man das innerste Wesen eines Menschen zu nennen pflegt ..., was wir eigentlich sind“.

Transzendente Einbildungskraft als Zeitigung?

Zur Grundproblematik affektiver *Imago mundi*

Was beispielsweise Merleau-Ponty mit wünschenswerter Klarheit für sich selbst sagt, daß nämlich das „Bild der Welt“ am Schluß jeder Reflexion das eigentliche Thema der Philosophie sei, und nicht „der Selbstabgrund oder das absolute Wissen“,¹ bedeutet eine notwendige Analyse des *Bildcharakters der Welt* in ihrer ersten Phänomenalisierung schlechthin. Hierzu bietet sich das Thema der kantischen Einbildungskraft als existenzialer Selbstzeitigung nach Heidegger an, die jeweils das phänomenologische Ursprungswesen als ein subjektives „Bilden“ oder „Hervorbringen“ verstehen, welches es für die Genese jeglichen „Bildes“ zu klären gilt. Welthorizont als „Außen“ und transzendente Ein-Bildung als temporalisierte Ek-stasen schließen die je mögliche Gegenwart der Dinge in solch ent-äußertem Bild als „Schein“ ein, weshalb dieser Prozeß urphänomenalisierender Weltgenese als Pro-dukt der Einbildungskraft sich auch kürzer als *Modalisierung des Imaginären* überhaupt fassen läßt. Die unendlichen – ebenso überraschenden wie eingeübten – Aspekte und Strukturen an den Erscheinungen sind nämlich je Bilder aus einer *Imago* heraus, die sich selbst nie zeigt, sondern als ermöglichendes Erscheinenlassen nur Singuläres zu sehen „gibt“, um sich selbst darin zu verbergen. Das ekstatische Bild der Welt als Horizont oder Bewußtseinsfeld ist gegenüber den einzelnen Bildern indifferent, denn diese sind in ihrer Aktualität kontingent, das heißt, sie könnten auch anders oder gar nicht sein. *Imago mundi* ist dabei ein heuristisches Konzept, um die Urpotentialität der Einbildungskraft phänomenologisch zu radikalieren; tiefenpsychologische Konstrukte sind hierbei nicht mitimpliziert, weil Archetypik oder topologische Metapsychologie in einer unkritischen Vorgabe der „Bewußtwerdung des Affektiven“ verbleiben.²

¹ Eloge de la philosophie. Paris: Gallimard 1965, 68 u. 72 f.

² Vgl. C. G. Jung, Die Dynamik des Unbewußten (Ges. Werke 8). Olten/Freiburg i. Br.: Walter 1971, 301 f.: „Jedermann schafft sich [...] eine Reihe von mehr oder weniger imaginären Beziehungen, die wesentlich auf Projektionen beruhen. [...] Ein Mensch, den ich hauptsächlich durch meine Projektion wahrnehme, ist eine *Imago*, oder ein *Imago*- oder *Symbolträger*. [...] Diese Rückerstattung [der subjektiven Imagoanteile am Objekt] geschieht durch die bewußte Erkenntnis des projizierten Inhaltes, d. h. durch die Anerkennung des ‚Symbolwertes‘ des früheren Objekts.“ Genau letztere ist der phänomenologisch zu überwindende Paralogismus hinsichtlich ursprünglicher Affektion.

1. Originäre Apperzeption nach Kant und Heidegger

Jedem Begriff im allgemeinen wie Tisch, Buch usw. kann in seinem Schema ein Bild im Sinne eines darstellbaren Anblicks verliehen werden. Für die reinen Verstandesbegriffe oder Notionen wie Substanz und Zeit ist nach Kant deren Schema allerdings etwas, „was in gar kein Bild gebracht werden kann“, sofern damit die Verbildlichung der sonstigen Begriffe gemeint ist.³ Denn beim Schema des reinen Verstandesbegriffs handelt es sich um „die reine Synthesis gemäß einer Regel der Einheit nach Begriffen überhaupt, die die Kategorie ausdrückt, und ein transzendentes Produkt der Einbildungskraft ist, welches die Bestimmung des inneren Sinnes überhaupt nach Bedingungen seiner Form (der Zeit) in Ansehung aller Vorstellungen betrifft, sofern diese der Einheit der Apperzeptionen gemäß *a priori* in einem Begriff zusammenhängen sollten“. Hiernach ist die Zeit das reine oder Schema-Bild der Notionen, da die Aufhellung der inneren Möglichkeit der ontologischen Erkenntnis innerhalb der transzendentalen Deduktion ergibt, daß eben die reinen Begriffe durch die Vermittlung der reinen Synthesis der transzendentalen Einbildungskraft wesentlich auf die reine Anschauung als Zeit bezogen sind und umgekehrt. Der Schematismus der reinen Verstandesbegriffe muß daher dieselben notwendig „in die Zeit hineinregeln“, wie Heidegger kommentiert.⁴ Und die Schemata der Notionen, das heißt die transzendentalen Zeitbestimmungen, sind dabei Produkte der transzendentalen Einbildungskraft, von der Kant als schematische Anwendung hinsichtlich der „Erscheinungen und ihrer bloßen Form“ den berühmten Satz im selben Zusammenhang schreibt, daß dieser „*Schematismus unseres Verstandes eine verborgene Kunst in den Tiefen der menschlichen Seele ist, deren wahre Handgriffe wir der Natur schwerlich jemals abraten und sie unverdeckt vor Augen legen werden*“. Um keinen geringeren Anspruch geht es jedoch bei jeder philosophischen Aufklärung der *Imago* als Grundform transzendentaler Konstitution im Sinne der Hervorbringung des Erscheinens des Seins im Ganzen oder als Welteröffnung.

Wählt Heidegger neben Raum und Zahl (Quantität) sowie Realität oder Kausalität und Möglichkeit besonders die *Substanz* zur Rekonstruktion der kantischen Theorie des transzendentalen Schematismus, so erfolgt diese Einschränkung hinsichtlich seiner beabsichtigten Ausarbeitung einer reinen Phänomenologie der Subjektivität des Subjekts im Sinne einer endlich geistigen Substanz. Für Kant ist „das Schema der Substanz die Beharrlichkeit

³ Vgl. Kritik der reinen Vernunft, 2. Aufl. 1787 (Akademie Textausgabe III). Berlin: De Gruyter 1968, 136f. (B 181): Transzendente Doktrin der Urteilskraft I: Von dem Schematismus der reinen Verstandesbegriffe (weitere Seitenzahl im Text beziehen sich hierauf).

⁴ Vgl. Kant und das Problem der Metaphysik (1929). Frankfurt/M.: Klostermann 1973, 99ff. (Hvh. R. K.).

des Realen in der Zeit“ (137; B 183), so daß die Verknüpfung der Substanz als *hypokeímenon* mit der Zeit als Jetztfolge im Sinne der „Ständigkeit ihrer selbst“ – also als stehendes Jetzt – herauszuarbeiten ist. Dies könnte als eine Verengung auf bloße Vorhandenheit ausgelegt werden, anders gesagt auf eine nicht spezifisch zeitliche Bestimmung des Seins des Subjekts, wenn nicht zugleich in Betracht gezogen würde, daß Kant durchaus neben der Aussage vom „Unwandelbaren im Dasein“ als dem „Bleibenden“ in der Erscheinung als Zeit auch dieses statische Jetzt weiterbestimmt durch den vollen Gehalt des Begriffs „Substanz“, nämlich als Kategorie der Relation zwischen Subsistenz und Inhärenz (231 f.; B 230 f.). Dadurch wäre die Zeitbestimmung ein reines Bild der Notion Substanz, indem sie genau diese Relation im reinen Bild darstellt, weil dadurch die Zeit zugleich das Bild des reinen Wechsels im Bleiben ergibt. Damit wäre die mißverständliche Festlegung auf das punktuelle Jetzt der Beharrlichkeit grundsätzlich aufgebrochen, und es entstünde auch bei Kant selbst die Möglichkeit, die er allerdings nicht weiter besprochen hat, transzendental wie phänomenologisch zu einer vollen zeitlichen Bestimmung als *Selbstbewegtheit* der Substanz hinzufinden. Diese hier vorzustellende „Kinetisierung“ der Zeitlichkeitstheorie als Schema-Bild subjektiver „Bewegtheit“⁵ nähert uns explizit der Ursprünglichkeit der Einbildungskraft als „verborgener Kunst der Produktion“ einer in sich ästhetischen oder sinnlichen Natur überhaupt an, um die es als *Imago mundi* aus affektivem Vermögen als dem Wesen unserer Transzendentalität heraus geht.

Da Kant nun das ursprüngliche Wesen der Zeit in der transzendentalen Schematismusbetrachtung seinerseits nicht weiter ausarbeitet, findet in der Tat keine wirklich „zeitliche“ Interpretation der Notionen statt, wodurch gerade das Ich der reinen Apperzeption als „das Korrelat all unserer Vorstellungen“ im Sinnes eines statischen Ich verharrt, bei dem letztlich nicht einsichtig wird, wie es phänomenalisierend Welt tatsächlich ein-*bildend* her-*vor*-bringt. Heidegger fragt in seiner Radikalisierung des Zeitlichkeitscharakters deshalb gemäß seiner Interpretationsvorgabe aus „Sein und Zeit“ nach der Temporalisierung dieser Ich-Identität als Substantialität, da dieses Ich „nur als [die Zeit] selbst seinem eigensten Wesen nach möglich wird“.⁶ Wenn für diese zentrale Frage der Phänomenalisierung jeder Ontologie die

⁵ Wir greifen diesen Begriff bei R. Ansén, *Bewegtheit. Zur Genesis einer kinetischen Ontologie bei Heidegger*. Cuxhaven: Junghans 1990, hier 35 ff., auf. Für die große Bedeutung dieses Konzepts im Deutschen Idealismus vgl. beispielsweise Th. Buchheim, *Von der passiven Bewegtheit des Subjekts beim späten Schelling*. In: H. M. Baumgartner/W. G. Jacobs (Hg.), *Philosophie der Subjektivität? Zur Bestimmung neuzeitlichen Philosophierens (Schellingiana 3.2)*. Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1989, 382–390.

⁶ Kant und das Problem der Metaphysik, 186. Vgl. auch M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretation von Kants „Kritik der reinen Vernunft“* (GA 25). Frankfurt/M.: Klostermann 1977.

transzendente Einbildungskraft im Sinne der ursprünglich reinen Synthesis als Wesenseinheit von reiner Anschauung (Zeit) und reinem Denken (Apperzeption) gerade zu berücksichtigen ist, dann muß solche Einbildungskraft als ein Grundvermögen, als eine „Kraft“, aufgewiesen werden, die selbst nicht mehr auf Elemente zurückführbar ist, die diesem Grund erst entspringen. Dieser Aufweis impliziert einerseits die Identität von transzendentaler Einbildungskraft und ursprünglicher Zeitlichkeit sowie andererseits die Identifikation dieser transzendentalen Einbildungskraft als solch ursprünglicher Zeitlichkeit mit der Apperzeption. Dies bedeutet, daß jenes apperzeptive Ich als reines Ich-denke im Sinne urphänomenologischer Identifikationsmaterie die *Selbstaffektion* benötigt, die damit zugleich das allgemeine Modell für die Bestimmung des Seins und der Konstitution des Seins als „Subjektivität“ bietet.

Die damit verbundene Reduktion der Einbildungskraft besagt deshalb, daß genau die theoretische Vernunft ebenfalls Anschauungscharakter besitzt, mithin als einheitlich *rezeptive Spontaneität* auftritt. Ist aber das Subjekt als Substanz auf Rezeptivität angewiesen, so ergibt sich daraus seine Endlichkeit gerade durch das Angewiesenein auf Vorgegebenes überhaupt, was sich für die Endlichkeit der theoretischen Vernunft dahingehend ausdrückt, daß sie gemäß Heidegger als *Transzendenzcharakter* zu explizieren sei. Im § 31 seiner Schrift hebt er dabei „Kants Zurückweichen vor der transzendentalen Einbildungskraft“ hervor, um selbst den Schwerpunkt der *personalitas transcendentalis* nicht im Ich der reinen Apperzeption zu erblicken, sondern im Problem des „praktischen Subjekts“, ohne allerdings die explizite Analyse der praktischen Vernunft ganz durchzuführen. Gerade dies aber erlaubt den Einwand, daß nur dann vom *Selbst* der Ipseität – und nicht bloß vom *Ich* – stringent die Rede sein könnte, wenn der ursprüngliche Zusammenhang der Zeitlichkeit mit der Einbildungskraft gleichermaßen mit dem Ich-denke wie mit dem Ich-handle rekonstruiert würde. Ist „Selbst“ Ipseität, unmittelbare Identität mit sich in jener „Selbstheit“, die in einer „bewegten“ Selbstdentifikation besteht, dann muß diese Form im heideggerschen Kontext zumindest eine temporalisierte und voluntative Selbstaffektion bilden. Nur so ließe sich erklären, warum die Ein-Bildung tatsächlich ein Vermögen im Sinne einer „Kraft“ ist, denn so weit wird etwa Schopenhauer in seiner Kantkritik recht zu geben sein, daß eine Vorstellung nie wollen kann und reiner Wille seinerseits keine Vorstellung ist. Aber „Bild“ als prinzipielle Bildung von Welt aus der Subjektivität heraus besagt ohne Zweifel, daß dieses Bild effektiv „hervorgebracht“ werden muß, das heißt, einen seiner selbst-mächtigen Willen im Selbst-wollen der Ein-Bildung *sowie* als solche Ein-Bildung impliziert, so daß dieser Wille nicht mehr mit einer ontischen Zielstreben – wie von außen gesehen – verwechselt werden kann.

Kants „Zurückweichen“ vor dem *subjektiven* Weg der transzendentalen Deduktion läßt aus der Ein-Bildung als Grundstruktur von Welt *Objektivität* der Objekte werden, die transzendental die Möglichkeitsbedingung der Gegenständlichkeit schlechthin bedeutet. Wo Einbildungskraft als originä-

re Subjektivität solche Garantie der Objektivität übernimmt, offenbart sich der Grundzug der idealistisch abendländischen Subjektivitätslehre im allgemeinen, daß sie nämlich Bildsein nur als „Welt“ zu denken vermag, wodurch – bis zu Hegel und darüber hinaus – auch Subjektivität von der Welt her als Bewußtseinsstruktur der Objektivität oder Intentionalität ausgelegt wird. *Das Sprechen von „Bild“ ist damit von vornherein das Meinen eines ver-äußerten Bildes – oder eben dieses Außenwerden der Ent-äußerung als „Bildung“ der Welt schlechthin, so daß Bild und Welt im Grunde eine Tautologie beinhalten, was verständlich macht, warum jedes Bild sich konsequent in eine Welt als Horizont oder Feld einschreibt.* Die „verborgene Kunst der Produktion“ als lebendige Einbildungskraft ist dann nicht nur verborgen geblieben – sie wurde überhaupt verleugnet, obwohl Kant durchaus Hinweise auf die eigentliche Aufgabe der subjektiven Deduktion gab, beispielsweise den reinen Verstand selbst nach seiner Möglichkeit und den Erkenntniskräften, auf denen er beruht, „in subjektiver Beziehung“ zu betrachten (102; B 122). Von daher wäre die Theorie der Objektivität an sich eine aus der Subjektivität entsprungene, und nicht umgekehrt, denn die Analytik der Gegenständlichkeit als „objektives Bild“ von Welt kann sich in der Tat nur – akzeptiert man Heideggers Prämissen – im „sich zuwendenden Gegenstehenlassen“ ereignen, „das im reinen Subjekt als solchem geschieht“. ⁷ Wie sich allerdings „Zuwenden“, Gegenüber und dessen „Lassen“ vollziehen können, ohne eine ontologisch affektive Kraft in Anspruch zu nehmen, bleibt die große Dunkelheit auch bei Heidegger, obwohl gerade seine Terminologie beweist, daß „Bild“ ohne „Leben“ nicht möglich ist, da die Ein-Bildung immer auch jene Hin-wendung ist, die nicht von der Ekstasis abstrakt geleistet werden kann, sofern diese streng phänomenologisch gesprochen nur den Horizont möglicher Andersheit des jeweiligen Seienden bedeutet, nicht aber dessen konkrete Phänomenalität als ein bestimmtes, sinnliches Dies-da.

2. Die Entsinnlichung der Einbildungskraft

Ohne Zweifel überbietet die Temporalisierung der Subjektivität bei Heidegger als Theorie der Einbildungskraft das kantische Abgleitenlassen derselben in die anthropologische oder psychologische Sphäre der Sinnlichkeit als einem niederen „Seelenvermögen“, womit die Einbildungskraft nicht nur aus der originären Subjektivität selbst ausgeschaltet ist, sondern auch eine tatsächlich *sinnlich angesetzte Zeit* unmöglich wird. Aber der Nachweis Heideggers gegenüber Kant, daß die transzendente Erkenntniskraft als anschauendes, denkendes und handelndes Subjekt sowohl sinnliche, theoretische wie praktische Vernunft sei, die als dreifache „Vermögen“ in diesem einen „Grund“ gründeten, überrascht mit seinem *ontologischen Monismus*, daß „die reine

⁷ Kant und das Problem der Metaphysik, 159; im folgenden 166f.

Sinnlichkeit“ in universaler wie metaphysischer Hinsicht nichts anderes als „die Zeit ist“. Wurde schon die oben genannte Rezeptivität nicht als reine Passibilität in ihrem phänomenologisch materialen Eigenwesen analysiert, sondern als „Endlichkeit“, das heißt ebenfalls in zeitlicher Vorgegebenheit, so wird nunmehr die „reine Sinnlichkeit“ (die absolut lebendige Subjektivität als solche) vollends de-naturiert, nämlich zur *ausschließlich zeitlichen Synthesis* erklärt.

Das „Bild“ des Selbst als Vermögen eines „Bildens“ ist dann nicht radikal sinnliche Immanenz als Affektion aus sich selbst heraus sowie in sich, die als affektive *Imago* alles Erscheinen als Realität für ein Ego trägt, sondern es ist Differenz von positionaler und thetischer Kluft als zeitlichen Abständen, die zu überbrücken sind. Die phänomenologische Substantialität der Einbildungskraft ist mit anderen Worten die Materialität der „Lichtung“ oder der „Zerklüftung des Seyns“, in der die Affektion erscheinen soll, ohne es von ihrem Wesen her zu können, weshalb sie auch aus dem Diskurs ganz verschwindet. Nietzsche hat früh den Finger hierauf gelegt, wenn er sagt, daß die „Fülle des Daseins“ – die Welt in ihrer vollen ästhetischen Bildgestalt als Einlösung Kants von der „verborgenen Kunst in den Tiefen der menschlichen Seele“ – nur aus „Leiden an der Überfülle“ möglich sei,⁸ was genau die radikalisierte Beschreibung der rein phänomenologischen „Sinnlichkeit“ als effektiv transzendentaler Selbstaffektion ist.

Verfolgen wir die Schritte der De-naturierung als *Entverlebendigung* der transzendentalen Einbildungskraft als rein subjektiver Sinnlichkeit weiter, worin zugleich auch eine *Entleiblichung* stattfindet, gegen die sich ebenfalls die anfangs erwähnte Analyse Merleau-Pontys wandte. Das Ich-denke als Ich-verbände ist als reine Apperzeption kantische Vorgabe für die reine Synthesis, und der Aufweis der Zeitlichkeit der reinen Synthesis ist nach Heidegger die Zeitlichkeit des reinen Ich. Denn Verbinden geschieht in der reinen *Anschauung*, die als Modus des Anschauens „bildendes Sichselbstgeben des sich Gebenden ist“ und so als „entspringenlassende Darstellung des Anschaubaren“ mit der reinen Einbildungskraft strukturgleich dasteht.⁹ Die Anschauung gründet in der Einbildungskraft, sofern sie derselben als ihrem Grund entspringt. Schreiben wir diese Hauptbegriffe der kantischen Deduktionslehre in ihrer phänomenalisierend *ek*-statischen Schematisierung um, so ergibt sich nicht nur die noch annehmbare Gleichstellung von *Ent-springen*, *Dar-stellung* und *An-schauung*, sofern sie Welt als „Bild“ im Außen der *Transzendenz* betreffen, sondern auch die rätselhaft verbleibende Übereinstimmung von *Sich-selbst-geben* und *An-schauung*. Diese kann keine Übereinstimmung sein, falls sich das Gebende wirklich als reines Geben selbst gibt, und zwar tatsächlich als „bildend“, schaffend, produktiv, her-

⁸ Die Geburt der Tragödie oder Griechentum und Pessimismus (1872). Werke I (Hg. K. Schlechta). München: Hanser 71973, 10 (Versuch einer Selbstkritik, 1886).

⁹ Kant und das Problem der Metaphysik, 136; im folgenden 167ff.

vorbringend im Sinne der selbstaffektiven Sinnlichkeit, ohne jemals zu einer syn-thetischen Gabe zu werden.

Diese Entverlebendigung als Ikonoklasmus der affektiven *Imago* der reinen Sinnlichkeit im Sinne passiblen Sichgebens gelingt nur, weil die „Zeit“ immer schon als Ent-*springen* gedacht sowie vorgegeben und somit der *Auslegungs*-Horizont für die reine An-schauung *als Zeit* aus der Einbildungskraft heraus vorentschieden ist: Die Zeit ent-springt der Einbildungskraft so, wie das An-*schaubare* der reinen An-*schauung* ent-springt, nämlich als „hinnehmendes Sichgeben der Zeit“. Die Struktur der transzendentalen Einbildungskraft als zeitlicher Selbstaffektion ist also hier, daß sich die transzendente Einbildungskraft im Hin-*nehmen* das gibt, was sie hinnimmt: die Zeit. Natürlich ist hier alle empirische Zeit reduziert, so daß es kein Vorhandenes gibt, sondern nur die Zeit als das „Jetzt“. Gehört jedoch diese Zeit ohne scheinbar phänomenologisches Material zur Anschauung oder ist sie das sich-gebende Nehmen als zeitliche Anschauung selbst, dann läßt diese Deutung eine entscheidende Materialität wiederum unerwähnt, nämlich das Feld, das Dimensionale oder die Kluft, ohne die sich kein „Jetzt“ jemals *als Jetzt* abheben könnte. Mit anderen Worten produziert die Einbildungskraft als Temporalisierung nach Heidegger nichts anderes als die schon getroffene metaphysische Vorentscheidung von Denken wie Dasein – nämlich die Distanz. Die Ein-Bildung bietet so kein „Bild“ ihrer selbst als „Kunst“ im doppelten Wortsinn, sondern die Struktur des Weltseins, das sie an sich ermöglichen soll, welches aber zirkelhaft oder als *petitio principii* in sie über die An-schauung als notwendigen Ab-stand zurückfließt. Daß das stehende Jetzt (Ich) genealogisch aufzulösen sei, sofern die reine An-schauung Synthesis ist, ändert nichts am ek-statisch phänomenologischen Grundcharakter dieses Jetzt, denn aus der Abhebung in der vorausgesetzten Präsenz als Feld wird ihr Nacheinander als Jetztfolge.

Das Hinnehmbare gibt sich je selbst in der Strukturidentität von reiner Anschauung und reiner Erkenntniskraft. Wenn dieser Rezeption aber bereits die absolute *Passibilität* als Identität ihrer Affektion durch sich selbst genommen wurde, dann bleibt für das „urspringende Bilden“ des Hinnehmbaren aus dem identischen *Sich*-geben heraus auch nur die klassische Metaphysik der Syn-*thesis* übrig, anders gesagt die ontologische Hypostasierung des Blicks seit der griechischen *theoria*. Als „anblickend, vor- und rückblickend“, wie Heidegger selbst ausführt, geht die Zeit das Bündnis mit dem ek-statischen Vermögen der Schau *par excellence* ein, und das reine Sichgeben wie Sichhinnehmen als das eine, radikal phänomenologische Wesen der Einbildungskraft in ihrer immanenten Selbstpotentialisierung im Sinne von „Bildung“ in ihrer Kraft wie aus dieser heraus wird in die drei Zeitektasen der Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft hinein ver-äußert, das heißt vernichtet. Das „Bild“ der Zeit als zeitlich *in-tuitives* wird, kantisch gesprochen, zum rezeptiven Gebilde als Apprehension, Reproduktion und Rekognition innerhalb der reinen Einbildungskraft, die aber eigentlich keine sinnlich affektive *Kraft* mehr ist, sondern eine Distanz, eine Verräumlichung für

das Sehenkönnen überhaupt. Allerdings bleibt zu bemerken, daß die zuletzt genannten Synthesen sich bereits *in* einer Zeit vollziehen: die Apprehension und Reproduktion als Synthesen der reinen Anschauung sowie die reine Rekognition als Synthesis des Begriffs. Die totale Temporalisierung der Einbildungskraft verlangt aber, daß sie die Zeit zuerst bilde, da nur solch tatsächlich originäre Zeit als Ersthinnehmbares von ihr vorgegeben werden kann. Anders gesagt, muß die reine Jetztfolge eben dem Horizont entnommen werden, der eine ursprüngliche, entspringen-lassende Zeit voraussetzt.

Die einzelnen oder ontischen „Jetzt“ bedürfen einer ursprünglichen Kluft als Präsenzfeld, in dem sie sich vor- und rückwärts entfalten können. Und der Blick, welcher erst durch eine Urdistanz möglich wird, entspricht zugleich der „Selbstigung des Selbst“ aus der Problematik von reinem, transzendentalen und empirischem Ich heraus, die dem Zeitproblem analog ist. Diese Ipseität oder Selbstheit hat sich dann aber ebenfalls von vornherein verfehlt: denn entspringt sie einer Ek-stasis, so ist sie eine Selbstheit aus der Differenz heraus, die sich im „Bild“ zu einer Differentialität vermittelt, da keine andere phänomenologische Materialität zur „Bildung“ dieser Ipseität bereitsteht (sofern die Sinnlichkeit umfassend verzeitlicht wurde), um ein Selbst ohne Setzen einer vorgängigen Differenz zu konzipieren. Kants Paralogrammen der rationalen Psychologie zur Verbindung des reinen Ich-denke mit einer konkret zu denkenden lebendigen Individualität enthalten dieses ungelöste Problem einer tatsächlichen Selbstaffektion ohne entfremdende Differenz ebenso wie Heideggers Selbstaffektion als Verzeitlichung hier, wo der „innere“ Zeitcharakter der Einbildungskraft als *Einheit* der Synthesevermögen erklärt werden soll.

Empirische Synthesis vollzieht sich in der Jetztfolge, deren Zeit sich in der reinen Apprehension als das von ihr Hinzunehmende bildet. Reine Anschauung oder reine Apprehension ist ursprüngliche *Rezeptivität* im heideggerschen ek-statischen Sinne, nämlich Hinnahme dessen, was sie als Hinnehmen aus sich entläßt. Dieses Entlassen zur rein apprehensiven Synthesis als Modus der ursprünglichen Synthesis der transzendentalen Einbildungskraft hin ist der innere Zeitcharakter als Zeit-Bildung, die sich in der Reproduktion fortsetzt, sofern die Einheit von Gegenwart und Gewesenheit synthetisch in einem Horizont der *Wiederholbarkeit* zu synthetisieren bleibt. Die Rekognition, die eine Identifizierung des Selben überhaupt ermöglichen muß, also nicht das gegenwärtige und vergangene Jetzt synthetisiert, muß reine Zukunft sein, mit anderen Worten ursprüngliches Bilden einer „Vorhaltbarkeit“ oder eines „Vorhaftens“: Das gegenwärtige Jetzt, auf das die Rekognition als Identifikation zurückkommt, mußte als *zukünftiges Ich* schon „in ihren Augen“ gewesen sein. Wir berühren hier den weiteren problematischen Sachverhalt, daß fundamentalhermeneutisch jedes „Bild“ nicht nur Ekstasis impliziert, sofern es welthaft gedacht wird, sondern *irrealisierend Imaginäres* ist, nämlich das Projekt des zu Sehenden auf ein Seiendes hin als Hinblick auf seine Selbigkeit, die aber nur kontingent sein kann, da sich nicht alles noch irreell Zukünftige als Aspekt des Selben erweisen

muß. Das Ich-denke als Synthesis der Rekognition aus der Protention heraus ist daher ein prinzipielles Versetzen in den Raum des Imaginären als *besorgte Entwirklichung*, sofern transzendente Einbildungskraft nicht mehr Rezeptivität des selbstaffektiven Wesens der Sinnlichkeit als innermodales Selbstvermögen bedeutet, sondern zeitbildende Zeitlichkeit als das Sein des Subjekts. Die Subjektivität des Subjekts als Analogon zur rekognisierenden Synthesis als Identifikation mit sich in einer solchen „Ipseität“ ist als Selbstsein von ihrem Ansatz her imaginär, das heißt „Sorge“ oder Zurückkommen auf sich im „Anruf aus der Ferne“ (Gewissen) usw., wie Heideggers Selbstausslegung an Kant unterstreicht, ohne wirklich das Imaginäre einer *Imago* als *Affekt* denken zu können.

Die Temporalisierung bzw. die versuchte Kinetisierung der subjektiven Selbstheit erlaubt zwar eine Abgrenzung seitens Heidegger von der numerischen Identität des je Vorhandenen ohne innere Zeit, aber die Bildung der reinen Erfahrung aus dem Modus der rein protentionalen „Vor-bildung“ heraus verlagert die Frage des *ipse* an die Selbstheit der Zeit. Die Einheit der Zeitlichkeit als Ekstasen von Zeithorizantalität ist zugleich die Einheit des subjektiven Selbst. Da aber der Zeithorizont als phänomenologische Urkluft für *alles* Erscheinende gleichermaßen aufgespannt ist, mithin zwischen Erscheinen des Selbst und der Dinge unter diesem Aspekt kein Unterschied besteht, *kann das Selbstsein auch als mit dem umfassenden Sein selbst identisch auftreten*. Es sagt nichts anderes, als was das „Bild“ des Seins sagt: sich im Medium der Zeit als das Hinnehmen des Veränderten zu verstehen. Zeit wie Selbst sind das „Bild“ des Entspringenlassens für Heidegger; und wenn sich das Selbst bei diesem Hervortreten nicht als faktisches Ich verliert, dann deshalb, weil seine Identität genau eine ekstatisch horizontale ist. Wird im § 34 von „Kant und das Problem der Metaphysik“ für diese unmittelbare Identifikation nochmals die *Selbstaffektion* bemüht, so ist diese die Herübernahme der Selbstaffektion der Zeit in die Ipseität, die keine andere Substanz als diese Zeit hat, *weshalb auch die Selbstaffektion als Ipseität hier keinen anderen phänomenologisch materialen Status erhalten kann als das „Bild“ der Verzeitlichung*.

3. Das Verfehlen reiner Selbstaffektion

Der direkte Rückgriff auf Kant ist hier aufschlußreich, insofern Heidegger mit der Selbstaffektion als *Selbstverhältnis* das Modell der *Selbstbeziehung* ablösen will, welche die wechselseitige Affektion zweier Größen (reines Ich/Selbst und faktisches Ich) darstellt, während die Selbstaffektion der Zeit gerade dem Selbst entspringt. Kant läßt die Selbstkonstitution *qua* Selbsterfahrung durch eine nicht dem Selbst entstammende Zeit bedingt sein, und darüber hinaus ist die Selbstaffektion der Affektion durch äußere Dinge gleichgeordnet sowie sogar untergeordnet: „Das Bewußtsein meines eigenen Daseins ist zugleich ein mittelbares Bewußtsein des Daseins anderer Dinge

außer mir.“ Sodann: „Allein hier wird bewiesen, daß äußere Erfahrung eigentlich unmittelbar sei, daß nur vermittelt ihrer, zwar nicht das Bewußtsein unserer eigenen Existenz, aber doch die Bestimmung derselben in der Zeit, d. i. innere Erfahrung, möglich ist.“ (191 f.; B. 276f.) In diesem Kontext der Selbstkonstitution als Selbstaffektion erscheint das Sein als „Objektivität“ eigentlich nicht mehr, womit die Weltkonstitution in die Selbstkonstitution idealistisch integriert ist, was sich aber auch so deuten läßt, daß die Möglichkeitsbedingungen der Erfahrung als Bewußtsein die Objektivität als Struktur der phänomenalen Realität selbst sind, mithin das ontologisch umgekehrte Wesen der Einbildungskraft „Welt“ und „Subjekt“ im Transzendentalismus austauschbar macht, weshalb letzterer streng genommen auch keine „Philosophie der Subjektivität“ darstellt. Dem entspricht, daß das Selbst (als eigentliches Subjekt) in der Form der Zeit bei Kant als Selbstaffektion gar nicht enthalten ist und zu einer Einfügung des Selbst an dieser Stelle von anderswoher zwingt.

Es muß nämlich auf das Bild der sinnlichen Vernunft als endliche zurückgegriffen werden, die Rezeptivität der reinen Sinnlichkeit als Jetztfolge der Naturzeit ist. Da sie die *Form* der sinnlichen oder inneren Selbstanschauung ist und nicht aus empirischen Bildern (Anschauungen) stammt, kann solche Zeit nur durch die reine Vernunft selber vorgegeben werden. Daher ist die reine Vernunft zugleich Spontaneität wie Rezeptivität, das heißt, sie ist *zeitbildend und zeitanschauend*. Als Spontaneität gibt sich die reine Vernunft genau das selbst vor, worauf sie in der Rezeptivität angewiesen ist, nämlich die ursprüngliche Zeit. Diese Selbstvorgabe der Zeit als Zeitigung der Zeit entspricht der Selbstvorgabe des Selbst, seiner „Selbstigung“, welche die Selbstkonstitution des Seins beschreibt und damit Sein überhaupt, wie wir schon oben sahen. Da nun alle Affektion „das Sich-melden eines schon vorhandenen Seienden“ sein soll (was eine heideggersche Konsequenz aus seinem existenzialen Verständnis von Befindlichkeit und Stimmung als Erschlossenheit darstellt), die Zeit aber nichts Vorhandenes ist, kann die Zeit als reine Rezeptivität (Anschauung) nur sich selbst hinnehmen: „*Die Zeit ist als reine Selbstaffektion nicht eine wirkliche Affektion, die ein vorhandenes Selbst trifft, sondern als reine bildet sie das Wesen von so etwas wie Sich-selbst-angehen. Sofern aber zum Wesen des endlichen Subjekts gehört, als ein Selbst angegangen werden zu können, bildet die Zeit als reine Selbstaffektion die Wesensstruktur der Subjektivität.*“¹⁰

Die Zeit affiziert also das Ich als reine Apperzeption und ermöglicht so, daß das Ich sich selbst ent-gegen-stehen sowie sich selbst zu-wenden kann. Selbstbewußt ist das Ich sich seiner dank des Sich-selbst-gegenüber-stehens in der Endlichkeit als Rezeptivität nach Heidegger: „Die reine Selbstaffektion gibt die transzendente Urstruktur des endlichen Selbst als eines solchen.“ Mit anderen Worten muß die innere Affektion im reinen Hinnehmen

¹⁰ Kant und das Problem der Metaphysik, 183 ff. (Hvh. R. K.).

aus dem reinen Selbst herkommen; sich im Wesen der Selbstheit als solcher bilden. Damit erscheint Ipseitität explizit als Affektion, aber auf der mit ihr identischen Grundlage von *Zeit und Selbst*, was die Vorlesung „Phänomenologische Interpretation von Kants ‚Kritik der reinen Vernunft‘“ auch dahingehend ausdrückt, daß das Affizierende das Selbst „angeht“ und darin „Widerstand und Bindung“ als Zeit bietet (GA 25, 391). Deutlicher kann nicht formuliert werden, was wir bisher als Kluft, Differenz oder Feld im Sinne der ek-statischen Erscheinensprämisse schon unterstrichen haben, daß in der Tat die „Welt“ im Sinne der *Zeit* *das Widerständige schlechthin ist*, was aber das herkömmliche Verständnis von Welt selbst beinhaltet und einer phänomenologischen Aufklärung bedarf, wie sie beispielsweise Maine de Biran unter dem Begriff der „Anstrengung“ als korrelativem Grund von Ich und Welt geliefert hat.¹¹

Das Selbst erscheint dennoch bei Heidegger in gewisser Weise ursprünglicher als die Zeit, weil es sich diese als das Widerständige seiner „Affektion“ gibt. Wenn Heidegger dann allerdings weiterhin diesen Akt der Spontaneität als *Freiheit* auslegt, wird definitiv unterschrieben, was als urphänomenologischer Verlust von uns bereits angemeldet wurde, nämlich jene reine Passibilität der Sinnlichkeit nicht zu sehen, die älter als jede Freiheit ist, weil sie reines Vermögen aus sich in sich ist und damit jedes Können gründet. Während die Freiheit auch der Gegenständigkeit bedarf, um sich daran zu erweisen, wird in diesem Akt die Rezeptivität verabschiedet, weil gerade die Freiheit selber das Andere schafft. Zwar ist solche Selbigkeit keine punktueller oder dialektische „Setzung“ im idealistischen Sinne, sondern muß zeitlich bewegt oder gestreckt gesehen werden (was dann das Mißverständnis einer setzenden Urinstanz vermeidet), aber überwunden sind weder Horizont noch Ek-stasen der Welt als „Widerfahrnis“ elementaren „Es gibt“. Anders gesagt, ist dieses ursprüngliche „Ich“ zeitlich dimensioniert oder vorgängig ex-zentrisch in „drei Urhandlungen [...], die die Selbstheit des Selbst in seinem freien sich selbst Besitzen bestimmen“ (GA 25, 394).

Fazit bleibt, daß nicht nur der Ort dieser strukturellen Ekstase des Selbst eigentlich *leer* erscheint, mithin ohne affektive Sinnlichkeit als Wesen des lebendigen Erscheinens in dessen Parusie, sondern darüber hinaus wird belegt, was unsere „Bild“-Untersuchung aufklären wollte: daß nämlich die reine Selbstaffektion als Zeit nach Kant und Heidegger auf eine Außenheit bezogen ist sowie letztlich die Autonomie wie Unmittelbarkeit dieses Selbst

¹¹ Für den Versuch, das „Widerständige“ in der phänomenologischen Tradition von Descartes bis Heidegger über Maine de Biran und Merleau-Ponty als Grund wie auch als Passivität von Natur und Affekt zu verstehen, vgl. R. Kühn, Studien zum Lebens- und Phänomenbegriff. Cuxhaven/Dartford: Junghans 1994, 393 ff.; Pierre Maine de Biran, Von der unmittelbaren Apperzeption (Berliner Preisschrift 1807). Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 2005 (im Erscheinen); U. Kaiser, Das Motiv der Hemmung in Husserls Phänomenologie. München: Fink 1997, 45 ff.

phänomenologisch in Frage steht. Jene Selbstaffektion der Zeit konstituiert sich nämlich ursprünglich ein-bildend nur in einer Selbstvermittlung dank der Jetztfolge, an die sie sich ent-äußern muß, so daß wir das „Bild“ dieser Einbildungskraft in ihrem notwendig zeitlichen Zum-Bild-werden ein radikales Außen nennen können. Außerdem läßt sich das Selbst von „etwas“ affizieren, auch wenn es dieses Etwas selbst „gebildet“ hat. Die hier wirkende Affektion ist mithin nach dem Modell der äußeren Affektion im Sinne der cartesianischen *re-actio* gedacht, welche jedoch der rein sinnlichen, subjektiven oder absolut passiblen Selbstaffektion im streng phänomenologischen Sinne gegenüber völlig heterogen ist. Dies sieht R. Ansén in aller Klarheit in bezug auf Heidegger: „Die Zeit als reine Selbstaffektion ist die Äußerlichkeit der Zeit selbst.“¹² Dieses Ergebnis bestätigt unabhängig von unserer eigenen Fragestellung, was wir die *Entverlebendigung* (wie Entleiblichung) der tatsächlichen Einbildungskraft als de-naturiertem Affekt nannten. Daß es für die Zeit als reine Selbstaffektion keine andere phänomenologische Möglichkeit bei Heidegger gibt, läßt schon im § 65 von „Sein und Zeit“ die Aussage verstehen: „Die Zeitlichkeit ist das ursprüngliche ‚Außer-sich‘ an und für sich selbst.“ (329)

Traditionellerweise schon konstituierte sich das Kernsubjekt auf solcher Äußerlichkeit als transzendentaler Objektivität, weshalb zwischen Daseinsanalytik und Bewußtseinsphilosophie in diesem letzten Phänomenalisierungsfluchtpunkt kein epochaler Bruch besteht. Sofern jegliche Innerlichkeit als Parusievermögen eigener Art hier evakuiert ist, bedeutet solche Einbildungskraft als reines „Außer-sich“, daß ihr „Bild“ im Grunde *subjektlos* dasteht. Phänomenologisch genauer gesprochen: ohne wirklich ontologische Subjektivität als Grund des Selbsterscheinens, was an sich das Wesen der Ein-Bildung ist, sofern es ein *lebendig* phänomenalisierendes Erscheinen und Sagen gerade auch in der „Irrealität“ von jedem „Bild“ gibt: „Die Welt ‚ist‘ nicht; sie hört nicht auf, sich ständig als ein Horizont zu erzeigen, der ohne Unterlaß Form annimmt, und zwar unter der Bedingung eines Vermögens, das nicht aufhört, diesen Horizont zu entwerfen. [...] Die transzendente Einbildungskraft [bei Kant] ist die Ein-Bildung einer Welt, die nichts anderes als dieses Ins-Bild-Versetzen (*mise en image*) ist. In diesem Ins-Bild-Versetzen, in dieser Ein-Bildung als imaginärem Ort, zeigt sich uns seinerseits jedes Seiende als Bild, Vorstellung, Objekt, Gegen-über oder Phänomen.“¹³

¹² Bewegtheit, 50.

¹³ M. Henry, „Ich bin die Wahrheit“. Für eine Philosophie des Christentums. Freiburg/München: Alber 1997, 31 f. Es handelt sich bei diesem Zitat um eine Kurzaussage dessen, was in Henrys frühem Hauptwerk „L'Essence de la manifestation“ (Paris: PUF 1963, Neuauf. 1990, § 22–36) im Zusammenhang mit der oben folgenden phänomenologischen Aufklärung der Selbstaffektion als *affection par soi* und *affection de soi* innovativ und ausführlich analysiert wurde. Vgl. auch R. Kühn, Leiblichkeit als Lebendigkeit. Freiburg/München: Alber 1992, 68 ff.

4. Bestimmung der Selbstaffektion als immanentes Leben

Das Ergebnis maßgeblicher Philosophie im Zentrum ihrer Selbstproblematismus läßt mithin immanent keine Ausflucht: Raum und Zeit vom Schematismus der kantischen Einbildungskraft her gedacht, oder von der heideggerschen Analyse der Selbstigung als Selbstzeitigung im Ausgang von der Jetztfolge aus (einschließlich der „Welt“ als Möglichkeit des Raumes), bleiben in jedem Fall ein Medium der Phänomenalität, welches Bewußtsein wie Bewußtseinsgegenstand überhaupt erst ermöglicht. Das Wesen des Erscheinens ist zeitlich „Welt“ als jene „Bildung“, die weder als inneres Subjekt (Substanz) noch als Objekt (Onta) verstanden werden kann. Das „Bild“ der Welt ist notwendiges Feld der Sichtbarkeit, das heißt, als Feld ist es Kluft oder Abstand, der sehen läßt und zu sehen gibt. Die einzig mögliche *Krisis* dieser klassischen wie modernen Auffassung kann nur in dem streng phänomenologischen Aufweis bestehen, daß *das tatsächlich ontologische Sehen dieser Distanz nicht bedarf, um sehen zu können, weil es reine Affektivität ist, in der es weder Zeit noch Raum gibt.* Die rein phänomenologische Selbstaffektion, die dem immanenten Leben oder der transzendentalen Sinnlichkeit in deren Wesen entspricht, benötigt mithin keinen Kampf oder Dualismus zwischen Bild und Sein (Platon), Erkenntnis und Sein (Kant) oder Verstand und Hervorbringung (Schelling) bzw. zwischen These und Antithese (Hegel) oder auch den Unterschied zwischen Sich-Selbst und Selbst (Fichte), um das Medium der Außenheit in ihrer Veräußerung zu überwinden, weil die radikale Selbstaffektion die Einheit des Erscheinens immer schon vollzogen hat.¹⁴ Die Zeit, wie Heideggers Kantinterpretation paradigmatisch zeigt, gibt nichts Sichtbares (insofern besteht ein Unterschied zum Raum). Vielmehr ist sie als „Bild“ in ontologischer Wirklichkeit sozusagen die *Konfiguration* des sich selbst sagenden Seins – dessen „Geschichte“ nach Paul Ricoeur, um die Einheit durch die Mannigfaltigkeit der Sprache des Schematismus hindurch zu sagen. Wenn Kant also die Zeit als das versteht, was überhaupt das Erscheinen im allgemeinen ermöglicht, das heißt als ein Wesen der Parusie oder der Offenbarung, und Heidegger sie als Selbstaffektion revolutionieren will, dann ist die Zeit fundamental der innere Akt der Objektivierung oder der Möglichkeit des Erkennens: Äußerlichkeit ohne jede Abstriche, wie Heideggers letzte Konsequenz lautete. Damit ist die Zeit allerdings prinzipiell nichts anderes als der Raum im Sinne des Bewußtseins als Feld *a priori* der Gegenstandserkenntnis, auch wenn dieses Bewußtsein als Dasein des

¹⁴ Für die als *Vermittlung* in Anspruch genommene *Einbildungskraft* bei den genannten Philosophen gerade des Deutschen Idealismus vgl. den entsprechenden Art. „Einbildung, Einbildungskraft“ von K. Homann u. J.H. Trede: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 2. Darmstadt: Wissenschaftl. Buchgesellschaft 1972, Sp. 346–358; vgl. auch R. Kühn, *Anfang als Vergessen. Phänomenologische Lektüre des deutschen Idealismus – Fichte, Schelling, Hegel.* Stuttgart: Kohlhammer 2004 (Lit).

Be-sorgens auf Um- und Mitwelt hin neu gefaßt wird. Das „Bild“ als Seinskonfiguration bleibt die Ver-äußerung solcher zeitlichen Feldaffektion als Dimensionierung alles Erscheinenden.

Unterscheiden wir hier, wie es für die Selbstaffektion als rein passible Sinnlichkeit notwendig ist, Affektion *durch sich* und Affektion *ihrer selbst* (*Auto-Affektion*), dann bleibt zunächst Heidegger zuzustimmen, daß die Zeit durch nichts Ontisches affiziert wird, sondern nur durch sich selber. Aber in radikal phänomenologischer Gegenreduktion, die nicht mehr von der Welt her erfolgt, sondern allein vom transzendentalen Leben aus, gibt es in der Ein-Bildung *kein* zu sehendes Bild, weil sie als Einbildungskraft oder *imaginatio* reiner Affekt ist. Genau hierin beruht die andere kopernikanische Umkehrung der Ver-äußerung als ontologische Notwendigkeit gegenüber Kant wie Heidegger, insofern die Einbildung als Zeit im Grunde ein ekstatisches Nicht-Bild wäre, *wo es nichts zu sehen gibt*. Die Selbstaffektion der Zeit affiziert, erprobt oder erfährt sich so, daß die Ein-Bildung die Weise ist, wie das Sichtbare (das Seiende) aus ihr *entfernt* wird. Was eingebildet wird, und in diesem Sinne imaginär ist, „existiert“ in dieser transzendentalen Reduktion ebenso wenig wie der Modus der Welt als Außen in seiner ständigen Ver-äußerung als Horizont, was nicht bedeutet, daß nichts wäre oder erst in einem transzendenten „Übergang“ von der Immanenz zum Außer-sich einzuholen wäre. *Das äußere Universum als ein-gebildetes im transzendental selbstaffektiven Sinne erlaubt es gerade, die Ver-äußerung der Außenheit als dieses Außer-sich aus ihr zurückzunehmen*. Deshalb ist das Imaginäre im transzendental ästhetischen Sinne der originären *Imago* auch der „Ort“ aller Literatur, Malerei oder Musik, aber dieses „Bild“ ist dann nicht mehr im kantischen Sinne eine Vermittlung gemäß dem Schematismus zwischen der Mannigfaltigkeit und der Einheit des Seins, bzw. eine zeitliche *Kon*-figuration von Seinsverstehen nach Heidegger. *Vielmehr ist diese Selbstaffektion der „Zeit“ jenes phänomenologische „Medium“ als Leben*, in das das Sinnliche und Intelligible (das Viele und das Eine) ebenso verschlungen wie verschwendet werden, um nochmals Nietzsches Sichtweise des Affekts als „Weltbildner“ anklingen zu lassen. Denn das ontologische wie phänomenologische Zentrum aller schematisierten Erscheinung als Begriff und Anschauung ist *lebendig* – oder eben ästhetisch im Sinne eines notwendigen „Scheins“ für diesen Affekt der Einbildung.

Allerdings haben wir mit Heidegger ebenfalls gesehen, daß die Affektion „durch sich“ wie eine Fremdheit oder Außenheit wirkt – so als ob es eine Trennung in mir zwischen Ich und Selbst gäbe. Deshalb ist die radikalisierteste Form der Selbstaffektion die Affektion „ihrer selbst“ ohne jedes „Durch“. Das Wesen der Zeit im Sinne solch reinsten *Auto-Affektion* muß als das Wesen des Erscheinens selbst in seinem Selbsterscheinen verstanden werden, mithin nicht als bloße Korrektur oder Weiterführung der kantischen oder heideggerschen Konzeption der Einbildung als Schema, Konfiguration oder „bewegte“ Geschichtlichkeit letztlich. *Die metaphysische, ontologische wie phänomenologische Revolutionierung des „Bildes“ bedeutet die*

Rück-Referenz des Wesens des Erscheinens auf sich selbst. Aus diesem Grund ist die Ein-Bildung weder formal noch leer, das heißt nicht nur schematische Regel für die begriffliche Selbstanschauung in der Rekognition. Vielmehr ist der Rückverweis des Erscheinens auf sich selbst der Gehalt als solcher dieser Rekurrenz im Sinne des „Aktseins“ der transzendentalen Sinnlichkeit schlechthin. Die Rezeptivität in solcher Rekurrenz sowie als diese ist die „Hervorbringung“ des Gehalts, der empfangen wird, ohne daß im Bild irgendetwas her-vor-gebracht würde, wie zuvor schon gesagt wurde, und zwar weder in einer Vermittlung mit irgendeiner Zeit-Jetztfolge noch durch irgendeine demiurgische Setzung aus Freiheit ohne Grund. Diesem Bild als *Imago* ohne jegliches Gesehene entspricht der Gehalt der Affektivität als radikaler oder absoluter Passibilität der Rezeptivität, was auch so ausgedrückt werden kann, daß es nicht mehr darauf ankommt, irgendeinen Gehalt zu „schaffen“, sondern dieser selbst zu „sein“, so daß der „Gehalt“ dem „Sein“ als Wesen des Erscheinens, das ihn empfängt, nicht äußerlich ist. Dieses Sein, das den Gehalt empfängt, ist ihm nicht nur nicht äußerlich, sondern vielmehr identisch (ohne irgendeine vorherige Differenz oder Vorhandenheit), das heißt mit anderen Worten, es ist ihm gegenüber *nicht frei*. Dieser Unterschied zu Heidegger hinsichtlich seiner uneinsichtigen „Selbstigung“ aus Freiheit bedeutet, daß das *Sein des Erscheinens den Gehalt passibel als etwas empfängt, das es nicht geschaffen hat – mithin in diesem Sinne Leben „ist“*.

Eine solch umfassende Phänomenalisierung des Ontologischen als Ein-Bildung ohne jedes Bild läßt sich hinsichtlich der Affektion auch so ausdrücken, daß ich mich „durch mich“ affiziere, ohne mich jedoch selbst zu schaffen, da die Auto-Affektion als Sich-Affektion (Affektion meiner selbst) beinhaltet, und zwar als mein unveräußerbares Wesen, daß ich mir selbst gegenüber radikal passiv bin: Ich erfahre und empfinde das originär phänomenologische Leben als mir gegeben sowie zugleich aber auch als mich selbst. Dieses „Als“ ist kein Vergleich, weder transzendental existenzial noch geschichtlich hermeneutisch, sondern meine Realität als jenes „Bild“ der Einbildung, die keine Schöpfung als Außenheit kennt, anders gesagt, die Passibilität der Affektivität als Wesen meines Erscheinens darstellt, welches als Prinzip allen Erscheinens zugleich Aktivität ist. Aktivität im Sinne des Affekts der Ein-Bildung bedeutet hier folglich als Gewinn für die Analyse ursprünglichen Ein-Bildens: Je mehr ich mich durch mich affiziere, desto mehr bin ich in mir selbst mir gegenüber passiv. Mit anderen Worten: Selbstmodalisierung des Lebens vollzieht sich im reinen Grund seiner selbst ohne Raum der Sichtbarkeitsnotwendigkeit des Außen – oder auch kürzer: ist Vermögen als Wollen, Ich-kann als Leiblichkeit, „Subjekt als Künstler“ im Sinne Nietzsches.¹⁵ Die Notwendigkeit des Lebens, welche die Freiheit sich selbst gegenüber ausschließt, ermöglicht gerade jene Passibilität, die hier keine Im-pression als „Druck“ des Objekts auf das Subjekt ist, oder das

¹⁵ Die Geburt der Tragödie, 40 (Kap. 1).

Lasten der Außenheit auf der Innerlichkeit, sondern diese Passibilität ist das „Medium“ der Freiheit selbst als Innerlichkeit oder subjektives Können in jeder Außenheit. Folglich ist die „Immanenz“ in diesem Sinne transzendental phänomenologischer Ein-Bildung die Urphänomenalisierung eines jeden Bildes als „(Wider-)Schein“ der Passibilität, die kein Bild benötigt, um zu sein, da sie in sich wie aus sich als die absolut affektive Selbstbindung an sich selbst lebt und auf diese Weise auch beständig „spricht“.

Implizitheit in der Phänomenologie

Semantische Untersuchungen zum phänomenologischen Begriff der Intentionalität beschäftigen sich vorwiegend mit Fragen, die den intentionalen Gegenstand und den noematischen Gehalt des Aktes betreffen. Neben diesen Fragen hat Husserl aber stets auch den Modus, in dem ein Gegenstand intendiert wird, thematisiert. Gegenstände sind beispielsweise im Modus des Gewissseins, des Fraglichseins oder des Wünschenswertseins gegeben. Um unsere Haltung oder Einstellung zu Gegenständen oder Sachverhalten zu beschreiben, verwendet Husserl unterschiedliche Ausdrücke. Er spricht von „Qualitäten“ oder „doxischen Charakteren“ der Akte, und er nennt verschiedene „Setzungscharaktere“ derselben.

Den Ausdruck ‚Qualität‘ zur Bezeichnung des modalen Charakters der Akte verwendet Husserl in der V. Logischen Untersuchung (1901). Er nennt hier die Qualitäten des Vorstellens, des Urteilens, des Fragens, des Zweifelns und des Wünschens.¹ Husserl unterscheidet zwischen der Qualität des Aktes (dem Modus des Vorstellens) und seiner Materie (der Funktion des Aktes, einen Gegenstand oder Sachverhalt vorzustellen).² Qualität und Materie sind „abstrakte“ (d. h. nach Husserl: unselbständige) Momente des Aktes.³ Mit der These, dass jede Bezugnahme auf Gegenstände oder Sachverhalte modal bestimmt ist, wendet sich Husserl kritisch gegen Brentanos Annahme qualitativ unbestimmter „bloßer Vorstellungen“.⁴

Husserl nimmt unterschiedliche Kategorien modaler Bestimmungen an. Unabhängig davon, ob ein Gegenstand z. B. im Modus des Fragens oder des Wünschens intendiert wird, kann der vermeinende Akt ein setzender oder aber ein nichtsetzender Akt sein. Zwar bezeichnet Husserl in der V. Logi-

¹ Hu XIX/1, S. 426. Vgl. auch ebd. S. 445, 453, 474.

² Die Materie des Aktes ist nach Husserl der „Sinn der gegenständlichen Auffassung“ (Hu XIX/1, S. 430). Sie bestimmt den Gegenstand der intentionalen Beziehung und gibt zugleich die Eigenschaften des Gegenstandes an. Den Ausdruck ‚Materie‘ verwendet Husserl aufgrund seines komplementären Verhältnisses zu ‚Qualität‘ (Hu XIX/1, S. 413). Vgl. Tugendhat (1970) S. 39.

³ Vgl. Hu XIX/1, S. 430: „Die Aktqualität ist zweifellos ein abstraktes Moment des Aktes, das von jedweder Materie abgelöst schlechterdings undenkbar wäre. ... Ähnliches wird für die Materie gelten. Auch eine Materie, die weder Materie eines Vorstellens, noch die eines Urteilens u. dgl. wäre, wird man für undenkbar erachten.“ „Momente“ heissen nach Husserl unselbständige Teile eines Ganzen; „Stücke“ heissen dagegen selbständige Teile (Hu XIX/1, S. 272).

⁴ Brentano (1971) S. 38 ff.

schen Untersuchung den Unterschied zwischen setzenden und nichtsetzenden Akten als einen „Unterschied der Aktqualität“.⁵ Der Sache nach handelt es sich hier allerdings um eine andersartige modale Charakterisierung des Aktes. Den setzenden und nichtsetzenden Akten entsprechen, im Gegensatz z. B. zu den fragenden oder wünschenden Akten, keine besonderen Qualitätsgattungen. Die Unterscheidung zwischen setzenden und nichtsetzenden Akten führt vielmehr zu einer modalen „Differenzierung“ der qualitativ bestimmten Akte.⁶

In den Ideen (1913) werden die Aktqualitäten (im engeren Sinne des Fragens, Wünschens usw.) zunächst den Setzungscharakteren gleichgesetzt. Die Aktqualitäten *sind* Setzungscharaktere, nämlich „doxische“ oder „Glaubenscharaktere“.⁷ Die von Husserl als „doxische Charaktere“ bezeichneten Modi sind Abwandlungen der Urform des Glaubens:

„Die Weise des „gewissen“ Glaubens kann übergehen in diejenige bloßer Anmuthung oder Vermutung oder der Frage und des Zweifels ...“⁸

Von diesen Abwandlungen des Glaubens wird nun aber die Neutralitätsmodifikation der Akte unterschieden, durch welche der doxische Charakter der Akte vollständig „entkräftet“ wird. Die so modifizierten Akte sind neutralisierte Akte des Glaubens, des Vermutens, des Fragens usw.⁹ Husserl unterscheidet also auch in den Ideen zwischen setzenden und nichtsetzenden qualitativ bestimmten Akten.

Im Folgenden soll die phänomenologische Theorie der Aktqualität im Allgemeinen und der Setzungscharaktere im Besonderen im Rahmen der Theorie der illokutionären Akte erörtert werden. Die Funktion der illokutionären Rolle (illocutionary force) der Akte besteht nach Searle darin, „irgendeine Haltung, Einstellung usw. gegenüber <dem> propositionalen Gehalt zum Ausdruck“ zu bringen.¹⁰ Die Struktur, die nach Searle alle elementaren illokutionären Akte prägt, nämlich $R(p)$ – wobei ‚R‘ die illokutionäre Rolle und ‚p‘ den propositionalen Gehalt des Aktes bezeichnet –, ist auch für die phänomenologische Beschreibung der Akte im Sinne einer

⁵ Hu XIX/1, S. 483.

⁶ Hu XIX/1, S. 500f.

⁷ Vgl. Hu III/1, S. 298: „... die ‚Qualität‘ (Urteilsqualität, Wunschqualität usw.) ist nichts anderes als das, was wir bisher als „Setzungs“-charakter, „thetischen“ Charakter im weitesten Sinne, behandelt haben.“ Ebd. S. 305: „In den „Logischen Untersuchungen“ wurden sie <sc. die thetischen Momente> (unter dem Titel Qualität) von vornherein in den Begriff des Sinnes (des „bedeutungsmässigen Wesens“) genommen ...“

⁸ Hu III/1, S. 239.

⁹ Hu III/1, S. 247f.

¹⁰ Searle (1982) S. 21.

Einheit von „Qualität“ und „Materie“ maßgeblich. Die Tauglichkeit des Explikationsrahmens der Sprechakttheorie wird am Beispiel folgender Fragestellungen geprüft:

- (1) Was für Sprechakte vollziehen wir, wenn wir in „uneigentlicher Weise“ reden?
- (2) Wie bestimmt Husserl das Verhältnis von impliziten und expliziten Äußerungen?
- (3) Welche Rolle spielt der implizite Modus für die Unterscheidung von natürlicher und phänomenologischer Einstellung?

Uneigentliche Rede

Der Bedeutung der unterschiedlichen Setzungscharaktere für die phänomenologische Analyse des intentionalen Bewusstseins ist sich Husserl schon früh bewusst geworden. In dem Text „Intentionale Gegenstände“ von 1894 hat Husserl zwischen Akten im Modus der wirklichen Setzung und der vorstellenden Setzung unterschieden.¹¹ Die Bezugnahme auf Gegenstände im Modus der vorstellenden Setzung setzt voraus, dass von der Existenz bzw. der Nichtexistenz der Gegenstände abgesehen wird. Wir reden dann, wie Husserl sagt, in *uneigentlicher Weise* über sie.¹² In dieser Weise sprechen wir über fiktive Personen, z. B. wenn wir sagen, dass Zeus der Götterkönig ist. Ein solcher Satz steht unter einer bestimmten Assumption.¹³ Wir machen implizit die Annahme, dass es in der griechischen Mythologie einen Götterkönig, nämlich Zeus, gibt. Der für diesen Satz „logisch richtige Ausdruck“ ist ein Satz, in dem der Modus der Assumption angezeigt bzw. „ausgesprochen“ wird:

[in der griechischen Mythologie]¹⁴

¹¹ Hu XXII, S. 318, 331. Vgl. hierzu Staub (2003) S. 28 ff.

¹² Hu XXII, S. 317.

¹³ In dem genannten Text von 1894 vertritt Husserl die These, dass nicht nur über fiktive, sondern auch über mathematische Gegenstände in uneigentlicher Weise geredet wird. So unterstehen z. B. die Sätze der Geometrie einer generellen Assumption (Hu XXII, S. 328).

¹⁴ Hu XXII, S. 328 f. Künne (1986, S. 184) nennt solche Ausdrücke „Assumptionsoperatoren“. Assumptionsoperatoren können wie narrative Operatoren beschrieben werden: Nach Castañeda (1982, S. 321 f.) sind „alle Sätze in einem typischen Roman durch den Titel eingeleitet ..., so dass sie alle im Skopus eines Operators der Form ‚In ... (von ...)‘ liegen.“ Innerhalb des durch den Assumptionsoperator bestimmten Zusammenhangs von Sätzen können den singulären Termini Gegenstände und den Sätzen Wahrheitswerte zugeordnet werden.

Nach Husserl sind drei Setzungscharaktere zu unterscheiden: der Modus des Setzens, der Modus des Nichtsetzens und der Modus des Annehmens. Das Verstehen von Sätzen, die unter einer bestimmten Assumption stehen, ist nicht i. S. eines „schlichten Satzverständnisses“ aufzufassen.¹⁵ Die Modifikation, durch welche setzende Akte zu bloß assumptiven Akten abgewandelt werden, ist, wie Husserl in den Ideen betont, keine Neutralitätsmodifikation.¹⁶

In ähnlicher Weise wie in der Phänomenologie, wo den assumptiven Akten keine besondere Qualitätsgattung entspricht, wird auch in Searles Sprechakttheorie darauf hingewiesen, dass die Sprechakte der fiktionalen Rede nicht einem bestimmten Illokutionstyp zugeordnet werden können:

„Weder Fiktion noch Metapher ist ein eigener Sprechakt-Typ ... Die Kategorien Fiktion und Metapher schneiden den Sprachkuchen ganz anders auf.“¹⁷

Die Klassifizierung von Sprechakten als Sprechakte der fiktionalen Rede erfolgt nicht nach den Kriterien, die für die Taxonomie illokutionärer Akte maßgeblich sind.¹⁸ Für ihre Analyse kann zunächst von der Beschreibung der ironischen, metaphorischen und indirekten Sprechakte ausgegangen werden. Diese Sprechakte sind dadurch charakterisiert, dass die wörtliche Bedeutung und die Äußerungsbedeutung nicht zusammenfallen. Das Ver-

¹⁵ Dies betont Husserl in einem Brief von 1902 gegenüber Meinong: „Vollbewusst trenne ich die Assumptionen, die eigentlichen Annahmen, ... von den bloss propositionalen Vorstellungen (nicht Vorstellungen von Urteilen), den Fällen schlichten Satzverständnisses – da ich hier einen descriptiven Unterschied zu finden glaube.“ (Meinong (1965) S. 106.) Auch in den Vorlesungen über Bedeutungslehre von 1908 spricht Husserl über den besonderen „Modus der blossen Assumption“: „... Indessen, wenn so nicht jede Vorstellung sich auf einen wahren Gegenstand bezieht, so bleibt es doch dabei, dass man von jeder unbedingt sagen kann, dass sie „einen Gegenstand vorstellt“, nämlich sofern es zum Wesen jeder Vorstellung überhaupt gehört, assumptiv gefasst zu werden und als Glied von hypothetischen Urteilen (und verwandten assumptiven Urteilen) in Wahrheit zu fungieren, so dass wahrhafte Aussagen erwachsen, von denen es heisst, dass sie aussagen, was dem „Gegenstand“ der Vorstellung gemäss wahrhaft zukommt, nicht als seiend gesetztem, sondern als assumiertem.“ (Hu XXVI, S. 74f.)

¹⁶ Vgl. Hu III/1, S. 247: Husserl sagt hier, dass die „allgemeine Bewusstseinsmodifikation“ – die Neutralitätsmodifikation – „leicht vermengt“ wird mit einer echten „Glaubensmodifikation“, nämlich der der „Annahmen“.

¹⁷ Searle (1982) S. 10. Searles These, dass die Akte der fiktionalen Rede keinen eigenen Sprechakttyp darstellen, wird von Reboul (1990) in Frage gestellt.

¹⁸ Searle (1982, S. 22, 31 ff.) nennt drei Prinzipien der Klassifizierung illokutionärer Akte: 1. den illokutionären Witz, 2. die Ausrichtung und 3. die Aufrichtigkeitsbedingung. Gemäss diesen Kriterien lassen sich fünf Illokutionstypen unterscheiden: 1. Assertive, 2. Direktive, 3. Kommissive, 4. Expressive und 5. Deklarationen.

hältnis beider Arten von Bedeutung ist in diesen Fällen unterschiedlich bestimmt. Im Falle eines indirekten Sprechaktes wird ein Sprechakt über den Vollzug eines andern vollzogen. Der Sprecher sagt etwas und meint es auch; zugleich meint er aber noch etwas anderes.¹⁹ In metaphorischen und ironischen Äußerungen meint der Sprecher hingegen etwas anderes als er sagt.²⁰ In der fiktionalen Rede werden die Ausdrücke, gleichgültig ob in wörtlicher Verwendung oder nicht, „nicht ernsthaft“ gebraucht.²¹ Die Abweichung vom normalen Sprachgebrauch kommt hier dadurch zustande, dass die Festlegung auf die Wahrheitsbedingungen des Satzes „bewusst außer Kraft gesetzt“ wird.²² Searle beschreibt diesen Sachverhalt so:

„Sprachphilosophisch betrachtet, ist das Problem der Fiktion: Wie kommt es, dass der Sprecher einen Satz mit einer bestimmten Bedeutung (ob nun wörtlich oder nicht) äußern kann und trotzdem nicht auf die Wahrheitsbedingungen festgelegt ist, die mit dieser Bedeutung einhergehen?“²³

So sind die assertiven Sprechakte der fiktionalen Rede „vorgetäuschte“ Assertive. Es sind Sprechakte, deren intentionaler Gehalt nur scheinbar Erfüllungsbedingungen festlegt.²⁴

Der Vollzug von Sprechakten folgt bestimmten semantischen Regeln für den Gebrauch der sprachlichen Ausdrücke.²⁵ „Sprechen“ – so lautet Searles Grundthese – ist eine „regelgeleitete Form des Verhaltens“.²⁶ Sprechakte werden vollzogen in Übereinstimmung mit Gruppen konstitutiver Regeln – d. h. Regeln, die bestimmte Handlungsweisen erzeugen. Mit den Sprechakten der fiktionalen Rede wird nach Searle die „Verbindung zwischen Wörtern und der Welt“, die durch solche Regeln – Searle bezeichnet sie als „vertikale“ Regeln – geschaffen wird, durchbrochen.²⁷ Dass die Verbindungen zwischen der Sprache und der Welt durchbrochen werden, ist nach Searle auf die Konventionen, auf denen der fiktionale Diskurs basiert, zurückzuführen.

Die Unterscheidung zwischen Konvention und Regel ist ein wichtiges Instrument von Searles Analyse der fiktionalen Rede. Die semantische Struktur der Sprache beschreibt Searle als „eine auf Konventionen beruhende

¹⁹ Searle (1982) S. 52.

²⁰ Searle (1982) S. 103, 108.

²¹ Searle (1982) S. 82.

²² Searle (1996a) S. 36.

²³ Searle (1982) S. 10.

²⁴ Searle (1996a) S. 36.

²⁵ Zu diesen Regeln gehört z. B. die „wesentliche Regel“ (Im Falle der Behauptung gilt: „Wer eine Feststellung trifft, legt sich auf die Wahrheit der ausgedrückten Proposition fest“) (1982, S. 84). Ausführlich dargestellt werden die semantischen Regeln in Searle (1971) S. 96ff.

²⁶ Searle (1971) S. 29.

²⁷ Searle (1982) S. 88.

Realisierung einer Serie von Gruppen zugrundeliegender konstitutiver Regeln“.²⁸ Konventionen haben nicht den Zweck, bestimmte Handlungsweisen zu definieren. Vielmehr stellen sie einen Rahmen für die Realisierung konstitutiver Regeln dar. Dass die vertikalen Verbindungen von den horizontalen Konventionen der fiktionalen Rede durchbrochen werden, ist nach Searle auf die „Absicht“ des Sprechers zurückzuführen, diese Konventionen in Kraft treten zu lassen. Der Sprecher (bzw. der Autor eines fiktionalen Textes) erzielt – wie Searle sagt – mit dem Hörer (bzw. dem Leser) Einverständnis darüber, wie weit die Konventionen der fiktionalen Rede Gültigkeit haben sollen.²⁹

Die Möglichkeit der fiktionalen Rede erklärt Searle also durch besondere Konventionen des Sprechens und nicht etwa durch die Einführung besonderer fiktiver Entitäten.³⁰ Zwar spricht Searle den singulären Termini in fiktionalen Diskursen den referentiellen Charakter nicht ab. Mit der Annahme einer „fiktionalen Referenz“³¹ ist man aber nicht auf die Einführung besonderer Entitäten oder einer besonderen Existenzweise der Gegenstände verpflichtet, sondern auf besondere Konventionen des Sprechens über Gegenstände.

Implizite und explizite Äußerungen

Husserl unterscheidet in seiner Analyse assumptiver Sätze zwischen einer impliziten und einer expliziten Form der Sätze, nämlich zwischen

- (1) Sätzen, die die Form von Behauptungssätzen haben, die wir aber „im Grunde“ nicht meinen, und
- (2) Sätzen, in denen der Modus der Assumption angegeben wird.

Während in (2) der Modus des Annehmens explizit gemacht wird, ist er in (1) in impliziter Weise gegeben.

Der Begriff der Impliztheit wird erstmals mit Austins Unterscheidung zwischen impliziten und expliziten performativen Sätzen zum Thema einer

²⁸ Vgl. Searle (1971) S. 59.

²⁹ Searle (1982) S. 90, 95.

³⁰ Vgl. Searle (1996a) S. 35: „Die Möglichkeit fiktionalen Redens ... zwingt uns nicht zur Erschaffung einer Klasse von „Bezugs“-Gegenständen, die „beschrieben“ werden ...“

³¹ Searle (1982) S. 94. In der Einführung zu Ausdruck und Bedeutung (1982, S. 12) sagt Searle in genereller Weise, dass nur im Rahmen einer Theorie der Intentionalität das Problem der Referenz adäquat behandelt werden kann. Ausdrücke haben referentiellen Charakter aufgrund von Sprechakten. Dies gilt auch für die besondere Form des Referierens in der fiktionalen Rede.

philosophischen Untersuchung der Sprache gemacht.³² Das Äußern eines performativen Satzes kommt nach Austin dem Vollzug einer Handlung gleich, die man nicht mit dem Ausdruck ‚etwas sagen‘ bezeichnen kann.³³ Dass mit einer Äußerung etwas getan wird, trifft nicht nur für implizite performative Äußerungen zu, sondern auch für solche Äußerungen, durch welche eine implizite performative Äußerung wie

(3) Ich werde da sein

in der expliziten Form

(4) Ich verspreche dir, dass ich da sein werde

ausgedrückt wird. Satz (4) „macht klar“, welche Handlung mit (3) vollzogen wird. „Klarmachen, was ich tue“, so betont Austin, „ist nicht dasselbe wie Beschreiben oder Feststellen, was ich tue ...“³⁴

Austin weist darauf hin, dass sich die sprachphilosophische Tradition vorwiegend mit Aussagesätzen beschäftigt hat und dass die Funktion des Sprechens primär in der Beschreibung eines Sachverhaltes oder der Behauptung einer Tatsache gesehen worden ist. Das Verstehen performativer Sätze erschöpft sich nicht in der Kenntnis eines bestimmten Sachverhalts; in diesen Fällen geht es vor allem darum, die illokutionäre Rolle der Äußerung zu verstehen.³⁵

Der illokutionären Rolle – der Funktion der Äußerung, eine bestimmte Sprechhandlung zu vollziehen – entspricht die „pragmatische Bedeutung“

³² Der 1962 von J.O. Urmson unter dem Titel „How to Do Things with Words“ herausgegebene Text geht auf Vorlesungen zurück, die Austin ab 1952 in Oxford und ab 1955 in Harvard gehalten hat. Eine Analyse des Impliziteitsbegriffs der Sprechakttheorie findet sich in der linguistischen Arbeit von Wagner (2001, S. 45 ff.). Eine „allgemein akzeptierte linguistische Definition von Implizitheit“ existiert nach Wagner (ebd. S. 45) nicht.

³³ Vgl. Austin (1989) S. 28: Für performative Sätze bzw. performative Äusserungen gilt: „A. Sie beschreiben, berichten, behaupten überhaupt nichts; sie sind nicht wahr oder falsch; B. das Äussern des Satzes ist, jedenfalls teilweise, das Vollziehen einer Handlung, die man ihrerseits gewöhnlich nicht als „etwas sagen“ kennzeichnen würde.“

³⁴ Austin (1989) S. 90.

³⁵ Das Verhältnis von Bedeutung (meaning) und illokutionärer Rolle (illocutionary force) beschreibt Austin so: „Je genauer man sich in einer Sprache ausdrücken kann, desto klarer kommt heraus, was gesagt wird – die Bedeutung der Äusserung; je expliziter in unserem Sinne man sich ausdrücken kann, desto klarer kommt die Rolle der Äusserung heraus – „als was sie aufzufassen ist.“ (ebd. S. 93).

der Äußerung³⁶ bzw. ihre „Modusbedeutung“.³⁷ Sie macht denjenigen Teil der Bedeutung eines Satzes aus, der nicht im Rahmen der wahrheitskonditionalen Semantik erklärt werden kann, der aber die Äußerung als Vollzug einer bestimmten Sprechhandlung verstehen lässt und als solcher notwendig ist für das Verstehen der Gesamtbedeutung der Äußerung.

Unter den Autoren, die sich mit der Semantik performativer Modi beschäftigen, besteht keine Einigkeit darüber, wie das Verhältnis zwischen der expliziten und der impliziten Form performativer Sätze zu bestimmen ist. Austins These, dass die explizit performativen Sätze nicht zugleich als Sätze aufzufassen sind, die feststellen, dass eine bestimmte Sprechhandlung vollzogen wird, wird von zahlreichen Autoren in Frage gestellt. So besteht z. B. nach Warnock kein Grund, explizit performativen Sätzen keine Wahrheitswerte zuzuordnen:

„I want to suggest ... that in saying, for example, ‚I advise you to resign‘, I do indeed make it explicitly clear that I am offering you advice, but that I do so just by saying, truly or falsely, that I do.“³⁸

Auch im Fall der Äußerung ‚ich verspreche‘ gilt dann, dass mit der Äußerung eine bestimmte Sprechhandlung vollzogen wird und zugleich gesagt wird, dass ich ein Versprechen abgebe. Die explizit performative Äußerung kann wahr oder falsch sein; sie ist dann falsch, wenn die Gelingenbedingungen der Äußerung nicht erfüllt sind.³⁹

Um das Verhältnis zwischen der impliziten und der expliziten Form performativer Sätze klar darstellen zu können, müssen nach Kutschera drei Stufen der Analyse performativer Äußerungen unterschieden werden:⁴⁰

- (S1) die Äußerung (Schließe die Tür!)
- (S2) die explizit performative Äußerung (Ich befehle dir, die Tür zu schließen!)
- (S3) die Beschreibung der Äußerung (a befiehlt b, die Tür zu schließen)

³⁶ Vgl. Recanati (1987) S. 14f.: „Illocutionary force is in fact an aspect of utterance meaning, namely, the pragmatic meaning of the utterance, as opposed to its descriptive meaning (i. e., the state of affairs it represents).“

³⁷ Stenius (1972, S. 184, 191) beschreibt den besonderen Charakter der Modusbedeutung mit Hilfe von Wittgensteins Begriff des Sprachspiels: „... how is the modal element to be characterized semantically? How shall we describe its meaning?“ „We will try to get a view of the function of the indicative and of certain other moods by sketching a model of this function, based on a simplified ‚language-game‘.“

³⁸ Warnock (1973) S. 81.

³⁹ Vgl. Warnock (1973) S. 85: „On any view, I do not promise in saying ‚I promise‘ if the circumstances in which I speak are wrong for the purpose; so that, on my view, it seems it can quite well be held that, in unhappy circumstances, one may say that one promises falsely, when actually one does not.“

⁴⁰ Kutschera (1993) S. 172 ff.; (1976) S. 157 f.

Nicht die explizit performative Äußerung (S2), sondern die Beschreibung (S3) der Äußerung gibt die Bedeutung der Äußerung (S1) an. (S2) ist, wie Kutschera betont, keine Beschreibung:

„Im Aussprechen eines solchen Satzes wird der durch das performative Verbum bezeichnete Akt vom Sprecher vollzogen.“⁴¹

In (S2) wird der performative Modus von (S1) explizit gemacht. Erst in (S3) wird der Sprechakt beschrieben. Die Beschreibung kann wahr oder falsch sein.

Husserl unterscheidet im dritten Kapitel der I. Logischen Untersuchung zwischen einer impliziten und einer expliziten Form der Frage-, Wunsch- und Befehlssätze. Im Gegensatz zu den Aussagesätzen, bei welchen „der genannte und der kundgegebene Inhalt“ klar unterschieden sind, sind die Frage-, Wunsch- und Befehlssätze dadurch charakterisiert, dass sie das „Gegenständliche, das sie nennen ..., zugleich kundgeben“.⁴² Wird der performative Modus explizit gemacht – wie im Falle des expliziten Wunschsatzes ‚Ich bitte um ein Glas Wasser‘ –, dann macht man dadurch nach Husserl die kundgebende Funktion des sprachlichen Ausdrucks explizit. Der Ausdruck hat dann eine nennende Beziehung auf den augenblicklichen Inhalt der Kundgebung. Das Kundgebene und das Genannte kommen hier „zur partiellen Deckung“. Partiiell ist die Deckung, weil zur Kundgebung auch „das Urteil, das in den Worten *ich bitte usw.* zum Ausdruck kommt“, gehört.⁴³ Husserl ist sich der Problematik der ausdrücklichen Frage-, Wunsch- und Befehlssätze bewusst. Ihren besonderen Status erörtert er im letzten Kapitel der VI. Logischen Untersuchung.⁴⁴ Husserl erwähnt zunächst Bolzanos These, dass nicht nur Aussagesätze, sondern z. B. auch Fragesätze wahr oder falsch sind. Die These setze, so Husserl, voraus, „dass der Fragesatz ein Urteil aussage, nämlich das Urteil, welches sich vollständig in der Form ausdrücken würde, *ich frage, ob ...*“ Diese Auffassung wiederum beruhe auf der Annahme, dass „zu jeder Rede als solcher ein Urteil, nämlich das auf das kundgebende Erlebnis des Sprechenden bezügliche“, gehöre.⁴⁵ Die Argumente,

⁴¹ Kutschera (1993) S. 172.

⁴² Hu XIX/1, S. 84: „Spricht jemand den Wunsch aus *ich bitte um ein Glas Wasser*, so ist dies für den Hörenden ein Anzeichen für den Wunsch des Sprechenden. Zugleich ist dieser Wunsch aber auch Gegenstand der Aussage.“

⁴³ Hu XIX/1, S. 84f.

⁴⁴ Wünsche, Fragen und Willensmeinungen sind nichtobjektivierende Akte. Husserl fragt zu Beginn des Kapitels, ob diese Akte als solche Ausdruck erfahren können oder ob sie nur aufgrund einer auf sie gerichteten reflexiven Objektivation als sinngebende fungieren. Zum Problem der nichtobjektivierenden Akte vgl. Mohanty (1964) S. 80ff. und Melle (1990) S. 35ff.

⁴⁵ Hu XIX/2, S. 738f.

die für oder gegen eine solche Annahme sprechen, werden von Husserl ausführlich diskutiert. In diesem Zusammenhang erörtert Husserl die Frage, wodurch sich explizite Aussagesätze von expliziten Frage-, Wunsch- und Befehlssätzen unterscheiden. Die „subjektiven Urteile“ der Form ‚ich urteile, dass S P ist‘, sind „zwar wahr oder falsch“; charakteristisch für diese Urteile ist aber, dass hier „Wahrheit ... mit Wahrhaftigkeit“ zusammenfällt. Der Wahrheitswert solcher Urteile hängt von der „Möglichkeit scheinbaren Aussagens“ ab.⁴⁶ Der „schlichte“ und der „subjektivierte“ Aussagesatz haben unterschiedliche Bedeutungen; auch sind sie nicht äquivalent, denn „der schlichte Satz kann wahr, der subjektivierte falsch sein und umgekehrt“. Explizite Frage-, Wunsch- und Befehlssätze hingegen besagen „wesentlich dasselbe“ wie die ursprünglichen Sätze.⁴⁷ Auch dann, „wenn ausdrücklich wünschen notwendig ein nennendes oder aussagendes Wünschen ist, gilt der Satz, dass ausdrücklich wünschen eben wünschen und nicht bloßes nennen ist.“⁴⁸

Zur Unterscheidung zwischen natürlicher und phänomenologischer Einstellung

Die Sätze mit Assumptionsoperatoren sind nicht den Sätzen der epistemischen Einstellung gleichzusetzen. Der Assumptionsoperator ist ein Indikator des Satzmodus. Er zeigt an, dass der in seinem Skopus stehende Satz, der die Form eines Behauptungssatzes hat, den „geänderten Charakter“ eines Satzes „unter Assumption“ hat.⁴⁹ Die Gegenstände, über welche in assumptiven Sätzen etwas ausgesagt wird, sind keine Gegenstände, die in einer bestimmten epistemischen Perspektive vermeint werden. Es sind Gegenstände, auf welche im Rahmen einer bestimmten „Geschichte“ referiert wird. Durch Assumptionsoperatoren wird die Bedeutung eines Ausdrucks (im Sinne der Frege'schen Verwendung von ‚Bedeutung‘) nicht verschoben.⁵⁰ In den durch solche Operatoren geschaffenen Kontexten tritt das allgemeine Substitutionsprinzip nicht außer Kraft.

Assumptionsoperatoren und epistemische Operatoren haben also unterschiedliche semantische Funktionen. Der Assumptionsoperator verändert

⁴⁶ Hu XIX/2, S. 750. Vgl. ebd.: Die subjektiven Urteile „sind zwar wahr oder falsch, aber Wahrheit fällt hier mit Wahrhaftigkeit zusammen. Bei anderen Aussagen, die auf „Objektives“ gehen (d. i. nicht auf das sich aussprechende Subjekt und seine Erlebnisse), betrifft die sachliche Frage die Bedeutung; die Frage der Wahrhaftigkeit hängt aber mit der Möglichkeit scheinbaren Aussagens zusammen ...“

⁴⁷ Hu XIX/2, S. 742.

⁴⁸ Hu XIX/2, S. 744f.

⁴⁹ Hu XXII, S. 332.

⁵⁰ Vgl. Künne (1995) S. 144f. Künne bezeichnet die Operatoren, in deren Skopus fiktionale Sätze stehen, als „Bedeutungsverschieber“.

lediglich die Modusbedeutung, nicht aber die propositionale Bedeutung des Satzes.⁵¹ Die Rahmengeschichte, auf die er verweist, ist keine epistemische Perspektive. Adäquater ist ihre Explikation im Sinne eines Hintergrundes. Die Rahmengeschichte kann – in Searles Terminologie – als ein Hintergrund von Annahmen interpretiert werden, der das Verständnis der Sätze leitet.

Searle vertritt die These, dass Aussagesätze Wahrheitsbedingungen nur relativ zu Hintergrundannahmen festlegen. Fehlen solche Hintergrundannahmen, so haben Sätze keine bestimmten Wahrheitsbedingungen.⁵² Hintergrund und deskriptiver Gehalt des Satzes sind strikt zu unterscheiden. Auch ist die Änderung des Hintergrundes nicht durch Phänomene der Indikalität oder Mehrdeutigkeit zu erklären. Hintergrundannahmen sind – im Gegensatz zu intentionalen Zuständen (wie Glauben, Meinen, Verstehen usw.) – „vorintentional“;⁵³ sie stellen einen Horizont von „Fähigkeiten und gesellschaftlichen Praktiken“ dar.⁵⁴ Der Unterschied zwischen intentionalen Zuständen und Hintergrundannahmen wird von Searle als ein Unterschied zwischen zwei Formen des Wissens („knowing that“ und „knowing how“) beschrieben:

„Der Hintergrund besteht aus nicht-repräsentationalen geistigen Fähigkeiten, die alles Repräsentieren ermöglichen. Nur vor einem Hintergrund von Fähigkeiten, die selbst keine intentionalen Zustände sind, haben intentionale Zustände ihre Erfüllungsbedingungen und sind mithin erst dadurch die Zustände, die sie sind. Um jetzt die intentionalen Zustände haben zu können, die ich habe, muss ich gewisse Arten von Know-how haben: ich muss wissen, wie die Dinge sich verhalten, und ich muss wissen, wie man gewisse Sachen macht; aber die fraglichen Arten von Know-how – also Arten des Könnens – sind hier keine Formen des Wissens, dass etwas der Fall ist.“⁵⁵

Nur dadurch, dass die wörtliche Satzbedeutung relativ zu einem „Koordinatensystem von Hintergrundannahmen“ gegeben ist, wird ihre „Anwendung“

⁵¹ Auf den prinzipiellen Unterschied von Indikatoren der illokutionären Rolle und Indikatoren der epistemischen Einstellung weist K. Lorenz (1996, S. 70) hin: Propositionale Einstellungen wie z. B. „glauben“ sind „keine den illokutionären Kräften gleichartigen Modi einer Prädikation (Behaupten etwa geschieht durch Äussern eines Satzes, von dem anschliessend gesagt werden kann, dass er behauptet wurde; Glauben hingegen geschieht nicht durch eine Äusserung, sondern gilt allenfalls als durch sie, und zwar ihren Modus, ausgedrückt und daraufhin als artikulierbar).“

⁵² Searle (1982) S. 147. Auf die wichtige semantische Funktion des Hintergrundes scheint Searle v. a. durch Wittgensteins Über Gewissheit aufmerksam geworden zu sein (1996b, S. 200). Den Begriff des Hintergrundes hat Searle in zahlreichen Schriften erörtert. Vgl. z. B. Searle (1980) S. 221 ff., (1982) S. 139 ff., (1996a) S. 180 ff., (1996b) S. 198 ff.

⁵³ Searle (1996a) S. 185.

⁵⁴ Searle (1996a) S. 187.

⁵⁵ Searle (1996a) S. 182 f.

determiniert.⁵⁶ Der Begriff der wörtlichen Satzbedeutung ist „kein kontextfreier Begriff“.⁵⁷ Semantische Gehalte erfordern ein Wissen, wie sie anzuwenden sind. Dieses Wissen erklärt Searle i. S. Wittgensteins als praktisches Wissen, welches keine Differenz zwischen Regel und Regelfolgen zulässt:

„... in Fällen, in denen wir tatsächlich gemäß einer Regel handeln – wenn wir einer Regel folgen, wie beim Vollzug von Sprechakten –, da handeln wir einfach nach der Regel und brauchen keine weiteren Regeln zur Deutung der Regeln.“⁵⁸

Den Ausdruck ‚Annahme‘ (assumption) verwendet Searle in einem weiteren Sinn als Husserl. Nach Husserl stehen nur bestimmte Arten von Sätzen – z. B. die fiktionalen Sätze und Sätze der Mathematik – unter einer Assumption. Nach Searle hingegen setzt das Verstehen aller Sätze Hintergrundannahmen voraus, da nur durch sie die wörtliche Satzbedeutung determiniert werden kann.

Zu den Hintergrundannahmen von Aussagesätzen gehört nach Searle die Annahme der Existenz der wirklichen Welt. Sie ist – entsprechend ihrem nichtpropositionalen Charakter – keine „Überzeugung, dass es eine wirkliche Welt ... gibt“; angemessener ist es nach Searle, von einem „Festgelegtsein“ auf den Realismus zu sprechen.⁵⁹ Erkenntnistheoretische Diskussionen über die Existenz der wirklichen Welt bezeichnet Searle als „größtenteils strikt sinnlos“.⁶⁰

Searles erkenntnistheoretische Position weist Parallelen zu jener von Husserl auf. Aussagen über die Existenz der wirklichen Welt zu machen, gehört nach Husserl nicht zu den Aufgaben der Phänomenologie. In den Logischen Untersuchungen sagt er, dass phänomenologische Analysen des Erkennens keine Behauptungen über bewusstein unabhängige Gegenstände enthalten. Aussagen über das „reale Dasein“ der Dinge bezeichnet Husserl als „metaphysische“ Aussagen.⁶¹ In ähnlichem Sinne bestimmt Husserl in späteren Schriften das Verhältnis von Phänomenologie und Erkenntnistheorie: So sagt Husserl z. B. in der Krisis (1936), dass es nicht Aufgabe der Phänomenologie ist, „Objektivität zu sichern, sondern sie zu verstehen“.⁶² Der Sinn der phänomenologischen Analyse ist es, die konstitutiven Leistungen des Bewusstseins verständlich zu machen.

Die Einführung der Methode der phänomenologischen Reduktion – der Methode des Rückgangs auf ein transzendentales Bewusstsein – gilt als

⁵⁶ Searle (1982) S. 155.

⁵⁷ Searle (1996a) S. 185.

⁵⁸ Searle (1996a) S. 194.

⁵⁹ Searle (1996a) S. 201.

⁶⁰ Searle (1996a) S. 202.

⁶¹ Hu XIX/1, S. 27f.

⁶² Hu VI, S. 193.

klares Indiz für den Wandel der Phänomenologie zu einer idealistischen Philosophie. Husserls vermeintliches Umschwenken auf eine idealistische Position scheint durch zahlreiche Passagen aus den Ideen und den Cartesischen Meditationen (1931, in franz. Sprache) bestätigt zu werden.⁶³ Die Phänomenologie wird nun als „phänomenologischer Idealismus“ bzw. als „transzendentaler Idealismus“ bezeichnet.⁶⁴ Die idealistischen Konnotationen, die mit der Einführung der thematischen Reflexion auf Bewusstseinsphänomene ins Spiel gebracht werden, sind aber ontologisch nicht ernst zu nehmen. Darauf hat Harrison Hall in seinem Aufsatz „Was Husserl a Realist or an Idealist?“ hingewiesen:

„... Husserl could not have been denying the actual existence of the real world and committing himself to idealism. These passages occur in each of the texts after Husserl has introduced the technique of phenomenological reflection and must be understood within the context produced by such reflection. That context is one in which attention is directed exclusively toward the meanings or noemata which function in our experience and away from the real referents of that experience.“⁶⁵

Das Reduktionsverfahren der transzendentalen Phänomenologie ist nicht durch den Zweifel an der Existenz einer objektiven Welt motiviert. Der Realismus, den Husserl vertritt, kann mit Drummond als „ontologischer Realismus“ bezeichnet werden. Dieser stellt im Gegensatz zum erkenntnistheoretischen Realismus keine Theorie über unabhängig von der Sprache und dem Denken bestehende Strukturen der Welt dar, sondern er bringt eine bestimmte Einstellung zur Welt zum Ausdruck.⁶⁶ Die Welt wird in natürlicher Einstellung als existierend gesetzt. Die methodische Funktion des Verfahrens der phänomenologischen Reduktion besteht u. a. darin, den in „natürlicher Einstellung“ implizit gültigen Setzungscharakter der Akte explizit zu machen. Die Theses der natürlichen Einstellung wird durch das Ex-

⁶³ Vgl. z. B. Hu III/1, S. 106: „... Andererseits ist die ganze räumlich-zeitliche Welt ... ihrem Sinne nach blosses intentionales Sein, also ein solches, das den blossen sekundären, relativen Sinn eines Seins für ein Bewusstsein hat. Es ist ein Sein, das das Bewusstsein in seinen Erfahrungen setzt, das ... darüber hinaus aber ein Nichts ist.“ Hu I, S. 58: „Das Sein der Welt auf Grund der natürlichen Erfahrungsevidenz darf nicht mehr für uns selbstverständliche Tatsache sein, sondern selbst nur ein Geltungsphänomen.“

⁶⁴ Hu XVII, S. 178; Hu I, S. 118.

⁶⁵ Hall (1984) S. 176.

⁶⁶ Vgl. Drummond (1990) S. 256: „Ontological realism ... is best understood not as a theory about the existence of an extra-mental world to which we argue as a philosophical conclusion, but as our natural, protodoxic attitude toward both the world and truth.“ Husserls ontologische Position wird von Mulligan (1995, S. 169) auch als „naiver Realismus“ bezeichnet.

plizitmachen des Setzungscharakters modifiziert; sie wird aber, wie Husserl sagt, nicht „preisgegeben“.⁶⁷ In der durch die phänomenologische Reduktion herbeigeführten phänomenologischen Einstellung wird der ontologische Realismus der natürlichen Einstellung beibehalten.⁶⁸ Wie die natürliche Einstellung ist auch die phänomenologische Einstellung – in Searles Worten – auf den Realismus „festgelegt“. Durch das Explizitmachen des Setzungscharakters der Akte in der phänomenologischen Einstellung wird das Festgelegtsein auf den Realismus thematisch.

Bibliographie

- Austin, John L., *Zur Theorie der Sprechakte (How to do things with words)*, Stuttgart: Reclam 1989.
- Brentano, Franz, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Bd. 2, Hamburg: Meiner 1971.
- Castañeda, Hector-Neri, *Sprache und Erfahrung. Texte zu einer neuen Ontologie*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1982.
- Drummond, John J., *Husserlian Intentionality and Non-Foundational Realism. Noema and Object*, Dordrecht / Boston / London: Kluwer 1990.
- Hall, Harrison, „Was Husserl a Realist or an Idealist?“, in: Dreyfus, Hubert L. (Hrsg.), *Husserl, Intentionality, and Cognitive Science*, Cambridge (Mass.) / London: MIT Press 1984, S. 169–190.
- Husserl, Edmund, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, hrsg. v. S. Strasser, Den Haag: Nijhoff 1950. (Husserliana Bd. I)
- Husserl, Edmund, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie (1. Halbband)*, hrsg. v. K. Schuhmann, Den Haag: Nijhoff 1976. (Husserliana Bd. III/1)
- Husserl, Edmund, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, hrsg. v. W. Biemel, Den Haag: Nijhoff 1976. (Husserliana Bd. VI)
- Husserl, Edmund, *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft. Mit ergänzenden Texten*, hrsg. v. P. Janssen, Den Haag: Nijhoff 1974. (Husserliana Bd. XVII)

⁶⁷ Hu III/1, S. 63.

⁶⁸ Vgl. Drummond (1990) S. 257: „... the ontological realism of the natural attitude is not denied, but is revealed as an aspect of the experience upon which we philosophers reflect.“

- Husserl, Edmund, *Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Erster Teil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, hrsg. v. U. Panzer, The Hague / Boston / Lancaster: Nijhoff 1984. (Husserliana Bd. XIX/1)
- Husserl, Edmund, *Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Zweiter Teil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, hrsg. v. U. Panzer, The Hague / Boston / Lancaster: Nijhoff 1984. (Husserliana Bd. XIX/2)
- Husserl, Edmund, *Aufsätze und Rezensionen. (1890–1910)*, hrsg. v. B. Rang, The Hague / Boston / London: Nijhoff 1979. (Husserliana Bd. XXII)
- Husserl, Edmund, *Vorlesungen über Bedeutungslehre. Sommersemester 1908*, hrsg. v. U. Panzer, Dordrecht / Boston / Lancaster: Nijhoff 1987. (Husserliana Bd. XXVI)
- Künne, Wolfgang, „Edmund Husserl: Intentionalität“, in: Speck, Josef (Hrsg.), *Grundprobleme der großen Philosophen (Philosophie der Neuzeit Bd. IV)*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1986, S. 165–215.
- Künne, Wolfgang, „Fiktion ohne fiktive Gegenstände: Prolegomenon zu einer Fregeanischen Theorie der Fiktion“, in: Brandl, J. L. / Hieke, A. / Simons, P. M. (Hrsg.), *Metaphysik. Neue Zugänge zu alten Fragen*, Sankt Augustin: Academia Verlag 1995, S. 141–161.
- Kutschera, Franz von, *Einführung in die intensionale Semantik*, Berlin / New York: de Gruyter 1976.
- Kutschera, Franz von, *Sprachphilosophie*, München: Fink 1993.
- Lorenz, Kuno, „Sprechakt“, in: *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie (Bd. 4)*, Stuttgart / Weimar: Metzler 1996, S. 68–71.
- Meinong, Alexius, *Philosophenbriefe. Aus der wissenschaftlichen Korrespondenz von Alexius Meinong*, hrsg. v. R. Kindinger, Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt 1965.
- Melle, Ullrich, „Objektivierende und nicht-objektivierende Akte“, in: Ijsseling, Samuel (Hrsg.), *Husserl-Ausgabe und Husserl-Forschung*, Dordrecht / Boston / London: Kluwer 1990, S. 35–49.
- Mohanty, J. N., *Edmund Husserl's Theory of Meaning*, The Hague: Nijhoff 1964.
- Mulligan, Kevin, „Perception“, in: Smith, Barry / Smith, David W. (Hrsg.), *The Cambridge Companion to Husserl*, Cambridge: Cambridge University Press 1995, S. 168–238.
- Reboul, Anne, „The logical status of fictional discourse: what Searle's speaker can't say to his hearer“, in: Burkhardt, Armin (Hrsg.), *Speech Acts, Meaning and Intentions. Critical Approaches to the Philosophy of John R. Searle*, Berlin / New York: de Gruyter 1990, S. 336–363.
- Recanati, François, *Meaning and Force. The Pragmatics of Performative Utterances*, Cambridge: Cambridge University Press 1987.

- Searle, John R., Sprechakte. Ein sprachphilosophischer Essay, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1971.
- Searle, John R., „The Background of Meaning“, in: Searle, John R./Kiefer Ferenc/Bierwisch, Manfred (Hrsg.), *Speech Act Theory and Pragmatics*, Dordrecht / Boston / London: Reidel 1980, S. 221–232.
- Searle, John R., *Ausdruck und Bedeutung. Untersuchungen zur Sprechakttheorie*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1982.
- Searle, John R., *Intentionalität. Eine Abhandlung zur Philosophie des Geistes*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1996. (1996a)
- Searle, John R., *Die Wiederentdeckung des Geistes*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1996. (1996b)
- Staub, Christoph, *Leerintentionen und leere Namen. Eine semantische Untersuchung zur Phänomenologie Husserls*, Sankt Augustin: Academia Verlag 2003.
- Stenius, Eric, „Mood and Language-Game“, in: ders., *Critical Essays*, Amsterdam: North-Holland Publishing Company 1972, S. 182–202.
- Tugendhat, Ernst, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin: de Gruyter 1970.
- Wagner, Franc, *Implizite sprachliche Diskriminierung als Sprechakt. Lexikalische Indikatoren impliziter Diskriminierung in Medientexten*, Tübingen: Gunter Narr 2001.
- Warnock, G. J., „Some Types of Performative Utterance“, in: Berlin, Isaiah Sir (e.a.), *Essays on J. L. Austin*, Oxford: Clarendon Press 1973, S. 69–89.

Zeit und Dialektik in Paul Natorps *Philosophischer Systematik*

Paul Natorp (1854–1924) gilt bekanntlich zusammen mit Hermann Cohen als der bedeutendste Vertreter des Marburger Neukantianismus. Er stand in regem Briefkontakt mit Husserl und war zuletzt Professorenkollege von Martin Heidegger. Sein Spätwerk wurde mitunter als eine „immanente Aufhebung des Neukantianismus“¹ gesehen und weist auch in manchen Punkten auf Heidegger voraus. Unter anderem revidiert er die Kernthese seines bekannten Platobuches, in den platonischen Ideen (funktionale) *Gesetze* zu sehen. Das Gesetz wird ihm jetzt zu einer genetisierenden und dabei individualisierenden Kategorie, die es selbst erst aus einem – aber uneinholbaren Letzten – zu genetisieren gilt. Einfluß hatte die Spätphilosophie Natorps vor allem auf Husserls Wende zu einer genetischen, transzendentalen Phänomenologie sowie auf die frühe Kantinterpretation Heideggers, kaum jedoch auf den weiteren Gang der Transzendentalphilosophie selbst – vielleicht, weil in ihr zu viel Hegelianismus erblickt wurde, oder auch zuviel an Ontologie, die die ‚klassische‘ Frage der Transzendentalphilosophie nach der Konstitution der Subjekt-Objekt-Differenz (wenigstens aus deren Sicht) nicht überzeugend zu beantworten vermochte.

Man kann die Spätphase in Natorps Philosophie mit dessen eigenen Worten im Jahr 1912 ansetzen, dem Jahr der Fertigstellung seiner *Allgemeinen Psychologie*. (Es ist dies auch das Jahr, in dem Cohen, in dessen Schatten Natorp bisher gestanden war, nach Berlin geht.) Es folgen Entwürfe zu einer *Allgemeinen Logik*, worin versucht wird, über ein Rekonstruktionsprogramm des Subjektiven aus dessen vorausgesetzten Objektivierungen und über eine noch uneingelöste „Korrelativität“ von Subjektivem und Objektivem hinaus, die unter diesem Titel mehr erst die Möglichkeit zwei-

¹ So die Vorbemerkung des Verlages zu: Paul Natorp, *Philosophische Systematik*, Hamburg 2000 (Philosophische Bibliothek Meiner, Band 526), worauf ich mich im folgenden stets beziehe, wann immer ich lediglich die Seitenangabe im laufenden Text zitiere. Zu einer Art Kurzfassung vergleiche auch Natorps *Vorlesungen über praktische Philosophie* (Erlangen 1925), und hier, was Zeit und Raum anbelangt, besonders den § 29 (69 ff.). Der vorliegende Beitrag basiert im übrigen auf einem Vortrag, den ich am 19. April 2005 im Rahmen der Arbeitsgemeinschaft für Transzendentalphilosophie unter dem Titel „Zwischen Fichte und Heidegger. Die Zeitphilosophie des späten Paul Natorp im Horizont der nachkantischen Philosophiegeschichte“ am Institut für Philosophie der Universität Wien gehalten habe.

er (insofern einander noch äußerlicher) Blickrichtungen sieht, die „strenge Wechselbezüglichkeit beider“ (383), derart, daß das eine zugleich mit dem anderen auftritt und nicht ohne dieses ist, zu fundieren. Die Titel für dieses Unterfangen schwanken, und hervorgegangen ist daraus die *Philosophische Systematik*. Dabei handelt es sich um Vorlesungen, die Natorp im Sommersemester 1922/23 gehalten hat und die von seinem Sohn, Hans Natorp, 1958 herausgegeben wurden. Eine frühere Veröffentlichung dieser Vorlesung soll daran gescheitert sein, daß Heidegger sie torpediert hat, indem er in Umlauf brachte, Natorps Text ‚sei noch nicht reif‘². Die Abwehr Heideggers könnte insbesondere darin begründet liegen, daß Natorp Heideggers Kant-Interpretation der dreifachen Synthesis in der A-Fassung der transzendentalen Deduktion auf die Zeit hin in wesentlichen Punkten vorwegnimmt.

Grundgedanke und Aufriß der *Philosophischen Systematik*

Letztbegründung ist, wie dies generell für den Neukantianismus festgemacht werden kann, auch das zentrale Programm der *Philosophischen Systematik*, und insofern steht auch Natorps Spätwerk ganz im Horizont neukantianischer Systementwürfe. Ziel ist es, die Subjekt-Objekt-Differenz aus einem „Nullpunkt“ oder auch Indifferenzpunkt heraus entstehen zu lassen *und* dabei auch zu überwinden (derart, daß die schon erwähnte „Korrelation“ nur noch einen mittleren Bereich darstellt), ja überhaupt die im Neukantianismus leitende *Methode* auf das Sein, die Wirklichkeit hin (aber methodisch!) zu entgrenzen. Tatsächlich jedoch, und dies kann hier schon bemerkt werden, verschiebt sich die Konstitution des Objekts und mithin eines Subjekts in den abschließenden vierten Teil der Vorlesungen, und ihr Abschluß in einem transzendenten Gottes- und Schöpfungsgedanken vollzieht sich zuletzt (und dies vermutlich nicht nur aus Zeitgründen³) etwas abrupt. Im Vordergrund steht denn auch gar nicht so sehr das Hervorgehen von Subjekt und Objekt, sondern die kategoriale Einlösung eines letztindividuellen „Es ist“ bzw. „So ist es“. Diese Einlösung vollzieht sich, sich gemäß des von Natorp öfters gebrauchten Bildes einer ‚Spirallinie‘ erweiternd und verdichtend⁴, jeweils in Gestalt eines Dreischritts, der sich in jedem der vier Kapitel des Buches wie auch in jedem der Unterkapitel wiederfindet: In der „Grundlegung“, im „System der Grundkategorien“, das sich im Dreischritt von Modalität, Relation und Individuation entfaltet, in der „dreifache[n] Entwicklung des Logischen“ in Strukturlogik, Funktionslogik und Gehaltslogik, wie in der abschließenden „dritte[n] Dimension des Logischen“. Man

² Kurt Walter Zeidler, *Kritische Dialektik und Transzendentalontologie*, Bonn 1995, 33 (Anm. 9).

³ Man bedenke, daß es sich ja um *Vorlesungen* handelt.

⁴ Siehe etwa 63 f.

ersieht aus diesem Aufriß nicht nur einen offenkundigen und bewußten Anklang an Hegel, sondern auch, daß die Genesis der *Raumvorstellung* hier insgesamt Modell steht, nämlich die Errichtung und das Hervorgehenlassen des dreidimensionalen (und darin zum Objekt werdenden) Raumes⁵.

Der Raum wird aber gleichsam (wovon noch genauer die Rede sein wird) kategorial abgehandelt, und zwar wie noch in Hegels zweitem Jenaer Systementwurf aus 1804/05 (und anders als in Kants transzendentaler Ästhetik oder beim späteren Hegel) *nach* der Zeit, in der dritten Kategoriengruppe des „Systems der Grundkategorien“, den Kategorien der *Individuation*. Näher besehen, gliedert sich die „Individuation“ in den Dreischritt Qualität, Quantität und das, was Natorp „Lokation“ („Einstellung“, auch „Position“; sie entspricht der *haecceitas*) nennt (223), und dieser letzte Schritt gliedert sich endlich in Zeit, Raum und „Einfügung“ (252), die das *Letztindividuale*, das ‚ist‘, einlösen soll. Namentlich die *Zeit* findet sich also auch bei Natorp an prominenter Stelle. Darüber hinaus liegt sie (wie nicht anders zu erwarten) dem Problem des *Anfangs* dieser Systematik implizit zugrunde, und sie bleibt auch ganz zuletzt *das* offene Problem, indem dort Ewigkeit und Zeitlichkeit unversöhnt gegeneinander bestehen bleiben. Ja die Zeit ist mit Natorps eigenen Worten „der repräsentative Ausdruck für das Ganze, worum der Streit geht, in der deutlichen Selbstverneinung, die sich ganz schlicht darin ausspricht, daß sie sich zusammensetzt aus dem Nichtmehr, dem Noch-nicht und der Grenze beider, die, als Punkt ohne Ausdehnung (...), nur erst recht ein Nichts ist, in unmöglicher Schwebung zwischen zwei Nichtsen; recht ein zusammenfassender Ausdruck des ganzen Widerspruchs der Endlichkeit“ (400f.) – einer Endlichkeit, die Natorp ganz zuletzt in einem Gottesgedanken zu versöhnen versucht.

Überspringen wir die Frage, ob die Zeit denn *zusammengesetzt* sei; es wird ohnehin noch zu sehen sein, inwieweit Natorp am Ende über dasjenige, was Heidegger als das vulgäre Zeitverständnis brandmarken wird, hinausgeht, und auch, wenn von „Selbstverneinung“ die Rede ist, wieweit die *Durchführung* seiner Konzeption Hegelschen Ansprüchen genügen kann. Jedenfalls zeigt diese Stelle deutlich den transkategorialen Charakter der Zeit, der es rechtfertigt, sich im folgenden nicht allein mit Natorps kategorialer Abhandlung der Zeit zu befassen. Ich werde mich im weiteren Verfolg aber auf solche Passagen beschränken, denen ein deutlicher impliziter Bezug auf die Zeitthematik zugrundeliegt bzw. die das Zeitproblem entscheidend fortführen⁶.

⁵ Vgl. insbesondere den § 256 der Berliner Enzyklopädie Hegels aus 1830.

⁶ Was den Raum betrifft, so erhellt dessen gleichsam transkategorialer Charakter bereits aus der Gesamtkonzeption der *Philosophischen Systematik*, indem diese zu einer dritten *Dimension* des Logischen fortschreitet.

Das Problem des *Anfangs* und des systematischen Fortgangs

Die Problematik des *Anfangs*, wie Natorp sie in der „Grundlegung“ entwickelt, verspricht allemal, mit der Zeitthematik in engem Zusammenhang zu stehen: Natorp beginnt zunächst sehr emphatisch mit der Totalität des *Lebens* als Letztinstanz, Leben, das als „sich mächtig fortwältzende[r] Strom“ aber durchaus „Kampf“ ist und durch Widerspruch charakterisiert (3). Leben ist aber gleichsam individuiertes Leben, *Erleben*, und so steht dem allgemeinen Lebensstrom die Gewißheit des schlichten „Es ist“ gegenüber, von dem aber noch nicht klar ist, *was* es ist. Diese Vermittlung soll die Kategorie leisten, bzw. das System der Kategorien, das jedoch „selbst kategorial zu begründen ist“ (17). Die Kategorie ist bestimmende Aussage, Urteil, und es gilt also erst darzulegen, wie es im Ausgang vom je in Anspruch genommenen *Sinn* zu Differenz und *Bestimmung* kommt. Den Leitgedanken, wie der Anfang sozusagen ‚in Gang‘ kommen soll, gewinnt Natorp an der Sprache: „Sinn“ verweise auf „Wort“ (21), das sich „aussprechen, kundgeben und vernommen sein will“ (22) und dabei nicht bloß Zeichen für ein Anderes ist: „Da ist nicht mehr bloßes *Repräsentieren*, sondern ursprüngliches *Sich-präsentieren* und *Präsentsein*; nicht Vergegenwärtigung eines Nichtgegenwärtigen, sondern Unmittelbarkeit der Gegenwärtigung. Und dem entspricht als Gegenseite, daß es (...) *vernommen* wird, daß dies beides (und zwar dies beides in unlöslicher Einheit) nicht bloß da, sondern *für einen* da ist, ohne welche Beziehung auf den, dem es da ist, auch das „Da“ selbst seinen Sinn verlöre, denn es bezeichnet stets den Punkt, wo es dem so und so zu ihm gestellten Vernehmenden sich darstellt.“ (23) – In diesem „Urpunkte der *Schöpfung*“ (23), die im weiteren Verfolg unter dem Titel der *Poiesis* (und diese meint hier kein Herstellen, sondern spontanes Schaffen!) noch große Bedeutung gewinnen wird, ist das Wort also uno actu auch schon vernommen. Aber gerade dieses *Zumal* des Sprechens und des ‚Vernommen‘ will Natorp näher einlösen; ist hier vom Ergangensein des Wortes *an uns* die Rede, so wird er gegen Ende dies „Sich-Aussprechen des letzten sprechen, selbst unaussprechlichen Es“ als das immanente „Aus-sich-heraus-treten, Sichdarstellen, also Erscheinen“ des *Absoluten* charakterisieren, worin das, was erscheint, es selbst und doch, indem es *erscheint*, nicht es selbst ist (387). Hegelkenner werden hier sowohl an das „selbstbewußte [] Jetzt“ des ‚Bildungskapitels‘ der *Phänomenologie des Geistes* (wo ja explizit ein Bezug von Sprechen und Zeit besteht)⁷ als auch, was das letztere Zitat anbelangt, an das ‚Selbstgespräch‘ des Äthers im Jenaer Systementwurf aus 1804/05 denken, dem ja dann auch die Dialektik der Zeit folgt⁸. Wie auch Jürgen

⁷ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*. Gesammelte Werke (Hamburg 1968 ff.), Bd. 9. Hg. v. Wolfgang Bonsiepen und Reinhard Heede, 276.

⁸ G. W. F. Hegel, *Jenaer Systementwürfe II*. Gesammelte Werke, Bd. 7. Hg. v. Rolf-Peter Horstmann und Johann Heinrich Trede, 189–191. (Zur Dialektik der Zeit siehe 194–197.)

Stolzenberg in seiner Habilitationsschrift feststellt⁹, bleibt es jedoch bei der Zweiheit von Vermittlung (etwa qua Aussage) und der Unmittelbarkeit des Schon-vernommen, und die Frage des systematischen *Anfangs* bleibt virulent. Über „das *Standnehmen in jenem Urpunkt* selbst, und damit Sich-feststellen inmitten der *seienden Totalität*, der *unzerstückten Ganzheit*“ hinaus, welches der „unumgängliche Ausgangspunkt des Philosophierens“ sei (34), woraus jedoch, wenn man diesen Standpunkt nicht *wirklich* in seiner reinen Abstraktion einnimmt, der Aufbruch von Differenz (wenigstens begrifflich) noch gar nicht klar ist, bedürfe es des „*Eintritt[s] in die Schiedlichkeit*, in die Zwiespältigkeit und damit in den Streit, in das Kampffeld des Seins und Nichtseins, des Ja und des Nein“ (35), in welchem Entscheid „das *Ich* geboren“ werde (36). Natorp bemüht hierzu den folgenden Nachvollzug: „[G]enau der Punkt der Schwebe, in welchem beides“ – Ja und Nein, bzw. später Subjekt und Objekt – „sich erst scheiden will: das ist es, worauf es hier hinauskommt“ (32). „Alles dies ist im Urpunkt zu denken als im Hervorgehen, im Auseinandertreten aus dem reinen Ineinander, im Punkte der Entscheidung, des sich Entscheidens, noch aber nicht Geschiedenseins“ (32). – Alleine eine solche ‚Handlungsanleitung‘ ist noch weit davon entfernt, plausibel zu machen, *inwiefern* der Punkt, der soeben noch in seiner anfänglichen Lauterkeit festgehalten worden war, damit auch schon, bildhaft gesprochen, in die Linie übergegangen oder das Jetzt der Gegenwart außersichgekommen und verschwunden ist! Der dritten Dialektik der *Sinnlichen Gewißheit* zufolge muß ein solches ‚Eintreten in den Punkt‘ scheitern, und alleine dadurch, daß es das *Gewesensein* dessen, was *war*, ausspricht, ereignet sich erst Gegenwart¹⁰. Dabei bleibt zwar entscheidend, *daß* in den Punkt des Denkens eingetreten worden war, und hierin ist Natorp rechtzugeben. Aber eine immanente Dialektik des Umschlagens und Übergangenseins kann Natorp allenfalls ahnen, wenn er in einer Auseinandersetzung des Anfangs der Hegelschen Logik¹¹, die er übrigens ganz mit seinem Unterfangen identifiziert (59), meint, daß der *Anfang* und das *Anfangen* auseinanderzuhalten sei (denn der Anfang sei „nicht das Anfangen, sondern der Punkt des Anfangens“; 61), und er demgemäß in Hegels Fortgang vom reinen Sein

⁹ Jürgen Stolzenberg, *Ursprung und System. Probleme der Begründung systematischer Philosophie im Werk Hermann Cohens, Paul Natorps und beim frühen Martin Heidegger*, Göttingen 1995, 191 ff. (= Neue Studien zur Philosophie 9). Stolzenberg scheint mir allerdings den bei Natorp leitenden (wenn auch begrifflich nicht adäquat erfaßten) spekulativen Impetus zu wenig zu würdigen und ihm zu sehr den Rückfall in bzw. das Nicht-hinauskommen über eine Reflexionsphilosophie vorzurechnen. (Dies zeigt sich schon darin, daß das zentrale Anliegen Natorps, Individualität zu denken, gegenüber den in Stolzenbergs Untersuchung ganz im Vordergrund stehenden Natorpschen Bemühungen um eine Konstitution der Subjekt-Objekt-Differenz ins Hintertreffen gerät.)

¹⁰ Vgl. G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, a.a.O., 67 f.

¹¹ §§ 19–22 (bes. 60f.).

zum Werden, welches am ehesten einer ‚Schwebe‘ zweier kontradiktorischer Bestimmungen entspricht, nur eine unklar bleibende Äquivokation des Terminus „Sein“ erkennen kann und kein immanentes Umgeschlagensein des *Seins* in *Nichts* (eine Kategorie, die Natorp gar nicht zu kennen scheint)¹². Richtig daran scheint mir aber bei aller Kritik doch, daß der Anfang, der jedoch damit, daß er der Anfang ist, auch schon angefangen *hat*, so etwas wie den ewig angefangenen Anfang zur Präsenz vermittelt. – Natorp spricht auch vom „Indifferenzpunkt“, bzw., in der Nachfolge des stets an der Infinitesimalrechnung orientierten Cohen, in Analogie mit der Zahlengeraden (und damit wohl implizit der *Zeit*!) vom *Nullpunkt* und dem „Unterschied (...) von Null schlechtweg und von ± 0 “ (61), wobei er aber merkwürdigerweise auch hier nicht über die bloße „Schiedlichkeit“ von Ja und Nein hinaus daran denkt, daß der Punkt ein auch schon (sozusagen ‚rückwärts‘) *vermittelte* war. Er sieht wohl „die ganze, unermessliche Tragweite (...) eben hierin: daß die Null zugleich ± 0 , die Wende vom Nichtsein zum Sein bedeutet, also den Punkt, in welchem beide in eins zusammenfallen“ (61) – und diese „Koinzidenz“ führe dann „zwingend“ zum „*Kreisgang der Methode*, und damit zu dem *Dreischritt* derselben“ (61). Hierin liegt immerhin, daß das Eintreten in die Differenz ein *Realisieren* (und schon insofern die „Wende vom Nichtsein zum Sein“) ist. Alleine der Anfang bzw. das Sein, oder dann auch das Jetzt, wäre in seinem *immanenten* Selbstwiderspruch zu denken, in seiner *Unmittelbarkeit* die Vermittlung aus sich auszuschließen, und in der vermittelnden *Tätigkeit* dieses Ausschließens – und es ist nichts anderes als dies Ausschließen! – eben diese Tätigkeit und damit *sich* aus sich auszuschließen, um sich im Ausschließen des Ausschließens *uno actu* (aber um die durchgemachte Tätigkeit bereichert!) wiederhergestellt zu haben und die *Aufhebung der Vermittlung*, durch die es mit sich vermittelt ist, zu setzen (was zuletzt der Inhalt einer Religionsphilosophie sein könnte). Hierbei wäre die Vermittlung, deren es wohl bedarf, so etwas wie eine sich als aufgehoben setzende Vermittlung; hingegen steht bei Natorp die Fassung, daß „die Null *zugleich* ± 0 “ ist (Herv. W. G.), etwas unvermittelt neben der Rede von der „Null, die aber sofort ± 0 wird“ (66).

¹² Vgl. auch die Kritik von Jaap Sijmons: J. Sijmons, Natorp und die Hegelsche Dialektik, in: Hegel-Studien 23 (1988), 265–271. (Natorp bezieht sich allerdings nicht nur auf die Kategorie des Werdens, sondern auch auf Passagen betreffend die Bestimmung des Anfangs in der Vorrede der *Wissenschaft der Logik*.) – Neben Hegel sind vor allem Plato und Aristoteles sowie Leibniz und Kant ständige Gesprächspartner Natorps, auf die er seine eigenen Ansätze (meist affirmativ, manchmal kontrastierend) bezieht.

Zwischen Anspruch und Durchführung. Zur Reichweite von Dialektik in Natorps *Systematik*

Die zuvor genannte Unvermitteltheit zeigt sich auch dort, wo Natorp weitergehende Ausblicke auf das methodische Vorgehen gibt: Gefordert werde „der absolute Nullpunkt des Seins, der nichts hinter, alles vor sich habe, gefordert als Gegenpunkt das absolut Überendliche, das alles hinter, nichts vor sich hat; und dann, zwischen diesen beiden Grenzen eingeschlossen, der Bereich des Endlichen in wiederum unendlicher, d. h. jetzt: anfangs- wie endloser, Entwicklung“ (47). Leitendes Motto ist dabei aber gleichsam „jenes Heraklitische Sich-selbst-differenzieren, um mit sich selbst wieder zur Einheit, und zwar ‚zugleich‘, also ‚immer‘, d. h. zeitlos ewig, wieder zusammenzugehen, sich zu integrieren“ und allen Widerspruch „von Ewigkeit her überwunden“ zu haben (374). Doch sowenig der Hervorgang der Vielheit bei Natorp tatsächlich eingelöst ist, sowenig ist nach dem zuvor schon Angedeuteten das Resümieren der Vielheit in das „Es ist“ eingelöst. Nach Natorps eigenen Worten sei dies letztere auch gar nicht möglich und nur so etwas wie das *Wunder aller Wunder*, und darin ist ihm insofern rechtzugeben, als der Übergang (wie Natorp dies anhand des *Exaiphnes* des platonischen *Parmenides* auch klar sieht) nicht als ein Vorgang in der Zeit beschrieben oder auch aus irgendwelchen Annahmen hergeleitet werden kann¹³. In den Relationskategorien, als der mittleren, differenten Sphäre der Kategorienentwicklung, sieht er aber immerhin, daß es das ‚Totalwerden‘ der endlosen Relativität ist, durch welche sich „Individuität“ vermittele¹⁴. Aber auch dann hat es zumeist den Anschein (der sich am Ende der *Philosophischen Systematik* vollends bestätigt), daß die erreichte Wirklichkeit ohnehin immer schon vorausgesetzt war und das je Vorgängige und letztlich Unerreichbare sei – was die Frage nach der Notwendigkeit und Reichweite der kategorialen Entwicklung

¹³ Vgl. dazu neben § 65 und § 87 der *Philosophischen Systematik* Natorps Ausführungen zum Dialog *Parmenides* in dessen Platobuch: Paul Natorp, *Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus*, Leipzig 1903, 254ff., wo Natorp argumentiert, der Punkt des Übergangs könne aufgrund des *Zugleichseins* kontradiktorischer Zustände kein Zeitpunkt sein, sondern nur ein „*Punkt[] des Denkens*“, dergestalt, daß das Denken den Übergang „zu *setzen* nicht umhin kann“ (255). Heißt es dann weiter, der Übergang sei „durch die Zeit *zunächst* nicht darstellbar“ (ebd., Herv. W.G.), denn „Zeit sagt, jedenfalls unmittelbar, nur: vor und nach“ und ermögliche nicht schon „von sich aus, den stetigen Zusammenhang zwischen beiden, d. h. das Werden zu denken“ (255f.), so ist das *Denken* im Platobuch noch ganz ein Denken, „welches dem *Zeitdenken* vorausliegt“ und „die Zeit als *Kontinuum* zu denken vielmehr erst ermöglicht, als daß es selber durch das *Zeitdenken* ermöglicht würde“ – um jedoch sogleich zu bemerken, „[e]ndgültig“ könne der Begriff der Grenze (d. h. des Übergangs) „nicht in dieser gegensätzlichen Stellung zur zeitlichen *Setzung* verbleiben“ (256).

¹⁴ 178ff., vgl. auch 213 oder 228.

erweckt: *Setzt* diese erst gleichwesentlich ihre Voraussetzung, und zwar so, daß die Voraussetzung erst vermittels des Setzens hervortritt, ja im Aufheben des Setzens *im* Setzen ebenso sehr aufgehobenes *Voraus* ist, und also tatsächlich eingelöste *Präsenz*? Zwar heißt es an einer Stelle: „Es *wird* freilich in allem Werden zuletzt nur das, was an sich, zeitlos ewig *ist*“ (158), und vom Historischen heißt es andernorts sogar, es wandle sich dem Menschen „vielmehr (...) in aktuellste Gegenwart“ (199). Aber bleibt die Philosophie, so wie sie sich bei Natorp ‚zumeist und zunächst‘ faßt, nicht von Haus aus eine äußerliche Angelegenheit, die nur das aufweist, was man auch ohne sie schon gewußt hätte¹⁵, und die ihrerseits nur auf der Stelle tritt und am Ende nicht wesentlich weitergekommen ist als in ihrem Anfang?

Natorp beansprucht zwar, an die Dialektik eines Heraklit, Plato oder Hegel anzuschließen, bleibt aber in der Durchführung derselben namentlich hinter Hegel merklich zurück. Wie Hegel lobt er etwa ausdrücklich den Skeptizismus, daß er die Dinge erst bewege – aber bewegt dieser ein ruhendes Sein nur von außen, so, daß, wie das Ende von § 24 der Philosophischen Systematik es nahelegt, nur das Was, und nicht das Daß, durch den Widerspruch in Bewegung sei? In der Eröffnung der Modalitätskategorien heißt es dagegen sogar explizit, daß „auch das erste und das dritte unserer Grundmomente nicht schlechthin ohne jede Beziehung auf die Zweigung zu denken“ seien (85). „Es ist doch eben das Eine selbst, welches sich mit sich selbst entzweit und aus der Entzweiung wieder zurückgeht.“ Das Eine „trägt die Zweiheit ganz in sich und unterliegt ihr nicht erst nachher; was sollte dies „nachher“ auch bedeuten?“ (ebd.) Und wenn zwar Natorp das Hervorgehen der Differenz aus der Einheit und das Zurückkehren jener in diese hier als zwei „Phasen“ bezeichnet, schärft er sogleich ein, daß die „Urmomente“ im Sinne „des strengsten logischen Zugleichseins“ und nicht „unter der Form des Nacheinander“ zu sehen seien (ebd.) – womit die Frage nach dem Verhältnis von Kategorie und Zeit ist. Sowenig es sich „um einen Geschehensverlauf“ handeln kann, handelt es sich „nur auch wiederum nicht um eine solche Ruhe, die nicht auch ein Moment der Bewegung in sich trüge“ (86). Doch davon, daß erst das Nacheinander, aber indem es sich aufhebt, das Zugleich setzt, indem das, was *war*, *gewesen* ist und sich in die Gegenwart bringt, kann bei Natorp keine Rede sein.

Wenn sich die Modalitätskategorien in der Trias Möglichkeit – Notwendigkeit – Wirklichkeit entfalten, so denkt Natorp die Möglichkeit gleichsam aktivisch als Hervorgang, derart, daß Möglichkeit und Wirklichkeit inhaltsgleich sind, und nicht als eine bloße Grundlage. Er spricht in diesem Zusammenhang auch von der „Triebkraft“, die „nichts anderes als der Widerspruch“ ist (91). „Er ist es, der das Stehenbleiben im eingenommenen Standpunkt

¹⁵ Denn etwa bedürfe die Identität „gar keiner weiteren logischen Sicherung (auf dem Umwege der doppelten Verneinung)“ (311), welche Natorp an dieser Stelle nur als äußerliche Operation vorzustellen scheint.

nicht duldet“ und der, „um sich von sich selbst zu befreien, die logische Bewegung fordert und unmittelbar auslöst“ (91). Der Widerspruch „*ist* nicht nur“, sondern hat keinen anderen Sinn, „als daß er nicht bestehen, nicht stehen *bleiben* kann“ (91). Darin liegt die Notwendigkeit des Realisierens der Möglichkeit, worin die ‚Schwebe‘ die *Not* ihrer Unentschiedenheit *wendet*, welche Notwendigkeit dann aber primär *Folgenotwendigkeit* bedeutet.

Aber wie gelange ich folgenotwendig von einem mit sich identischen A zu einem *Anderen*? In der berechtigten Abwehr des Versuchs, die hierin geforderte *Kontinuität* nachträglich aus vorausgesetzten Punkten herstellen zu wollen, urgiert Natorp den „Punkt des Übergangs“ (96), der aber nur als „Phase“ zu denken sei, was schon einen gewissen *Zeitcharakter* suggeriert. – Natorp scheint hier wiederum über die bloße Unentschiedenheit der ‚Schwebe‘, die er im Versuch einer Einlösung der Kontinuität jetzt wieder festhalten möchte, nicht hinauszukommen. Was eben noch suggeriert war, daß nämlich der ‚Urpunkt‘ des Anfangs schon Widerspruch war¹⁶ und bereits *dieser* Widerspruch nicht bestehen kann, scheint wieder vergessen. Die hierin – perfektivisch! – *schon erfolgte* Kontinuität, nicht nur in Anderes übergegangen, sondern *sich selbst anders geworden* zu sein, versucht Natorp nun wieder so zu rekonstruieren, als müßte sie erst *hervorgehen*. Um einen Vorgang in der *Zeit* kann es sich dabei freilich nicht handeln, und in der konkreteren Fassung, wie denn von einem A zu einem nicht bloß unbestimmt Anderen, sondern zu einem von A *verschiedenen B* zu gelangen sei, erfährt das Problem der Kontinuität in § 52 (nun schon inmitten der Relations- ‚Phase‘) die richtige Ergänzung, daß die Zuweisung von A und B zu Zeitstellen t_1 und t_2 nichts fruchte, weil eben dann die Frage sei, wie von t_1 zu t_2 zu gelangen sei. Der Konnex lasse sich nicht von Punkt zu Punkt erzeugen, er setze aber wiederum erst ein *zugrundeliegendes* Einigungsprinzip voraus.

Natorp kritisiert Aristoteles’ Scheidung von Potenz und Akt dahingehend, daß dieser den Widerspruch gescheut habe, wenigstens an dem Punkt, wo die Kontinuität der Ortsbewegung durch eine Teilung nur der Möglichkeit nach gesichert werden soll. Doch auch bei Natorp bleibt, wenn auch vielleicht nicht die „Zweiung“¹⁷, so jedenfalls der Widerspruch im Grunde nur in der zweiten, mittleren ‚Sphäre‘ beheimatet oder wird zumindest nur dort manifest; etwa hält er in § 48 die Endlosigkeit des Fortgangs mittels des Widerspruchs, der allein in diesem ‚mittleren‘ Bereich gelte, und die Grenzpunkte des Anfangs und Ziels auseinander, und nur von jenem als dem nun dezidiert unsrigen aus betrachtet könne man sagen, der Widerspruch sei auch schon im Anfang gewesen, aber *noch nicht* aufgebrochen, und im Endpunkt auf unsagbare Weise überwunden und insofern *nicht mehr*. Durchaus im Sinne des an Kant gerichteten bekannten Vorwurfs Hegels, Kant habe aus Zärtlichkeit für die Dinge den Widerspruch in das erkennende Subjekt

¹⁶ Nämlich Ausschließen der Vermittlung.

¹⁷ Vgl. die oben zitierte Stelle aus der Eröffnung der Modalitätskategorien!

fallen lassen, wird insofern auch Natorp zur Scheidung in ein Ansich und Für-uns getrieben, denn gerade dies „noch nicht“ und „nicht mehr“ sei nur für uns. Der Sache nach sei hingegen im „Es“ des „Es gibt“ *kein* Widerspruch – woran allerdings dies richtig ist, daß der Widerspruch *als* (manifest) Widerspruch erst mit dem Endlichen aufbricht –, und dies sei nicht erkennbar, sondern dies Daß sei nur *anzuerkennen* – welches *Anerkennen* jedoch so lange den Charakter einer pathetischen Forderung nicht los wird, als eben dieses Daß logisch uneingelöst bleibt.

So etwas wie ein totaliter sich aus sich Ausschließen scheint Natorp, wie gesagt, fremd; mithin können Begriffe seiner Auffassung nach nur einander widersprechen, „nur eins dem andern“, und „nur uneigentlich, nur abgeleiteterweise“ könne gesagt werden, „daß etwas sich selbst widerspricht“ (308). Auch spalte das Eine „gar nicht *sich*“ (311) – woran lediglich dies stimmig ist, daß es sich nicht *spaltet*, sondern aus sich *ausgeschlossen* hat. Sowenig sich deshalb das In-Gang-Kommen bzw. in Gang Gekommensein von Dialektik überzeugend vermittelt, so gibt Natorp dennoch einige Hinweise zu deren Auflösung: Indem der Widerspruch „total wird“ und so „zwar keine Lösung gibt, aber auch kein Bedürfnis der Lösung übrig läßt“, könne er „als ganzer darum anstandslos hingenommen werden“ (178). Gerade „indem die Bezüglichkeit universal (total) wird, hebt sie, da sie eben dann in ihrer Ganzheit bestehen bleibt, im positivsten Sinne sich auf, d. h. behauptet sie sich in der Geschlossenheit des echten Systems“ (213)¹⁸. Alleine, so kann man fragen, inwiefern ist damit *Individualität* eingelöst, die sich durch eine „Relation ohne Relata“ (222) vermittele? Daß der Widerspruch sich nicht *lösen* läßt, ist so lange richtig, als unter dem Titel einer *Lösung* nur reflexionsphilosophische Bewältigungsversuche in Betracht kommen. Zwischen einem *Zusammengehen des Negativen mit sich* und einer *anstandslosen Hinnahme* des Widerspruchs liegen aber noch logische Welten.

Natorp spricht auch vom Irrationalen an der „Wurzel“ aller Rationalität, das es „nicht bloß *auch*“ gebe, „sondern das Rationale selbst führt gerade in seiner strengsten, umfassendsten Durchführung, gerade wenn man den Maßstab der Rationalität in unerbittlicher Strenge auch an es selbst anlegt, am sichersten zur Anerkenntnis eines letzten irrationalen Bestandes an der Wurzel auch der Rationalität selbst“ (179). Alleine die Durchführung einer solchen Selbstwiderlegung des Maßstabes dürfte eher Hegels Logik gewesen sein als das Natorpsche Unterfangen – und dies schon deswegen, weil bei Hegel die endlichen Begriffe *sich selbst* zugrunderichten und nicht erst durch das äußere Anlegen eines Maßstabes. An späterer Stelle heißt es dann allerdings, aber nur thetisch, daß das Dritte sich einstelle, indem es die ersten zwei Momente „eigentlich (...) umstürzt“ und „sie an ihrem Gegensatz untereinander sich erst gleichsam zerreiben läßt“ (285).

¹⁸ Genau in diesem Sinne wird Natorp die Geschlossenheit des Raumes kraft der Einheit des *einen* Gesetzes des Immer-weiter fassen. (Siehe unten.)

Die explizite Erörterung von Zeit und Raum in den *Kategorien der Individuation*

Raum und Zeit, wovon Natorp an einer früheren Stelle die Zeit „als ein Moment der Stellordnung überhaupt ganz in den Raum“ gerechnet hatte (149), werden in den Kategorien der Individuation abgehandelt, worin so etwas wie „Einzigkeit“ in „strenger Simultaneität der Wechselrelationen“ erreicht werden soll (227). Die „logische Simultaneität“ triumphiere dabei über die „logische Sukzession“ (228), denn erzielt ist so etwas wie „Präsenz oder Präsentation“¹⁹, „als die Platonische *parousia*, volle Gegenwärtigkeit, Gegenwärtigung des Ewigen im Augenblicklichen, der Idee in der Erscheinung“ (260) und hierin „Einzigkeit, Individuität in dieser Gegenwärtigkeit, ja Unendlichkeit in der Einzigkeit, Einzigkeit des Unendlichen“ (289), und somit „Koinzidenz der Einzigkeit mit der Unendlichkeit, der Unendlichkeit mit der Einzigkeit“ (246).

Nach Qualität und Quantität ist es die schon erwähnte „Lokation“, unter welchem Titel Raum und Zeit ihre explizite Stelle erhalten. Natorp versteht darunter so etwas wie „Stelleinnahme“, die sich aber freilich nicht in der *Einstellung* in einen *bestimmten* Punkt eines Zeit-Raumes erschöpft („zumal als ob diese“ – Raum und Zeit – „uns schon gegeben wären“; 251). Diese dritte Stufe der Individuation entspricht den kantischen Anschauungsformen, indem Raum wie Zeit nach Kant *einzelne* Vorstellungen sind, die nicht in concreto, sondern in individuo erschließen. Ein Modell für das zu Erzielende ist die Krümmung einer Kurve, deren jeder Punkt durch das Gesetz der Kurve, und das heißt für Natorp wesentlich: durch das Durchlaufen eines Kontinuums von Punkten – eindeutig und absolut bestimmt ist, so, daß jeder Punkt auch, umgekehrt, das Gesetz der ganzen Kurve in sich trägt und die Extension sich in das Intensive zusammenfaßt (238).

Diese Kontinuität wird, wie Natorp neuerlich einschärft, nicht durch eine Vervielfältigung des Punktes erreicht; sie wird allerdings wieder nur vorausgesetzt: „Dieser innere Zusammenhalt aber, diese innere, intensive Einheit, ist eben die Voraussetzung, aus der allein der Übergang vom einen zum anderen erfäßlich wird“ (242). Der Übergang „besteht nur im Zwischen“; „man kann nur sagen, es war, soeben noch, A, jetzt auf einmal, (...) plötzlich, ist es B, ohne daß man davon (...) mehr sagen kann, als daß es so geschieht, vielmehr geschehen ist“ (243). Natorp untersucht aus Anlaß dieses platonischen *exaiphnes* den Zusammenhang von Punktualität und Kontinuität näher: „Die Kontinuität gilt nur von Punkt zu Punkt, und den Punkt gibt es nur im Übergang, er dient nur, in der Doppelbedeutung des Ausgangs- und des Endpunktes der Beziehung, diese selbst, die nicht im einen und nicht im anderen, sondern nur im strengsten Sinne zwischen beiden statthat, zu mar-

¹⁹ Man beachte das *oder*, worin ein Schwanken zwischen *Prozeß* und dessen Resultat eingeborgen liegt.

kieren.“ (ebd.) Aber über diese wechselweise aufeinander Angewiesenheit von Punktualität und Kontinuität hinaus bleibt das Resultat nur negativ, denn die Kontinuität gehe als die verschmelzende und bei allem treibende „Tension in der Extension“ (ebd.) über die Punktualität nur *überhaupt* hinaus, und sowenig die (fixierte!) Punktualität die Kontinuität ergibt, sowenig ergebe sich aus ihr der Punkt. Zur „punktuellen Setzung“ soll es jedenfalls via die „allseitige, ja unendliche Wechselbezüglichkeit“ kommen, und Natorp sieht, daß diese letzte Setzung wesentlich „Selbstsetzung“ sein muß, „nicht passiv als Gesetzwerden und nicht aktiv als Setzen, sondern medial Sich-selbst-setzen“ (251).

Das Dritte zu Qualität und Quantität bestimmt Natorp im Anschluß an Hegel, vor allem aber mit Platos *Philebos* auch als Maß, in der Doppelgestalt des *emmetron* wie des *symmetron* (jedoch mit einem Vorrang auf dem Ersteren – denn Symmetrie suggeriert *Anerkennung*, und diese ist bei Natorp durchaus nicht ‚symmetrisch‘), und die „Stelleinnahme“ wird verschärft als „Einfügung“ im Sinne des sich Fügens (252)²⁰. – Und hier ist nun endlich der explizite Ort von Raum und Zeit. Daß Natorp mit der Zeit anfängt, liest er vor allem an Kant ab, dessen Synthesis der Apprehension eine zeitliche sei und dessen Synthesis der Reproduktion ein räumliches Verbinden, wohingegen in der Synthesis der Apperzeption das gesuchte Dritte liege (255). Das sei deshalb richtig getroffen, weil die mit dem Raum konnotierte Simultaneität Sukzession voraussetze. Dies führt aber neuerlich auf das Problem, wie sich so etwas wie Sukzession, die dann im Element des Räumlichen erscheinen kann, überhaupt entspinne. Anders als Hegel in seinen Jenaer Systementwürfen gibt Natorp, wennzwar auch er so etwas wie eine Zeit noch diesseits ihrer Verräumlichung in Anspruch nimmt, keine Dialektik von Gegenwart, Zukunft und Vergangenheit und kann in diesem Punkt sicher nicht als Vorläufer von Heidegger gesehen werden.

Sondern Natorp beschränkt sich darauf, in Analogie zu den Modalkategorien die Zeit als bloße Möglichkeitsgrundlage für die weitere Entwicklung via die Extension zum Intensiven anzusehen, und in diesem Sinne liest er auch Kants Diktum, die Zeit verlaufe sich nicht²¹: Kants *Substanz* in der Erscheinung denkt er nämlich – und das ist bemerkenswert – nicht als bleibende Folie des Wandels, die vorzustellen sei, um reine Naturwissenschaft fundieren zu können, sondern als das noch Unentwickelte, das sich via Sukzession zur Simultaneität vermittele. Auch auf Bergsons *durée* beruft sich

²⁰ Das *Maßlose* und mithin das *Wesen* im Sinne der Hegelschen Logik sucht man jedoch bei Natorp vergebens.

²¹ Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft, B 183; vgl. auch B 224f. – Wenn Hegel in der Anmerkung zu § 258 der Berliner Enzyklopädie aus 1830 in ähnlicher Weise von der Zeit sagen kann, sie vergehe nicht, sondern sei *das Vergehen*, liegt darin allerdings die zusätzliche Pointe, daß die Zeit selbst noch vergeht und die Sukzession der Zeit sich nur *durch Negation* zur Simultaneität des Raumes vermittelt.

Natorp hierbei (262), und er kritisiert Aristoteles, der die Zeit als Endlos-Folge gedacht habe und dagegen den Raum als abgeschlossen, da nach Aristoteles nur so dessen Simultaneität eingelöst werden könne (266f.).

Die Zeit ist wohl Folge, aber so, daß diese erst im Sinne des ‚Plus / Minus‘ in ihr bzw. ihrem Jetzt eingeborgen liege. Indem es in ihr auf diese Weise erst Vor und Nach gibt, aber noch keine bestimmten Zeitabstände, korrespondiert sie auch so wiederum dem Moment der Qualität²². Der Raum hingegen wird als das *aktive* Durchmessen genommen, weswegen ihm allein Dimensionen zukommen²³. Ja, der Raum ist „Messung selbst, messend, durchmessend, sich selbst messend, rein aus sich selbst“, und hierin, gegen die Möglichkeitsgrundlage der Zeit, „Vollstreckung einer Notwendigkeit“ (264). – Während jene Raumkonzeption, die der Gliederung der *Philosophischen Systematik* insgesamt zugrundeliegt, dreidimensional ist, wohl im Sinne eines Sichabschließens und Gegenübertretens des Raumes oder vielmehr eines konkreten, Eigenräumlichen, ist der Raum hier, wo er explizit abgehandelt wird, unendlichdimensional, derart, daß er das uferlose Hinaus von einer Dimension zur nächsten ist. Die Bewegung erfolgt nicht nur *im* Raum, sondern das Produzieren immer neuer Räume bzw. Dimensionen *ist* die Bewegung des Raumes selbst, in welchem sich, so könnte man ergänzen, die Bestimmtheit eben nicht *finden* läßt. Alleine, zu so etwas wie einem ‚Totalwerden‘ dieser Bewegung und zu einem Umschlagen in den *Punkt* (das Jetzt der Zeit, oder schon der Materie) kommt es bei Natorp nicht explizit, wiewohl er solches wohl vollzieht bzw. in Anspruch nimmt.

Die Zeit ist gleichsam nicht eindimensionale Linie, wie dies der üblichen Vorstellung entspricht, und auch nicht nulldimensionaler fixierter Punkt (und ebensowenig, wie beim späten Heidegger und wie auch schon bei Hegel an einer Stelle²⁴, vierdimensional), sondern vordimensional. Denn sie hat nur das „Vorzeichen“ plus bzw. minus, aber noch keinen Abstand, wenngleich in ihr dennoch, aber rein vom Raum her, das „Bedürfnis“ besteht, sie bzw. in ihr zu messen (264).

Wissenschaftslogisches Vorbild für Natorps Raumkonzeption ist die nichteuklidische Geometrie, wogegen die Zeit „ganz so starr und unbeweglich geblieben ist wie sie immer war“ (265) und ihr „dies Moment der Bewegung (...) aus ihr ganz fremd“ sei (264); nur die *Zeitmessung* sei – aber ganz vom Raum her – mit der Relativitätstheorie in Bewegung geraten. Natorp

²² Ohne daß er genannt wird, kommt auch Augustins im elften Buch der *Confessiones* vorgetragene Aporetik der Zeitmessung ins Spiel (262): Daraus, daß B nach A kommt, folge nicht, daß C nach B kommt, denn AB lasse sich nicht an BC anlegen. – Aber wie man überhaupt zu einem „AB“ kommt, scheint Natorp nicht plausibel machen zu können!

²³ Dieses Durchmessen findet sich übrigens auch in Hegels zweitem Jenaer Systementwurf: Vgl. G. W. F. Hegel, Jenaer Systementwürfe II (a.a.O.), 198.

²⁴ G. W. F. Hegel, Jenaer Systementwürfe II (a.a.O.), 214.

dreht also die übliche Auffassung der bewegten Zeit und des ruhenden Raumes um, und dadurch ist ihm der Raum das Mittlere, das Entwicklungsmoment. Auch mit Hegel könnte man sagen, daß die Zeit sich darin zum Raum vermittelt, daß sie in ihrer Abstraktion sozusagen auf der Stelle tritt und ihre Bewegung *zumal* aufgehobene Bewegung ist, die über das Jetzt nicht hinauskommt – allerdings ‚bereichert‘ um eine Dialektik, die Natorp nicht durchführt bzw. nur ahnungsweise kennt²⁵.

Die Unendlichkeit der Zeit heißt bei Natorp nicht immanente Unendlichkeit des Sich-aus-sich-Ausschließens des Jetzt, sondern nur Nicht-Endlichkeit bzw., präziser, Vorendlichkeit; die Zeit ist „weder anfanglich noch endlich, noch unanfanglich, unendlich, sofern doch diese Bestimmungen als Maßbestimmungen verstanden werden müßten“ (266). Die Geschlossenheit des Raumes (gegen das bloße Immer-weiter-hinaus) kann Natorp gleichsam nur darin ersehen, daß „der räumliche Fortgang selbst in aller Unendlichkeit (...) dennoch schließlich einer, durch *ein* Gesetz (des Miteinander) regiert, und durch dieses Gesetz der Entwicklung selbst Eines“ ist (266). So ist er unendlich und dennoch in sich geschlossen, aber ohne daß sich dieses ‚Zwischen‘ der beiden Bestimmungen als ein Widerspruch selbst aufhebe.

Auf ähnliche Weise steht der Zeit traditionell die Ewigkeit entgegen, und das heißt bei Natorp an dieser Stelle Vorendlichkeit und Vorunendlichkeit der Zeit gegen die Endlosigkeit des Raumes. Doch auch in der „überendlichen Betrachtung“ (wer auch immer hier äußerlich betrachte!) verschwinde das Vor und Nach nicht, es „ist ja in sich ruhender Bestand, also braucht es in der, allerdings einem ganz anderen Gebiete angehörigen, Ruhe der Ewigkeit nicht überhaupt ausgelöscht zu sein“ (268)²⁶.

²⁵ Diese Dialektik vollzieht sich bei Hegel jeweils in den *drei* Dimensionen von Gegenwart, Zukunft und Vergangenheit bzw. von Punkt, Linie und Fläche, wodurch sich erst die Zeit als vordimensionales Auf-der-Stelle-Treten erweist und der Raum dergestalt als unendlichdimensional, daß seine drei Dimensionen am Ende als Länge, Breite und Höhe völlig gleichgültig gegeneinander sind und selbst deren Dreizahl als nicht begriffsnotwendig erscheint. (Die von Natorp in Anspruch genommene Raumkonzeption der relativistischen Physik bahnt sich bei Hegel allerdings erst darin an, daß der Raum Übergehen in die Zeit ist.) – Vgl. zu Hegels Dialektiken der Zeit und des Raumes ausführlich: Wilfried Griebner, Geist zu seiner Zeit. Mit Hegel die Zeit denken, Würzburg 2005.

²⁶ Auch das parmenideische Jetzt ohne Vor und Nach (*nyn estin homou pan*), dies „ungeschiedene[] Jetzt“, bleibe „doch immer eines und ein anderes“ (268). Den umgekehrten Versuch, der Zeitfolge auch schon bleibend-‚ewigen‘ Charakter zuzugestehen, unternimmt Natorp bereits in der „Grundlegung“ seiner Systematik: Das Jetzt der Zeit ist nur die „in der Zeitkette sich aufreihende, so und so bestimmte Stelle“, und in diesem Sinne ist „auch der Zeitpunkt und das zeitlich punktuelle Geschehen ein zeitlich Unwandelbares, zeitlos Ewiges“ (25). „Denn es ist jetzt wahr, daß es dies *ist*, so war es von aller Zeit her wahr, daß es in diesem Zeitpunkt es sein werde, und wird es in alle Zeit wahr bleiben, daß in diesem Zeitpunkt es dies war.“

Natorp geht dann noch einmal auf Kant ein und skizziert dessen Entwicklung von einer relativen Trennung von Raum und Zeit, unter dem Titel bloßer Rezeptivität, in der transzendentalen Ästhetik über das Hervorbringen des Nacheinander im Linienziehen in § 24 der *Kritik der reinen Vernunft* und das (wie ich es formuliere:) hervorgebrachte und gesetzte Zugleich der „formalen Anschauung“ von Raum und Zeit in § 26 zu den drei Synthesen der A-Fassung der transzendentalen Deduktion. Darin erweise sich die Zeit, vielmehr Spontaneität zu sein, und dies rechtfertige nochmals ihren anfänglich-anhebenden Charakter als Möglichkeitsgrundlage. Den Akt der Apprehension, als die „Aufnahme in die eigene synthetische Tätigkeit des Gemütes“, sieht Natorp als den „Ursprung der Zeitvorstellung, der Setzung des Nacheinander“, welches aber nur „das Nacheinander dieser Aufnahme in die eigene synthetische Tätigkeit ist“ (271) und damit am Ende doch wieder nur vorausgesetzt und uneingelöst bleibt – und in der Tat werde bei Kant „nicht klar, wieso die Innenbeziehung die Sukzession ergeben soll“ (272). Aber auch Kants ‚Linienziehen‘ faßt Natorp nur so, daß wir „die Linie in Gedanken erst ziehen, sie erst von Null an erzeugen müssen, um sie uns vorstellig zu machen“, das „Jetztsein“ dabei aber doch nur „die Reihe durch[gehe]“ (273). Die Synthesis der Reproduktion ist „der Ursprung des Raumvorstellens“ (271), derart, daß die Rezeptivität mehr der mittleren Stufe entspreche und sich am Ende so etwas wie spontane Rezeptivität oder rezeptive Spontaneität ergebe²⁷. – Wenn Natorp dabei von der „engen Beziehung des Jetzt und seiner Kontinuation auf das Bewußtsein“ spricht, so ist dieses allerdings nur „stets jetzt, stets sich selbst gegenwärtig“, und auf dieses gegenüber dem je anderen Jetzt „immer identische, numerisch identische Jetzt ist alles Früher und Später stets zurückbezüglich“; das Bewußtsein ist, nun wieder in Anklang an Platos *Parmenides*, „früher und später als es, das Jetzt; dieses selbst bleibt dabei immer zentral und so in der Tat immer in Ruhe“ (273). Alleine, wie *vermittelt* sich dieses Jetzt des Bewußtseins, dessen Gegenübergetretensein gegen den Wandel hier schon in Anspruch genommen ist? Wenn Natorp wohl von einer „Selbstkontinuation des Jetzt“ sprechen kann (274) – und mithin sei es „schöpferisch“ –, so scheint diese doch wieder nur als ein bruchloses Entlanglaufen an einer Reihe vorgestellt, die dabei wohl erst aufgehen soll – alleine, man weiß auch hier schon nicht, wie, denn daß sich das Jetzt totaliter *aufhebt* und aufgehoben *hat*, kommt bei ihm nicht vor.

(33) Das Wunder des ergehend-ergangenen *Wortes* verleiht offenkundig so etwas wie unverlierbare „Individuität“ in der Zeit. Dennoch scheinen Zeitpunkt und Zeitreihe reichlich unvermittelt, und es kann, auch wenn im Schöpfungsgedanken solches gehahnt oder angedacht sein mag, keine Rede davon sein, daß sich der zeitliche Prozeß *selbst* ins Da einer Gegenwart bringt und gebracht hat, geschweige denn, daß sich die immanente *Negativität* der Zeit negiert.

²⁷ Auch Heidegger wird diese Ausdrücke in seinem Kantbuch übernehmen.

In § 76 spricht Natorp gar nur noch vom Jetzt als dem „Nullpunkt“ und „Grund“, auf dem *aufgebaut* (!) werde, und man kann bei dieser Formulierung an die dem Neukantianismus mitunter vorgeworfene ‚Aufbauideologie‘ des Kulturprogressismus denken, die zwar nicht weiß, worauf und wie und was sie aufbauen soll, die aber gerade darob umso entschiedener aufbaut – eine Ideologie, die ein spätes Erbe in der DDR gefunden hat. Ferner spricht er vom Ausfüllen von „Lücken“ und von einer bloßen „Tendenz auf die Individuation“ – die darob aber zuletzt umso pathetischer beschworen wird. Geistesgeschichtlich betrachtet, sei mit der durch die Naturwissenschaft aufgezeigten Grenzenlosigkeit des Alls die Frage nach der Individualität erst vollends virulent geworden (279f.). Aber ist damit mehr gesetzt als nur die noch ins Extrem gesteigerte *Gewißheit* des Ich? – Raum und Zeit, indem durch sie die Individualität nicht erreicht werden konnte, scheinen indessen abgewertet zu werden zu einem „System der Örter und Zeitpunkte; dieses gibt nur die Regel der Bestimmung des Da und Dann in der Erscheinung“ (288) – ganz so, als sei es ohnehin von Anfang an klar gewesen und keineswegs ein Mißgeschick, daß die erhoffte Einlösung von Individualität noch immer nicht erfolgt sei.

Ausblick und Résumé

Trotz zahlreicher hellsichtiger Formulierungen, die zumindest von einer tiefen Ahnung der Dialektik künden, wird man sagen müssen, daß gerade die kategoriale Genesis von Zeit und Raum trotz vieler im Ansatz richtiger (und in der Tat auch von Kant her so angedachter und von Hegel ähnlich ausgeführter) Gedanken dasjenige, was Heidegger die vulgäre Zeitvorstellung nennen wird, nicht zu überwinden vermag²⁸. Auch vom Wagnis eines „Absprung[s]“ spricht Natorp zwar (280), doch selbst hier wird man sagen müssen, daß Heidegger in seinem ‚entschlossenen Vorlaufen in den Tod‘ sich einem solchen Wagnis mitunter eher gestellt hat.

Es finden sich im weiteren Verfolg wohl noch einige Passagen, die die Thematik der Kontinuität bzw. der Zeit aufgreifen und auf die es einzugehen lohnt: Etwa im Zuge der ‚Strukturlogik‘: „Nicht der Punkt ist es, der die Wende vollzieht, sondern die Wende vollzieht den Punkt“ (310). Mithin ist die Dialektik keine äußerlich zu bewerkstelligende oder auch nur zu *rekonstruierende*. Auch gibt es „kein Sein, keine logischen Punkte anders als ewig hervorgehend im Zuge des Werdens“, als „dem Fließen, aber dem sich abteilenden Fließen (...), in welchem die Punkte, nämlich als Durchgangs- und

²⁸ Heidegger wird aber trotz seiner drei- bzw. vierdimensionalen ekstatischen Zeitlichkeit bekanntlich selbst auf weite Strecken die ‚Ankündigungspolitik‘ eines Paul Natorp und ein mit weltanschaulichen Rundumschlägen einhergehendes *Beschwören* der Eigentlichkeit teilen.

Wendepunkte, sich herausheben, ohne den Fluß selbst je wirklich zu unterbrechen. Er vollzieht sich nun vielmehr durchaus ununterbrochen, (...) in jenem auf keinen logischen Punkt fixierbaren Platonischen *exaiphnes*, dem Zwischen, oder in jenem Nu, welches nicht einen Punkt in der Zeitreihe oder im räumlichen Kontinuum, sondern das überzeitliche Nu bedeutet, welches die Zeit und den Übergang selbst erst erzeugt und in welchem also der Übergang sich vollzieht“ (312). Scheint es hier zunächst, daß nunmehr nicht der Ursprungspunkt, sondern der Fluß als solcher hypostasiert werde, so nimmt Natorp diesen Fluß in das Nu zwar zurück, das aber auch hierin nur negativ bestimmt bleibt²⁹ und am Ende dieser Passage wiederum nur „der Punkt des Ursprungs“ ist und das „Prinzip aller Prinzipien“ (312).

Ähnliche Überlegungen finden sich einige Seiten später zum Thema der Geschichtlichkeit, die Natorp (wie ich meine, mit Recht) auch auf die Natur erstreckt und nicht einem ruhenden Reich der (Natur-)Gesetze entgegenhält (320ff.). Manifestiert sich Bewegung nur als „Fortgang von Ruhelage zu Ruhelage“, welche Ruhelage nur ein „vorübergehender Gleichgewichtszustand“ sei (323), so kann es genausowenig bei der bloßen Historie als dem immerwährenden Fortgang bleiben, denn dieser „erdrücke“ vollends „das gelebte Jetzt (...) zwischen den furchtbaren Mühlsteinen des Nichtmehr und des Nochnicht“ (324). „Gegen diese Gefahr bäumt es sich auf und erkennt in sich die *Ewigkeit*, welche in jener doppelten bloßen Unendlichkeit, das heißt Endlosigkeit des Vergangs und des Erstbevorstehens, nicht erschöpft sein will, aber sich in der furchtbaren Gefahr sieht, von ihr verschlungen und ganz zunichte zu werden“ (324f.). Aber diese Gefahr trägt Natorp nicht aus, und so beschränkt er sich darauf, gegen dieselbe die „Gegenwärtigkeit des Ewigen, ewige Gegenwärtigkeit, die einzig dem Vollindividualen des gelebten Augenblicks eignet“ (325)³⁰, zu preisen. Dieser trage, „nach Leibniz, in sich die ganze Vergangenheit und die ganze Zukunft; er selbst kennt keinen Vergang und kein Erstbevorstehen; ihm ist aller Vergang vergangen, alles erst Zukommende schon zugekommen“ (325). Ich zitiere dies, weil gerade in diesen letzten Worten eine Dialektik des Jetzt der Zeit eingeborgen liegt, die Natorp, wie schon des öfteren bemerkt, nicht durchführt.

Natorp spricht später auch von der schöpferischen *Poiesis* als einer „Einschau in die Urkontinuität“ (373); alleine ein „Entäußern“ des Stromes wäre für ihn nur ein „Aufhalten des Stromes“ und Heraustreten aus ihm (373). – Diese „Urkontinuität“ vermittelt sich, oder soll sich vermitteln, durch die Stufen der *Harmonie* und des *Rhythmus*, den er übrigens etymologisch in der Doppeldeutigkeit von „Fließen“ und „Gestalt“ liest (377), hin zum *Melos*, der sich so illustrieren läßt, daß etwa in jedem Ton eines Liedes das ganze Lied präsent ist. – Wie Natorp überhaupt in der Entwicklung sowohl

²⁹ Zumindest bleibt die darin waltende Dialektik unausgeführt.

³⁰ Hier wäre eigentlich das *ge-lebt* zu betonen!

der Kategorien als auch der konkreteren Gestalten des Logischen³¹ stets am Fließenden, Kontinuierlichen orientiert ist, steht auch hier, wo die schöpferische Poiesis eingelöst werden soll, mit der Musik die Zeit stets Pate. Doch wie schon eingangs bemerkt, treten am Ende der Untersuchung Zeitlichkeit und Ewigkeit nur schroff auseinander, um, wie ich meine, mehr schlecht als recht in einem Gottesgedanken³² versöhnt zu sein.

Es bleibt also – um es abschließend zusammenzufassen – schlußendlich ungeklärt, wie überhaupt in den „Urpunkt“ einzutreten sei und wie dieser in „Schwebe“ gerate (denn ein *Nichts*, vermittels dessen sich erst so etwas wie das Stehen an der „Schiedlichkeit“ ergibt, scheint Natorp nicht zu kennen). Daß es bei der bloßen „Schwebe“ nicht bleiben könne, scheint Natorp eher zu sehen, indem die Gewißheit des Positiven, *Seienden*, bei ihm stets leitend ist, aber auch hier scheint unausgeführt, weswegen der Widerspruch logisch zu *Grunde* geht. Unklar ist vor allem auch der nähere Hervorgang der *Vielheit* aus der Einheit, indem, wenn von der Besonderung die Rede ist, nicht zunächst das Allgemeine und das Besondere die beiden Besonderen ausmachen. Allerdings fungiert die Vielheit zumeist als das Immer-weiter-Bestimmen in der Zeit und ist insofern ‚verflüssigt‘. Das Resümieren des Immer-weiter in die Einheit des „es ist“ scheint dagegen auch nur in wenigen ahnungsvollen Formulierungen angedeutet. – Man wird also Erich Heintel rechtgeben müssen, wenn dieser Natorp eine „Fixierung eines undialektisch verstandenen archimedischen Punktes als Anfang der Philosophie“ vorwirft³³, oder auch Wolfgang Marx, der in eine ähnliche Kerbe schlägt, wenn er meint, Natorp befinde sich zwar in einer „Problemnähe der Hegelschen Philosophie“, stehe aber „auf dem Boden der Reflexionsphilosophie, immer die methodischen Mittel entbehrend, diese ganz zu verlassen“³⁴.

³¹ D. h. in den Ausführungen zu Struktur-, Funktions- und Gehaltslogik sowie in der abschließenden *dritten Dimension des Logischen* (383 ff.).

³² Natorp setzt hier den protestantischen Theologen Gogarten auseinander.

³³ Erich Heintel, Paul Natorps „Philosophische Systematik“. Ein Beitrag zum Problem des „Anfangs“ in der Philosophie, in: Stuttgarter Hegel-Tage 1970, hrsg. von Hans-Georg Gadamer, Bonn 1974, 510 (= Hegel-Studien Beiheft 11).

³⁴ Wolfgang Marx, Die philosophische Entwicklung Paul Natorps im Hinblick auf das System Hermann Cohens, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 18 (1964), 500. – In diesem Zusammenhang fällt auch auf, daß Natorp öfters auf Hegels Seinslogik wie auch auf die Begriffslogik rekurriert, aber kein einziges Mal auf die Wesenslogik, in welcher Hegel bekanntlich die *Reflexion* erörtert und den Standpunkt einer Reflexionsphilosophie, als eines Befangenbleibens in immer neuen Polaritäten respektive *Urteilen*, überwindet.

McDowells anti-transzendente Austreibungspolitik¹

In Anlehnung an Kants berühmtes Diktum würde sich die Intention McDowells ungefähr wie folgt ausnehmen: Die menschliche Vernunft hat das besondere Schicksal in einer Gattung ihrer Erkenntnisse: dass sie durch Fragen belästigt wird, die sie nicht abweisen kann, denn sie sind ihr durch die Vernunft selbst aufgegeben, die sie aber auch *nicht* beantworten sollte, weil sie sich bei näherer Betrachtung als gar keine echten Fragen erweisen. Die menschliche Vernunft solle eher danach trachten, derlei Fragen zu tilgen bzw. sie auf vernünftige Weise ein für alle Mal auszutreiben.

Dieses Credo steht also hinter dem etwas seltsam klingenden Terminus der Austreibungspolitik. Genauer gesagt ist es ein bestimmter Typus von Fragen, den McDowell als Verwirrung stiftend brandmarkt. Es handelt sich dabei um so genannte „Wie ist es möglich?“-Fragen, die aufgrund ihrer Form eine vorschnelle Festlegung auf eine eingegrenzte Problematik implizieren bzw. unberechtigterweise einen zu überbrückenden Hiatus fixieren. Die scheinbar dringlichste erkenntnistheoretische Frage betrifft dabei den Zusammenhang zwischen Denken und – um es möglichst allgemein zu formulieren – demjenigen, worauf dieses Denken gerichtet ist. Wenn wir uns einem Skeptizismus ergeben, den wir freilich erst in der Neuzeit zu kultivieren begonnen haben, werden wir dann immer wieder einmal auf die folgende prinzipielle Schwierigkeit stoßen:

„Wie ist es möglich, dass es ein Denken gibt, das auf die Art und Weise, wie die Dinge sind, gerichtet ist?“ Damit hätte man eine der bekannten philosophischen „Wie ist es möglich?“-Fragen. Sie gewinnt ihre spezifisch philosophische Schlagkraft dadurch, dass man sie vor einem Hintergrund von Annahmen stellt, die, würde man sie explizit machen, deutlich werden ließen, dass es das Thema der Frage eigentlich gar nicht gibt.“²

Weshalb lässt sich nun behaupten, dass es das Thema dieser Frage eigentlich nicht gibt?

¹ Der Text stellt eine leicht überarbeitete Fassung eines Vortrags dar, den ich am 03.05.2005 im Rahmen der Arbeitsgruppe für Transzendentalphilosophie am Institut für Philosophie der Universität Wien gehalten habe. Der Charakter eines Impulsreferates, der zu einer weiterführenden Diskussion anregen sollte, ist auch in der vorliegenden Druckversion beibehalten.

² McDowell 1998, S. 13.

Bevor sich dies einigermaßen klären lässt, bedarf es einiger Vorüberlegungen. Danach werden wir auch näher beim sachlichen Thema sein und das Programm der Austreibungspolitik als rhetorische Einleitung beiseite setzen können. Es sei an dieser Stelle noch erwähnt, dass ich zunächst versuche McDowells Entwurf einer Szenerie nachzuzeichnen, aus welcher er dann seine Hauptthese gewinnt, die er eben nicht als Antwort, sondern eher als Fragetilgungsmittel verstanden wissen will. Hierin sieht er sich einer therapeutischen Vorgangsweise à la Wittgenstein verpflichtet, obwohl sein philosophischer Stil nicht sehr viel mit Wittgenstein gemein hat. Was die zum Hauptgedanken hinführenden Argumentationen betrifft, so würde ich deren Dignität weit öfter bezweifeln als dies McDowell auch selbst gelegentlich tut. Nichtsdestoweniger denke ich, dass das Resultat plausibel und durchaus verteidigungswert ist. Es bietet überdies einige Anknüpfungsmöglichkeiten, die von McDowell so noch nicht explizit in Erwägung gezogen worden sind.

Doch nun wieder zurück zum Ausgangspunkt. In Bezug auf die vermeintlichen „Sorgen über die Gerichtetheit des Geistes auf die Welt“³ lenkt McDowell die Aufmerksamkeit auf den Dualismus von Schema und Inhalt, der bekanntlich von Davidson als das dritte zu überwindende Dogma des Empirismus gekennzeichnet wurde.⁴ Beim Schema handelt es sich um ein Begriffsschema, das einem bestimmten Inhalt gegenübergestellt werden kann, wobei Davidson Begriffsschema und Sprache mehr oder minder gleichsetzt⁵ und dann die behauptete Unübersetzbarkeit von Begriffsschemata bzw. Sprachen ineinander als inkonsistent darstellt. McDowell setzt hier einen anderen Schwerpunkt, indem er sich mehr für die Charakterisierung des Inhalts, der dem Begriffsschema gegenübergestellt wird, interessiert. Würde man nun einfach davon ausgehen, einen derartigen Inhalt mit irgendeinem möglichen repräsentationalen Inhalt zu identifizieren, den wir etwa in einer Proposition wiedergeben könnten, so hätten wir die Problematik einer beabsichtigten Fundierung und Verankerung der begrifflichen Sphäre durch einen solchen Inhalt noch gar nicht in den Blick bekommen. Brisant wird es erst dann, wenn das inhaltlich Gehaltvolle als das so genannte *Gegebene* aufgefasst wird, welches dann die Funktion einer Basis oder eines Reservoirs erfüllen soll, aus welchem geschöpft werden kann oder das überhaupt erst die Grundlage eines Begriffsbildungs-Prozesses darstellt. Im klassischen Empirismus wird dieses von mir etwas vereinfachte Bild in komplexeren Varianten sehr wohl unterstützt und es ist auch dasjenige, welches einem naiven Realismus am einleuchtendsten erscheint. Demgegenüber wartet Kant mit einer bei weitem stringenteren Konzeption auf, indem er, abgekürzt gesagt, von einer essentiellen Kooperation von Sinnlichkeit und

³ McDowell 1998, S. 13.

⁴ Vgl. Davidson 1999³, S. 270.

⁵ Vgl. Davidson 1993, S. 41: „Unter dem Schema habe ich mir dabei die Sprache vorgestellt, mitsamt der in ihr enthaltenen Ontologie und Welt-Theorie“.

Verstand bzw. von Rezeptivität und Spontaneität ausgeht. Letzterer Terminus ist dabei auch für McDowell ein Zentralbegriff, den er gerne anhand der in ihm anklingenden Freiheitskonnotation illustriert.

„Rationale Beziehungen bilden die Topographie der begrifflichen Sphäre. Der Raum der Begriffe bildet zumindest einen Teil des von Sellars so genannten ‚Raums der Gründe‘. Wenn Kant den Verstand als eine Fähigkeit der Spontaneität beschreibt, dann kommt darin seine Auffassung der Beziehung von Vernunft und Freiheit zum Ausdruck: Rationaler Zwang ist nicht nur mit Freiheit verträglich sondern sogar konstitutiv für sie. Als Schlagwort: Der Raum der Gründe ist der Raum der Freiheit.“⁶

Treiben wir nun – über die kantische Einbettung hinaus – die Betonung der Freiheit im Begrifflichen etwas weiter, kann es bald den Anschein haben, als würden wir quasi Bodenkontakt verlieren und als müssten wir uns nur noch um adäquate Verbindungslinien von Begriffen und Begriffskonstellationen zu anderen Begriffen kümmern. Wie sieht es aber dann mit der Bestimmung von Erfahrungsurteilen bzw. empirischen Urteilen aus? Können wir dann die ja zunächst kantisch gedacht unproblematisch wirkenden synthetischen Urteile a posteriori richtig verstehen? Um das zu gewährleisten, so McDowells Auffassung, müssen wir zumindest eine empirische Rechtfertigungsmöglichkeit einräumen, obwohl nicht von vornherein klar ist, welche Reichweite wir dieser zubilligen sollten. Es bedarf zumindest eines minimalen Empirismus, vor dessen Überschwänglichkeit wir uns aber hüten müssen. Denn in dieser Lage scheint es nämlich doch wieder sehr verführerisch, dem Mythos des Gegebenen nachzugeben oder zumindest eine Lösung zu suchen, die irgendeine Form von externer Kontrolle zulässt. Dabei bietet sich eine Vorstellung an, die zwar einerseits einen Primat begrifflicher Begründungen fordert, auf der anderen Seite aber einen letzten Zug der Rechtfertigung gelten lässt, der, wenn es keine anderen Möglichkeiten mehr gibt, auf einen nichtbegrifflichen Input aus der Erfahrung verweist. Wir wissen, dass sich dies nur durch eine Zeigegeste bewerkstelligen ließe, die jedoch jenen kontinuierlichen Konnex der Begriffsvermittlung allererst setzt, den sie of-

⁶ McDowell 1998, S. 29. – Michael Friedman vermerkt diesbezüglich, dass die Freiheit (im moralischen Sinne) nicht schlichtweg mit der Spontaneität des Verstandes in Verbindung gebracht werden sollte: „... the freedom required by morality should not be confused with the ‚spontaneity‘ characterizing the understanding. Indeed, the difference between these two marks precisely the distinction between the faculty of understanding and the faculty of reason for Kant. The understanding, which necessarily operates in cooperation with sensibility, secures the foundations for the modern idea of nature by injecting the a priori rationality of mathematics and logic into sensible experience. The faculty of reason, by contrast, can operate entirely independently of sensibility, and its product – the moral law – is thus wholly free of all empirical contamination.“ Friedman 2002, S. 32.

fensichtlich zu verlassen beabsichtigt. In McDowellscher Terminologie würde hierbei eine Situation entstehen, in der sich der Raum der Gründe weiter erstreckt als der Raum der Begriffe. Das ist jedoch eine Sackgasse:

„Die weitere Ausdehnung des Raums der Gründe soll es ihm ermöglichen, sich nichtbegriffliche Einwirkungen von außerhalb des gedanklichen Reiches einzuverleiben. Die Beziehungen jedoch, kraft derer Urteile gerechtfertigt werden, lassen sich nur als Beziehungen im Raum der Begriffe verstehen: Implikations- oder Wahrscheinlichkeitsbeziehungen, die zwischen möglichen Ausübungen der begrifflichen Fähigkeiten bestehen. Der Versuch, den Spielraum von Rechtfertigungsbeziehungen soweit auszudehnen, dass er den begrifflichen Bereich überschreitet, leistet nicht, was er leisten soll.“⁷

Nach einigen weiteren Ausschmückungen, die Unbrauchbarkeit des Gedankens eines Gegebenen betreffend, kommt nun McDowell bereits auf den wichtigsten Punkt zu sprechen. Die ganze vermeintlich notwendige Oszillationsbewegung zwischen einem übertriebenen Empirismus und einem zum Schreckgespenst stilisierten Idealismus lässt sich zur Ruhe bringen, indem wir schlicht anerkennen, dass die begrifflichen Fähigkeiten bereits *in* der Rezeptivität involviert sind und wir nicht glauben dürfen, dass es eine Möglichkeit gäbe, den rezeptiven Anteil irgendwie zu separieren oder zumindest zu Erklärungszwecken abzuspalten. Es stellt einen weiteren Mythos dar, eine Weise der Begriffsanwendung zu hypostasieren, die sich auf ein außerbegriffliches Material bezöge. Es erklärt nichts, wenn wir uns als Naturwesen interpretieren, die über eine kausal zu interpretierende Sinnlichkeit verfügen, deren Eindrücke von einem obskuren Vermögen bearbeitet werden, um daraus Begriffssysteme und womöglich kulturelle Identitäten zu schmieden. Aber wir brauchen uns nicht so weit vom Sinnlichen zu entfernen, um uns die durchdringende Macht und womöglich auch Gewalt der Begriffe zu vergegenwärtigen. Laut McDowell sind es eben bereits die Sinneseindrücke selbst, die, um es ein wenig metaphorisch auszudrücken, durch Begriffliches kontaminiert sind.

„Nach meiner Konzeption herrscht von Anfang an kein Abstand zwischen den begrifflichen Inhalten, die sich am nächsten zu den Einwirkungen der externen Realität auf die Sinnlichkeit befinden, und diesen Einwirkungen selbst. Sie sind nicht das Ergebnis eines ersten Schrittes innerhalb des Raums der Gründe, eines Schrittes, den man dann geht, wenn man den letzten Schritt bei der Ausbreitung der Rechtfertigungen tut, wenn man diese Aktivität entsprechend des Dualismus von Schema und *Gegebenen* interpretiert. Dieser hypothetische erste Schritt wäre ein Schritt von einem Eindruck, verstanden als bloße Aufnahme eines Stücks des *Gegebenen*, hin zu einem durch diesen Sinneseindruck gerechtfertigten Urteil. Aber die Sache verhält sich anders: Die Sinneseindrücke,

⁷ McDowell 1998, S. 31.

die Einwirkungen der Welt auf unsere Sinnlichkeit, verfügen bereits über diese grundlegendsten begrifflichen Inhalte.“⁸

Die Rede vom Verfügen über begriffliche Inhalte könnte nun ihrerseits als Metaphorik abgetan werden und sich vielleicht als bloße Verschleiertechnik entpuppen, die gar nicht exakt genug bestimmt, wie die Relation zwischen Sinneseindrücken oder Empfindungen und bereits rein begrifflich aufzufassenden Überzeugungen bzw. Meinungen aussieht. An dieser Stelle lohnt es sich, genauer bei Davidson nachzulesen, auf welchen McDowell auch häufig zu sprechen kommt, den er aber als Paradebeispiel einer Extremposition hinstellt, die wir auf alle Fälle vermeiden sollten. Der wichtigste Text diesbezüglich ist Davidsons Aufsatz über die *Kohärenztheorie der Wahrheit und der Erkenntnis*⁹, wo er an einer Stelle, auf die McDowell nirgends ausführlicher eingeht, genau unterscheidet, welche Strategien es geben kann, bloße Empfindungen als etwas zu betrachten, das Überzeugungen bzw. Meinungen [belief] rechtfertigen können soll. Als erste Position verweist er auf Hume, dem er zuschreibt, die Eigentümlichkeit des Propositionalen noch gar nicht genug beachtet zu haben, so dass er „zwischen dem Perzipieren eines grünen Flecks und dem Perzipieren, dass ein Fleck grün ist, nicht unterschieden“ hat.¹⁰ Ein zweiter Vorschlag würde darin bestehen, nicht einfach Meinungen durch Empfindungen rechtfertigen zu wollen, sondern einfach zu erweisen, dass bestimmte Meinungen ohnehin genau denselben epistemischen Gehalt hätten wie Empfindungen. Wir könnten hier vielleicht an die Konstruktion der Protokollsätze denken, doch von derlei Versuchen sind Davidson und McDowell gleich weit entfernt. Die dritte, gemäß Davidson auf den ersten Blick etwas plausiblere Strategie liefe darauf hinaus, zu behaupten, dass wir uns schlichtweg darüber nicht irren können, wie die Dinge uns erscheinen. Die Konsequenz einer solchen Theorie ist aber ein umfassender Skeptizismus, der sich selbst ad absurdum führt. Und zuletzt bliebe noch ein Weg, der nun auch McDowell am nächsten zu kommen scheint, weil hierbei Empfindungen bestimmte Meinungen rechtfertigen können sollen, die nun aber über das hinausgehen, was uns in der Empfindung selbst gegeben ist. Bevor ich auf diese vierte Variante noch genauer eingehe, erwähne ich noch Davidsons Schlussfolgerung aus dem Umstand, dass er alle diese Auffassungen zurückweist. Er konstatiert:

„Die Beziehung zwischen einer Empfindung und einer Meinung kann nicht logischer Natur sein, denn Empfindungen sind weder Meinungen, noch lassen sie sich mit irgendwelchen anderen propositionalen Einstellungen identifizieren. Aber um was für eine Beziehung handelt es sich dann? Ich glaube, die Antwort liegt auf der Hand. Es handelt sich um eine Kausalbeziehung. Empfindungen

⁸ McDowell 1998, S. 33.

⁹ Davidson 1997⁴, S. 271–290.

¹⁰ Ebd. S. 276.

sind die *Ursache* einer Reihe von Meinungen, und in diesem Sinne bilden sie tatsächlich das Fundament oder die Basis für jene Meinungen. Aber eine kausale Erklärung einer Meinung zeigt nicht, wie oder warum die Meinung gerechtfertigt ist.“¹¹

Diese Lösung ist nun wiederum für McDowell unbefriedigend, weil sie sich seiner Ansicht nach einfach der Verantwortung entzieht und eigentlich einer Entschuldigung gleichkommt, obwohl wir nach einer Rechtfertigung gesucht haben. Aufgrund dieser kausalen These würden wir uns damit begnügen, uns einer fremden Macht ausgeliefert zu wissen, auf die wir keinen Einfluss haben und die von der Weise, wie wir mit Wissen und Überzeugungen weiter umgehen, nicht mehr tangiert werden kann. Außerdem wird man sich fragen können, ob nicht das Auseinandernehmen von Kausalsphäre und Begründungssphäre bzw. von Verursachung und Rechtfertigung nicht den ursprünglichen Dualismus von Schema und Inhalt auf einem anderen Level weiterwälzt. Der Hinweis auf die Kausalbeziehung wirkt wie ein Befreiungsschlag, der uns endlich ermöglicht, die leidige Konfrontation mit dem Tribunal der Erfahrung aufzugeben und uns eingehender mit der Frage nach dem Charakter unserer vielfältigen Überzeugungen zu beschäftigen. Zu letzterer Thematik hat Davidson wunderbare Überlegungen beigeuert, die immer wieder von neuem zeigen, wie schwach skeptische Argumente sind und wie einleuchtend es ist, dass die meisten unserer elementaren Überzeugungen schlicht und ergreifend wahr sind. Auf der anderen Seite hat er sich dies mit einer Auffassung von Kausalität erkaufte, bei der sich ein sinnvolles Verständnis von Erfahrung nicht mehr so recht einstellen will. Wenn wir dieser Kritik stattgeben oder auch nur simpel feststellen, dass McDowell sich in diesem Punkt mit Davidson nicht einig weiß, können wir noch einmal zurückfragen, ob sich McDowells eigene Position in einer der von Davidson angeführten Optionen wieder finden lässt. Meines Erachtens bleibt hier nur die vierte Version, die Davidson anhand eines eigentümlichen Beispiels außer Kraft setzt:

„Nehmen wir einmal an, Empfindungen selber rechtfertigten – ob in verbalisierter Form oder nicht – bestimmte Meinungen, die über das hinausgehen, was uns in der Empfindung gegeben ist. Unter bestimmten Umständen könnte also das Auftreten der Empfindung, man sähe ein grünes Licht aufblitzen, die Meinung rechtfertigen, dass ein grünes Licht aufblitzt. Das Problem besteht darin zu verstehen, wie diese Empfindung die entsprechende Meinung rechtfertigt. Natürlich ist es unter bestimmten Bedingungen durchaus wahrscheinlich, dass ein grünes Licht aufblitzt, wenn jemand die genannte Empfindung hat. *Wir* können das sagen, da wir von seiner Empfindung wissen. Aber *er* kann es nicht sagen – wir gingen ja davon aus, dass er gerechtfertigt ist, ohne dabei auf die Meinung angewiesen zu sein, dass er die betreffende Empfindung hat. Denn nehmen wir

¹¹ Davidson 1997⁴, S. 277.

an, unsere Versuchsperson glaubt, sie habe die Empfindung *nicht* gehabt: Würde die Empfindung sie dann trotzdem darin rechtfertigen zu glauben, dass ein objektives grünes Licht aufblitzte?¹²

Es ist, denke ich, klar worin das Argument besteht. Wenn es zu einer wirklichen Rechtfertigung einer Meinung kommen soll, müsste das auch dann noch möglich sein, wenn derjenige, der die Empfindung hat, diese immer noch als rechtfertigend betrachten können sollte, auch wenn er eben dieser aufgrund seiner eigenen Meinung widerspricht. Die Pointe ist, dass sich die Korrelate dieses Widerspruchs überhaupt nicht mehr angeben lassen. Die Meinung könnte nicht einer abstrusen Entität widersprechen, die gar keiner Beurteilung mehr zugänglich ist. Daraus ergibt sich für Davidson die für seine Kohärenztheorie charakteristische These, „dass nichts als Grund für eine Meinung in Frage kommt, was nicht selbst eine Meinung ist.“¹³ Das wiederum erweckt in McDowellscher Sicht die Befürchtung, wir würden uns bei Affirmation einer derartigen Theorie in ein abgekapseltes Gebiet des Denkens einschließen und darin in ein „reibungsloses Kreiseln im luftleeren Raum“¹⁴ verfallen. Diese Einschätzung wird einer Kohärenztheorie im Stile Davidsons nicht gerecht,¹⁵ aber umgekehrt ist es doch so, dass McDowell der in dem Beispiel durchgeführten Kritik nicht anheim fällt, sondern es sehr wohl schafft, ein stringentes Bild von einer passiven Tätigkeit der begrifflichen Fähigkeiten in der Sinnlichkeit zu entwerfen. Er begeht weder den Fehler, ein Substrat an Sinneseindrücken oder Empfindungen so zu beschreiben als wäre es ein eigenständiger Komplex, dem ein begrifflicher Überbau aufgefropft wird, noch versucht er Erfahrung so darzustellen als würden wir durch sie nichts mehr lernen können, d. h. sie als Widerspiegelungseffekt eines Denkens aufzufassen, das sich nur mehr in Selbstvergewisserungen ergeht. Er will nicht behaupten, wie er es bei Gibson verortet, Erfahrung habe überhaupt nichts mit passiver Aufnahme zu tun. Im Gegenteil betont er sogar, dass Erfahrung in erster Linie passiv ist, was aber nichts mit einem untätigen Aufnehmen des Gegebenen gemein hat. Die Passivität steht lediglich für das Moment der Unverfügbarkeit, für all dasjenige, was unseren aktiven Dispositionsfähigkeiten entzogen ist. Jene Entscheidungsfreiheit, die wir haben, wenn wir eine Sache so oder auch völlig anders beurteilen wollen, fehlt uns schlichtweg in der Erfahrung. Dennoch ist es ein wichtiger Gesichtspunkt, dass wir die Passivität der Erfahrung nicht mit einer eingeschränkten Spontaneität erklären dürfen. Damit würde sich die Schlagkraft des Arguments sofort verflüchtigen:

¹² Davidson 1997⁴, S. 277.

¹³ Ebd. S. 275.

¹⁴ McDowell 1998, S. 35.

¹⁵ Dies ist ebenfalls einer der Kritikpunkte von Michael Friedman, der generell Davidson gegenüber McDowell favorisiert. Vgl. Friedman 2002.

„Würden wir glauben, dass die Passivität der Erfahrung nur dadurch festgehalten werden kann, dass wir bestreiten, die Spontaneität erstreckte sich auf den gesamten Inhalt der Erfahrung, dann kommt das einem Rückfall in eine irreführend formulierte Version des Mythos des *Gegebenen* gleich. Falls wir versuchen, ganz ohne Spontaneität auszukommen und dennoch von begrifflichen Fähigkeiten sprechen, die in der Erfahrung wirksam sind, dann ist die Rede von begrifflichen Fähigkeiten ein bloßes Wortspiel.“¹⁶

Wie sollten wir dann die Spontaneität richtig bestimmen? Sie durchzieht jedenfalls all unsere Weisen der Bezugnahme auf Welt und hat keine äußerliche Grenze, wo sie plötzlich mit nichtbegrifflichen Inhalten in Berührung käme. Wir dürfen, um eine Formulierung Davidsons zu gebrauchen, keine epistemischen Zwischenstücke „zwischen unseren Meinungen und den Gegenständen in der Welt“¹⁷ zulassen. Solche Zwischenstücke konstruiert auch McDowell nicht, und er braucht auch nicht zu behaupten, dass wir kausale Zwischenstücke doch wiederum annehmen müssen, sondern er gibt ganz grundsätzlich die Vorstellung eines *Dazwischen* auf. Alle Überbrückungsformen, die den Hiatus zwischen Begrifflichem und Unbegrifflichem schließen sollen, sind obsolet, ganz einfach deshalb, weil es diesen Hiatus nicht gibt. Das Einzige, was hier unterschieden werden kann, ist gleichsam der Modus des Begrifflichen. Die explizite Anwendung unserer begrifflichen Fähigkeiten im Fällen von Urteilen und im Vollzug diverser Schlussfolgerungen ist eine andere als deren implizite Anwendung in der Mit-Konstitution von empirisch zustande gekommenem Wissen, etwa durch Wahrnehmungsakte.¹⁸

Hier kann nun leicht der Eindruck entstehen als würden derlei Überlegungen mehr und mehr zu einer psychologischen Angelegenheit. Folgendes Beispiel könnte einen solchen Verdacht erhärten. Stellen wir uns eine Tapete vor, auf welcher Buchstaben aus zehn verschiedenen Sprachen (mit unterschiedlichem Alphabet) wahllos übereinander abgebildet sind. Sollten wir in diesem Fall behaupten, dass Menschen, die jeweils nur eine oder auch mehrere dieser Sprachen beherrschen, die mehr oder minder gleiche Wahrnehmung haben, aber sehr unterschiedliche Interpretationen dessen,

¹⁶ McDowell 1998, S. 37.

¹⁷ Davidson 1997⁴, S. 278.

¹⁸ Die einheitliche Begriffsanwendung, die in einer impliziten und einer expliziten Form zum Tragen kommt, parallelisiert McDowell gewissermaßen mit der *einen* einheitsstiftenden Funktion, welche sich (kantisch gedacht) ebenso sehr in Anschauungen wie in Urteilen ausprägt: „Der Punkt ist [...], dass Einheitsarten, die Anschauungen vereinheitlichen, dieselben sind wie diejenigen, welche Urteile vereinheitlichen. Es muss verständlich sein, dass die repräsentationalen Fähigkeiten, die im Falle der Anschauungen unwillkürlich in Gang gesetzt werden, für die gemeinsame Verwirklichung mit dieser zweiten Einheitsart empfänglich sind, und das wird dadurch sichergestellt, dass es sich dabei um Fähigkeiten handelt, die im Urteilen ebenso frei ausgeübt werden können.“ McDowell 2004, S. 194.

was sie das zu Gesicht bekommen? Oder ist es nicht vielmehr so, dass auch ohne eine bewusste Interpretation der Gebilde auf dieser Tapete bereits die Wahrnehmung als solche erheblich differiert? Wir werden uns hier wohl für die zweite Auslegung entscheiden, aber ist das noch eine philosophisch relevante Fragestellung im Hinblick darauf, wie wir die Kooperation von Rezeptivität und Spontaneität verstehen sollten? Das Beispiel ist durchaus unbefriedigend. Es zeigt sich darin doch wieder die Tendenz, einen imaginären Wahrnehmungsinhalt gesondert unter die Lupe zu nehmen, um ihn mit einem anderen zu vergleichen. Der Fokus richtet sich auf die rezeptiven Anteile und auf die Beantwortung der Frage, bis zu welchem Ausmaß diese von begrifflichen Komponenten verunreinigt wurden. Diese Reinheitsfrage ist jedoch ein Paradefall für jene Fragen, auf die wir laut McDowell entschieden keine Antwort suchen sollten. Derlei Fragen sollten wir ebenso wie die klassischen „Wie ist es möglich?“-Fragen austreiben und keinesfalls zu etwas Problematischem hochstilisieren. Wir würden hier erst recht einen Wahrnehmungsinhalt hypostasieren, den wir alsdann in rezeptive und spontane Teile zergliedern. Dabei begehen wir den erneuten Fehler, dem Begrifflichen eine Grenze ziehen zu wollen. Es entspricht der müßigen Bestimmung des Umfangs einer öffentlichen Sphäre, jenseits oder diesseits derer wir auf das rein Private stoßen sollen, welches sich jedoch bedauerlicherweise einer Vergleichsmöglichkeit prinzipiell entzieht. Wittgenstein vermerkt zu einem derartigen Phänomen sehr treffend:

„Das Wesentliche am privaten Erlebnis ist eigentlich nicht, daß Jeder sein eigenes Exemplar besitzt, sondern daß keiner weiß, ob der Andere auch *dies* hat, oder etwas anderes. Es wäre also die Annahme möglich – obwohl nicht verifizierbar – ein Teil der Menschheit habe *eine* Rotempfindung, ein anderer Teil eine andere.“¹⁹

Auch McDowell interessiert sich für das Thema „Farberfahrungen“ und diskutiert dabei generell den Stellenwert von so genannten sekundären Qualitäten.²⁰ Er will jedoch in diesem Zusammenhang keine Erläuterung von Farbempfindungen geben, in welche wir begriffliche Anteile eingeschleust hätten, er geht von Urteilen über Farben aus, die also solche sehr wohl abhängig sind von einer umfassenderen Weltsicht eines Subjekts und seiner begrifflichen Fähigkeiten, solche Erfahrungsurteile mit anderen beurteilbaren Inhalten in Verbindung zu bringen.

„Diese Urteile umfassen eine Reihe begrifflicher Fähigkeiten, die so wenig etwas mit dem Verstehen der Welt zu tun haben, wie sonst kaum etwas. Trotzdem würde man von jemandem nicht sagen, er fälle ein direktes Beobachtungsurteil über

¹⁹ Wittgenstein PU, § 272.

²⁰ Diesbezüglich stellt er auch eine gewisse Analogie zwischen Farben und Werten her, wobei ihm eine bestimmte Form von „Wertrealismus“ unterstellt wird. Vgl. McDowell 2002.

Farben, es sei denn, er tut das vor einem Hintergrund, der genügt, um sicherzustellen, dass er Farben als mögliche Eigenschaften von Dingen versteht. Die Fähigkeit, ‚richtige‘ Farbworte als Antwort auf die Inputs des visuellen Systems zu erzeugen (eine Fähigkeit, die vielleicht einige Papageien besitzen), bürgt nicht für den Besitz der entsprechenden Begriffe, wenn das Subjekt den Gedanken nicht versteht, dass z. B. diese Antworten eine Empfänglichkeit für gewisse Sachverhalte in der Welt zum Ausdruck bringen, Sachverhalte, die unabhängig von Ereignissen im Strom des Bewusstseins vorkommen können. Das notwendige Hintergrundverständnis schließt z. B. den Begriff von sichtbaren Dingoerflächen ein, und auch den Begriff von geeigneten Beobachtungsbedingungen, um über die Farbe eines Gegenstandes zu befinden, indem man ihn betrachtet.“²¹

Spätestens an diesem Punkt der Argumentation wäre nun eine ausgezeichnete Gelegenheit, näher auf die angedeuteten Bestimmungen einzugehen, die offensichtlich als Konstitutiva für das Gelingen des (Farb-)Erfahrungsurteils selbst fungieren. Es ließe sich also eine transzendente Geschichte, wie McDowell sich ausdrückt, weiter erzählen, indem man sich auf die Bedingungsaspekte konzentriert und diesen Gedanken differenzierter ausarbeitet. Würde man den Fokus der Untersuchung darauf lenken, welches prinzipielle Begriffsreservoir immer schon in Anschlag gebracht wird, um überhaupt ein bestimmtes Urteil formulieren zu können, könnte das zu einer kategorialen Systematik führen, die uns Aufschluss darüber gibt, was genau in jeder spezifischen Begriffsanwendung vorausgesetzt ist bzw. werden muss. Abgesehen davon, dass derartige Bemühungen sehr fruchtbare und durchaus philosophisch wertvolle Einsichten zu Tage fördern, lassen sie gleichzeitig eine Perspektive plausibel erscheinen, die das begrifflich strukturierte Universum von Anschauungen und Gedanken in zwei Bereiche unterteilt, einen, in welchem prinzipientheoretisch fundierte oberste Ermöglichungsbedingungen ausbuchstabiert werden, und einen, in welchem jene begriffliche Vielfalt verortet wird, die in alltäglichen oder (einzel-)wissenschaftlichen Zusammenhängen zum Vorschein und zum Einsatz kommt. Das ist ein typisch apriorisierendes Verfahren, das einem Ahistorismus frönt und allgemeingültige Notwendigkeiten erörtert, die im Vorhinein der schnöden Welt der Doxa enthoben sind. Diese Vorgangsweise scheint zwar gemildert, wenn – wie bei Kant – „der Verstand von allen seinen Grundsätzen a priori, ja von allen seinen Begriffen keinen andern als empirischen, niemals aber einen transzendentalen Gebrauch machen könne“²², womit die Anwendungsfrage quasi wieder auf die Erscheinungswelt zurückgebogen wird, doch auch hier wird dem Verstand zugebilligt, die Form einer möglichen Erfahrung, die ihrerseits nicht mehr als (selbst-)veränderlich aufgefasst wird, antizipieren zu können.²³ Das antizipatorische Vermögen in all seiner ausgedehnt-

²¹ McDowell 1998, S. 36.

²² Kant KrV, A 238/B 297.

²³ Vgl. ebd. A 246/B 303.

ten Systematik bleibt also dennoch der Welt des Wandels gegenüber gesetzt. Dadurch bleibt dem Verstand die Dynamik der Erscheinung *als* Erscheinung verborgen, die Hegel dann in seiner Thematisierung des Verstandes innerhalb der *Phänomenologie des Geistes* aufgewiesen hat. Wenn nicht bis dahin fortgeschritten wird, kommt es auf die eine oder andere Weise stets zur Ausbildung einer übersinnlichen Welt, welche möglichst freigehalten werden soll von den Charakteristika der ihr entgegengesetzten erscheinenden Welt. Damit wird auch jegliches noch so enthusiastisch formulierte Lob für das Empirische irgendwie schal.

Eine in diese Richtung weisende Skepsis veranlasst auch McDowell, von einem transzendentalen Ansatz, der mit einer Begrenzung des Raums der Begriffe einhergeht, Abstand zu nehmen:

„Kant verfügt [...] auch über eine transzendente Geschichte, und in transzendentaler Perspektive scheint es einen isolierbaren Beitrag der Rezeptivität zu geben. In transzendentaler Perspektive erscheint die Rezeptivität als Empfänglichkeit gegenüber der Einwirkung einer übersinnlichen Realität, von der angenommen wird, dass sie unabhängig von unserer begrifflichen Tätigkeit ist, und zwar in einem strengeren Sinn, als das, was zur empirischen Welt gehört. [... und etwas weiter unten:]

Die transzendente Perspektive bettet dieses potentiell befreiende Bild ein in eine besondere Spielart einer seitlichen Perspektive, [...] bei der der Raum der Begriffe begrenzt ist und wo es etwas gibt – nach dieser Version handelt es sich um das Übersinnliche und nicht um die gewöhnliche empirische Welt –, das außerhalb seiner Grenzen liegt. Vor diesem Hintergrund kann der befreiende Gedanke keine angemessene Gestalt annehmen. Wenn das Übersinnliche erst einmal ins Bild tritt, dann führt seine radikale Unabhängigkeit von unserem Denken dazu, dass es sich als die Unabhängigkeit präsentiert, die jede wirkliche Realität haben muss. Im Vergleich dazu bekommt der Anspruch der empirischen Welt auf Unabhängigkeit einen trügerischen Anschein. Man fordert uns dazu auf, die grundlegende Struktur der empirischen Welt irgendwie als ein Produkt unserer Subjektivität anzusehen, die mit der übersinnlichen Realität interagiert. Sobald diese übersinnliche Realität ins Bild tritt, erscheint sie uns als der wahre Ort der Objektivität.“²⁴

²⁴ McDowell 1998, S. 66f. Eine ähnliche Kant-Auslegung, die jedoch die von McDowell angemeldeten Bedenken nicht teilt, findet sich bei Gerhard Gotz, der zum Charakter der Dinge an sich bei Kant Folgendes notiert: „Die Dinge an sich bei Kant sind jedenfalls, obwohl empirisch unbestimmt, sehr wohl aus der Selbstreflexion der Vernunft als Seiendes, ja sogar als das wahrhaft Seiende außerhalb unseres Bewusstseins, aber mit bestimmtem Einfluss darauf, zu verstehen. Sie sind ebenso grundlegendes Konstituens der Erfahrung wie unser eigenes Erkenntnisvermögen mit seinen Anschauungsformen und Kategorien, das ohne Affektion von außen gar nicht ‚zur Ausübung erweckt werden‘ könnte“. Gotz 2005, S. 10.

Die sich hier kundgebende Furcht, dass die so genannte übersinnliche Realität als Hort der Objektivität aufgefasst werden könnte, ist meiner Meinung nach ein wenig triftiger Grund, um daraus die Ablehnung einer transzendentalen Methodik zu erklären. Wichtiger scheint mir der Umstand, dass durch die Weise, in der McDowell die Unbegrenztheit des Begrifflichen dargestellt hat, sich die Attraktivität transzendentalphilosophischer Argumentationsmuster von selbst erheblich vermindert. Im Prinzip wird hier innerhalb der Tradition der analytischen Philosophie der Schritt von Kant zu Hegel vollzogen oder zumindest wird ein erster Versuch in diese Richtung unternommen. Freilich setzt sich McDowell mit einem anderen Zusammenhang auseinander, der jedoch von dieser anderen Seite kommend sehr ähnliche Konsequenzen zeitigt. Er interessiert sich für das unauflösliche Zusammenspiel unterschiedlicher Bereiche eines Begriffssystems und es sieht vorerst so aus, als ließen sich bestimmte begriffliche Funktionen als Voraussetzungen für die Ausübungen anderer Funktionen fixieren. Diese Voraussetzungsstruktur näher betrachtend, könnte man auf den Gedanken kommen, dass sich diese selbst wieder einer grundlegenderen Ermöglichung verdankt, anhand derer sich das Faktum begrifflicher Funktionalität überhaupt erst verstehen lässt. Damit wird eine transzendente Ebene eingezogen, die, wenn richtig erschlossen, ein für alle Mal die maßgeblichen Konstitutionsbedingungen ermittelt. Das ist jedoch eben nicht die McDowellsche Vorgangsweise. Vielmehr will er darauf aufmerksam machen, dass die Begründungselemente des Begriffssystems im Ganzen innerhalb des Begriffssystems selbst liegen, ohne jedoch daraus eine Kategorienlehre oder dergleichen schmieden zu wollen. Er verharret quasi im Terrain jener Logik, die Hegel eine natürliche und bewusstorene nennt, in der übrigens auch in Hegelscher Sichtweise das Hauptaugenmerk auf der Sprache liegt. Obwohl sich also McDowell nicht für die reinen Formen des Begriffssystems interessiert, ist er zumindest am Sprung, den Charakter des Begrifflichen adäquat zu erfassen. Die Sphäre des Begrifflichen wird weder als der unumgängliche Zugang zu etwas dargestellt, das unbegrifflich wäre, noch wird sie als etwas aufgefasst, das sich in ermöglichende und ermöglichte Momente gliedern ließe. Auch wenn man das Hegelsche Unterfangen als Fortsetzung der Transzendentalphilosophie mit anderen Mitteln betrachten wollte, so schrammt man meines Erachtens knapp – aber doch gravierend – an einer angemessenen Einschätzung vorbei. Nur stellt sich Hegel dieser Thematik viel bewusster als dies McDowell tut, der irgendwelche Fragen nach Ermöglichungsbedingungen oder nach einer transzendentalen Begründungstheorie von vornherein nicht zulassen will. Das wird ihm klarerweise auch als Unredlichkeit oder als Ausweichmanöver ausgelegt werden können. Seine Austreibungspolitik mündet eher in eine Untersuchung dessen, was es mit der wirklichen und wirksamen Verfassung des Begrifflichen auf sich hat. Dabei ist er natürlich weit davon entfernt systematisch vorzugehen, weil er mehr damit beschäftigt ist, sich mit von ihm selbst genau ausgewählten philosophischen Gegenpositionen auseinanderzusetzen, und überdies stellt er seine Überlegungen häufig als einen

Ausweg aus einer antinomischen Situation dar, deren zwingende Kraft nicht immer offensichtlich ist. Nichtsdestoweniger hat er es geschafft, eine bereits weit verzweigte Debatte auszulösen, an der es lohnt, sich in mündlichen und schriftlichen Diskursen auch weiterhin zu beteiligen.

Literatur

- Davidson, Donald (1993), *Bedeutung, Wahrheit und Belege*, in: Davidson, Donald, *Der Mythos des Subjektiven. Philosophische Essays*, Stuttgart 1993, S. 40–64 [engl.: *Meaning, Truth and Evidence*, in: Barrett, Robert/Gibson, Roger (Hrsg.), *Perspectives on Quine*, Cambridge (Mass.) 1990, S. 68–79].
- Davidson, Donald (1997⁴), *Eine Kohärenztheorie der Wahrheit und der Erkenntnis*, in: Bieri, Peter (Hrsg.), *Analytische Philosophie der Erkenntnis*, Weinheim 1997⁴, S. 271–290 [engl.: *A Coherence Theory of Truth and Knowledge*, in: Henrich, Dieter (Hrsg.), *Kant oder Hegel?*, Stuttgart 1983, S. 423–438].
- Davidson, Donald (1999³), *Was ist eigentlich ein Begriffsschema?*, in: Davidson, Donald, *Wahrheit und Interpretation*, Frankfurt/Main 1999³, S. 261–282 [engl.: *On the Very Idea of a Conceptual Scheme*, in: *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association 47*, 1974].
- Friedman, Michael (2002), *Exorcising the Philosophical Tradition*, in: Smith, Nicholas H. (Hrsg.), *Reading McDowell on Mind and World*, London/ New York 2002, S. 25–57.
- Gotz, Gerhard (2005), *Die Rolle des Mundus Intelligibilis in der Systematik Kants*, in: Klein, Hans-Dieter (Hrsg.), *Wiener Jahrbuch für Philosophie, Bd. XXXVII/2004*, Wien 2005, S. 7–25.
- Kant, Immanuel (KrV), *Kritik der reinen Vernunft*, in: Kant, Immanuel, *Werkausgabe in 12 Bänden*, hrsg. von Wilhelm Weischedel, Frankfurt/Main 1990, Bd. III u. IV.
- McDowell, John (1998), *Geist und Welt*, Paderborn 1998 [engl.: *Mind and World*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1994].
- McDowell, John (2002), *Werte und sekundäre Qualitäten*, in: McDowell, John, *Wert und Wirklichkeit. Aufsätze zur Moralphilosophie*, Frankfurt/Main 2002, S. 204–230 [engl.: *Values and Secondary Qualities*, in: Honderich, Ted (Hrsg.), *Morality and Objectivity*, London 1985, S. 110–129].
- McDowell, John (2004), *Selbstbestimmende Subjektivität und externer Zwang*, in: Halbig, Christoph/Quante, Michael/Siep, Ludwig (Hrsg.), *Hegels Erbe*, Frankfurt/Main 2004, S. 184–208 [engl. (leicht abweichend): *Self-Determining Subjectivity and External Constraint*, in: Ameriks, Karl/Stolzenberg, Jürgen (Hrsg.), *Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus, Bd. 3, Deutscher Idealismus und die analytische Philosophie der Gegenwart*, Berlin/New York 2005, S. 21–37].
- Wittgenstein, Ludwig (PU), *Philosophische Untersuchungen*, in: Wittgenstein, Ludwig, *Werkausgabe Bd. 1*, Frankfurt/Main 1984, S. 225–580.

Max Schelers Rehabilitierung der Tugend

Das Wesentliche und Essentielle einer philosophischen Aussage, und dadurch auch einer philosophischen „Wahrheit“ besteht aus einer bestimmten Formulierung mitsamt des zu ihr hinführenden, methodisch öffentlich bewusst gemachten Weges. Wie allseits bekannt, hat Hegel dies in eindeutiger Klarheit ausgesagt. Der Inhalt dieser Einsicht gilt als *Spezifikum jeglicher philosophischen Artikulation*, ihre Geltung beschränkt sich also überhaupt nicht auf die eigenen Sphären der Hegelschen Philosophie.

Die Metapher des „zu ihr hinführenden Weges“ qualifiziert nämlich nicht nur die einzelnen philosophischen Ansätze im einzelnen, sondern auch *den philosophischen Ansatz im ganzen überhaupt*, indem man ihn mit anderen Artikulationsformen vergleicht.

Die Frage nach Max Schelers „Weg zur Wahrheit“ lässt sich durch einen produktiven, auf dem höheren Stand seiner Explikation sogar geradezu *singulären* und *synthetischen Methodenpluralismus* beschreiben. Hinter diesem Methodenpluralismus lässt sich ein *epochales* philosophisches Ziel identifizieren. So eindeutig dieser Ansatz „gestaltpsychologisch“ auch wahrnehmen lässt, um so schwieriger lässt es sich auf eine exakte Weise definieren.

Qualifizierend charakteristische Züge des Schelerschen Weges zur Wahrheit sind die stellenweise gespenstische *Komplexität* seiner Denkweise, sowie der schillernde *Perspektivismus* seiner philosophischen Wahrnehmung. Ein weiterer, kaum weniger bestimmender und in der Geschichte der Philosophie sogar noch immer singulärer werdender Zug dieses „Weges zur Wahrheit“ gilt *die an der Vollständigkeit grenzende Intensität der problemgeschichtlichen Darstellung*. Diese Präsenz der wichtigsten Ideen und Ergebnisse des behandelten Problems ergibt wie von selber relevante theoretische Rahmen, die bei jeder Thematisierung Schelers dessen Optionen in die Nähe eines Versprechens einer „endgültigen“ Lösung des behandelten Problems bringt. Die Größenordnung und die Qualität der Problemgeschichte gilt ansonsten auch als eine selten thematisierte Seite der philosophischen Diskussion, obwohl *Kant*, *Hegel*, *Nietzsche* oder *Marx* durchaus lehrreiche Variationen der in hohem Ausmaß aktualisierten Problemgeschichte nicht nur anführen, sondern bei der Herausarbeitung neuer Konzepte sie auch besonders kreativ in Anwendung brachten. Bei Scheler selber lassen sich philosophische Argumentationen unterscheiden, wobei die einen in problemgeschichtlicher Sicht vollkommen begründet und die anderen mit eigener problemgeschichtlicher Arbeit nicht genügend vorbereitet zu sein scheinen. Bei der Analyse der Problematik etwa der *Solidarität* eröffnet sich ein ziemlich breiter problemgeschichtlicher Horizont vor uns, während Scheler selber diesbezüglich eher

bescheidenere eigene Forschungen anstellte, während er im Falle gerade seiner Auseinandersetzungen beispielsweise mit der *Tugend* die relevanten Mängel der problemgeschichtlichen Forschungen intensiv wahrnimmt¹.

Auf den Fundamenten der extrem komplexen Analytik und der außerordentlichen problemgeschichtlichen Vollständigkeit besteht das Wesentliche des Schelerschen Weges zur Wahrheit *die vielfache methodologische Verflechtung der phänomenologischen Wesensschau und des kritizistischen Positivismus*. Die Relevanz der positivistischen Komponente besteht nicht in der puren Existenz derselben, sie besteht vielmehr in den vielfachen spezifischen Kontexten und galt als eines der wesentlichsten Spezifika des gesamten Denkansatzes von Max Scheler. Schon jetzt soll kurz erwähnt werden, dass Scheler den Terminus „Positivismus“ beinahe auffallend selten gebraucht, statt dessen nimmt er für die Bezeichnung des kritizistischen Positivismus mit Vorliebe die Termini „Naturwissenschaft“ oder „naturwissenschaftlich“ in Anspruch².

Die beiden Richtungen, die *phänomenologische Wesensschau*³ und der *kritizistische Positivismus* erscheinen in der Schelerschen Argumentation auch in unserem inhaltlichen Zusammenhang in einer eigentümlichen *Ordnung*. Diese Ordnung wird aber aller Wahrscheinlichkeit nach die Interpreten nicht besonders erfreuen, die sich dem Schelerschen Text mit ideologischem oder methodologischem Engagement nähern wollen. Diese beiden Richtungen, die miteinander ansonsten in jeder relevanten anderen Beziehung stark rivalisieren, erscheinen hier nicht in einer *hierarchisch* strukturierten Ord-

¹ In dieser Hinsicht (Relation einer Philosophie zur kritischen Bearbeitung der Problemgeschichte) liessen sich bestimmende Vergleiche zwischen *Nietzsche und Scheler*, bzw. zwischen *Kant und Scheler* machen. Die dabei sich abzeichnenden Differenzen werden aller Wahrscheinlichkeit nach einer immer vollständigeren Interpretation von Max Schelers Philosophie einen wesentlichen Beitrag leisten.

² Zur Beziehung Schelers zum Positivismus s. unter anderen Endre Kiss, „Über die Dialektik des Positivismus. Die philosophische Bedeutung der Begründung der Wissenssoziologie bei Max Scheler“ in: *Achtung vor Anthropologie*. Interdisziplinäre Studien zum philosophischen Empirismus und zur transzendentalen Anthropologie. Michael Benedikt zum 70. Geburtstag. Herausgegeben von Josef Rupitz, Elisabeth Schönberger und Cornelius Zehetner. Wien, 1998. 391–399.

³ Wir gebrauchen in dieser Arbeit diesen Terminus („phänomenologische Wesensschau“) in dem folgenden allgemeinen Sinne der Beschreibung: „Scheler rechtfertigt den Namen Phänomenologie durch eine vom Phänomenologen einzunehmende Einstellung geistigen Schauens, das vom Beobachten unterschieden sein soll, weil das Geschaute im Akt des Schauens gegeben ist, wohingegen Beobachtung das zu schauende Wesensmässige schon voraussetzt und auf unwesentlich Empirisches geht. Es hält an der Korrelationslehre Husserls fest. Es entsprechen sich Akt und Gegenstand.“ Elisabeth Ströker – Paul Janssen, *Phänomenologische Philosophie*. Freiburg/München, 1989. S. 166.

nung. In unserem Zusammenhang ist es so, dass keine der beiden Richtungen auf eine *im voraus* erkennbare Weise der anderen über- oder unterordnet ist. Dies suggeriert in diesen Texten, dass Schelers Grundanliegen überhaupt nicht darin besteht, dass diese oder jene Bestrebung in eine sichtbare Überlegenheit kommt und dadurch die erwünschte vertikale Hierarchie zwischen den beiden philosophischen Schulen wiederhergestellt wird. Uns scheint, dass der sich vor allem für die einzelnen Problemzusammenhänge interessierende Philosoph gerade im Sinne der vorhin zitierten Grunddefinition die beiden philosophischen Richtungen in einer spezifischen *Konkurrenzrelation* zueinander integriert und vertritt, sowie ihre Zusammensetzung und Prioritäten je nach der Bewährung in den einzelnen philosophischen Lösungen bestimmt.

Sollte man nach all dem die Relation dieser beiden bestimmenden Richtungen bestimmen, so müssten man sagen, sie stehen im ständigen Kampf miteinander, sie kämpfen aber nicht unmittelbar und ohne Vermittlung gegen einander, sie werden abwechselnd für die Lösung der aktuellen Problematik des jeweils thematisierten Gedankenganges eingesetzt. Sie werden also immer an den aktuellen Problemlösungen gemessen.⁴ Während Scheler den Terminus „Positivismus“ erstaunlich selten thematisiert, kennt er alle Abschattungen und Fragestellungen dieser Richtung auf dem Niveau eines hervorragenden Philosophiehistorikers, einer ausführlichen Enzyklopädie oder einer außerordentlichen umsichtigen philosophischen Typologie.⁵

Der Schwung und die Vielfalt der auch im Zusammenhang mit dem Positivismus sich realisierenden analytischen Sphäre deutet gleichzeitig aber auch spezifische *kritische Dilemmata* jeder Scheler-Deutung auf. Das eine Dilemma besteht aus der Notwendigkeit und gleichzeitigen Schwierigkeit dieser problemgeschichtlich so vollständigen Philosophie. Die Dichte dieses Diskurses führt entweder dazu, dass die Analyse derselben als pure Reproduktion des Originals ausschaut. Wählt man aber den entgegengesetzten Weg, so entsteht bei der Fokussierung eines relevanten Momentes der falsche Schein, dass die Analyse subjektiv und auf willkürliche Eingriffe aufgebaut ist. Es ist sehr lehrreich, dass stellenweise auch Scheler selber sich dieser immanenten Schwierigkeiten bewusst zu sein scheint, er gibt manche narra-

⁴ Wäre es sprachlich möglich, so würden wir diese Relation „diagonales Aneinander-Abarbeiten“ nennen.

⁵ Thematisiert man diese vielfache Verflechtung von phänomenologischer Wesensschau und kritizistischem Positivismus weiter, so liesse sich dabei das Gebiet des Wissenssoziologischen unter einem neuen Aspekt interpretieren. Denn die Wissenssoziologie ist gerade jenes Gebiet, auf welchem diese beiden Ansätze am optimalsten miteinander vereint werden können. Die phänomenologische Wesensschau exzelliert geradezu in der Rekonstruktion der einzelnen gedanklichen Gebilde, während sich der kritizistische Positivismus in der Rekonstruktion der vielfachen sozialen Komponenten derselben Gebilde ebenfalls auszeichnet.

tive Hinweise auf sie, womit er für einige Sekunden sich mit seinem eigenen Interpretieren mit großer Einfühlung identifiziert⁶.

Kraft seiner gespenstisch komplexen Analytik sowie der exzessiven Vollständigkeit der philosophischen Problemgeschichte soll Max Scheler als ein besonders schwieriger Denker gelten. *Darüber hinaus gilt* – wie es auch uns so scheint – *Scheler stets aber als Risiko*.

In seiner Interpretation geht der Philosoph durch seine Existenz und sein Rollenverständnis über die bisher erreichten letzten Einsichten und Methoden hinaus. In diesem Sinne heißt eine *philosophische* Aussage machen stets eine *neue* Aussage zu machen. Um „neue“ Aussagen geht es jedoch sowohl in *absolutem* wie auch in *relativem* Sinne. Auch die Koexistenz und die Dualität von phänomenologischer Wesensschau und kritizistischem Positivismus ist in diesem Sinne stets *transgressiv*. Weder will der Schelersche Kritizismus die metaphysischen oder quasi-metaphysischen Dimensionen der phänomenologischen Wesensschau eliminieren, noch werden hier dieselben metaphysischen oder quasi-metaphysischen Dimensionen der phänomenologischen Wesensschau in jener Richtung instrumentalisiert, dass die ständige Realisierung des anti-metaphysischen Charakters des kritizistischen Positivismus vereitelt wird⁷. Zu diesen immer noch allgemein gehaltenen Zügen der Schelerschen Philosophie gehört aber auch, dass Scheler – wie jeder bedeutende Philosoph übrigens auch – durch die Philosophie *in den Gang der Welt eingreifen will*, auch er vertritt das, was wir etwa bei Nietzsche als „Ökumenismus“, mit anderen Worten als „universale Verantwortung“ für die Sache der Menschheit als eines wie immer auch gearteten Ganzen wahrzunehmen hätten. Auch seine universale Verantwortung nimmt die Philosophie nicht als ein Instrument in Anspruch, er fasst das philosophische Medium als Problemgeschichte bei der Begründung des praktischen Handelns auf.

⁶ Ein wichtiges Beispiel: Max Scheler, *Vom Umsturz der Werte*. Vierte durchgesehene Auflage. Herausgegeben von Maria Scheler. Bern, 1955. 245 – Es ist durchaus relevant, in diesem Zusammenhang auch die seltenen, nichtsdestoweniger aber markanten Selbstreflexionen des Philosophen auch heraufzubeschwören Ein Beispiel: „Nachdem der antike Begriff der Psyche ... der Zerstörung anheimfiel, gab es nur einen einzigen Versuch, eine Definition rein nach Inhaltsmerkmalen der Gegenstände zu geben, und **ich kenne keinen anderen**“ (Ebenda, 229. – Sperrung im Original.).

⁷ Ströker und Janssen fassen diesen Tatbestand auf die folgende interessante Weise zusammen: „Scheler erweckt an manchen Stellen seiner methodischen Abhandlungen den Eindruck von einem selbständigen Gegenstandsreich der Phänomenologie. Andererseits werden aber auch die Gegebenheiten der natürlich-weltanschaulichen und wissenschaftlichen Gegenstandssphäre Thema phänomenologischer Analysen. Werden deren Tatsachen durch phänomenologische Behandlung zu Wesens-Tatsachen? Offensichtlich ist das nicht der Fall, da die phänomenologische Analyse in diesem Fall nur klärt, wie solche nicht-phänomenologischen Tatsachen gebaut sind.“ (*Phänomenologische Philosophie*, 172–173.)

Der spezifische Zug der in zwei Schichten aufgebauten Schelerschen Methodik ist eben die *positivistische* Komponente. Damit wollen wir nicht diese Komponente über die der Phänomenologie stellen, es geht einfach um die sehr seltene *methodologische* Konstellation. Es ist der – nicht geradezu seltene, aber auch nicht sehr verbreitete, geschweige denn des öfteren als verbreitet anerkannte – Fall, in dem wir primär nicht davon ausgehen müssen, dass es einzig der unbarmherzige Kampf ist, der als *Relation zwischen kritizistischem Positivismus und Phänomenologie* überhaupt vorgestellt werden kann.

Max Schelers Arbeit über die „Idole der Selbsterkenntnis“⁸ verdient von unserer Themenstellung ein ganz besonderes Interesse. Von der einen Seite deshalb, weil es in der Geschichte der philosophischen Tradition gerade die Problematik der *inneren Wahrnehmung* (die man mit der Selbstwahrnehmung in diesem typologischen Vergleich wohl identisch nehmen kann) es war, an welcher sich phänomenologische Wesensschau (und ihre Vorformen) und kritizistischer Positivismus (mit seinen Vor- und Nebenformen) auseinander dividierten. Es sei hier als Erinnerung an Franz *Brentano's* Interpretation des Positiven (weitgehend mit der „inneren“ Wahrnehmung identisch) und mit nicht weniger Recht auf Wilhelm *Dilthey's* Begründung der Geisteswissenschaften (weitgehend auf die „innere Wahrnehmung“) hingewiesen. Von der anderen Seite aus führen alle Kritiken der „Idole“ ins Soziale hinaus, wie es eben auch bei Francis *Bacon* der Fall war (dass die explizite Übernahme einer Strategie der Kritik der Idolen bei Scheler auch ein edler Gestus gegenüber dem kritizistisch denkenden Positivismus war, kann kaum bezweifelt werden).

Die intendierte Kritik der Selbstwahrnehmung geht allerdings auf einen radikalen Wechsel in der Interpretation der sog. „inneren“ Erfahrung zusammen. Scheler wählt nämlich den den Pionieren dieser Fragestellung gerade entgegengesetzten Weg, er deklariert nämlich die grundsätzliche Homogenität der in diesen Ansätzen thematisch werdenden gegenständlichen Sphären⁹. Dies ermöglicht ihm aber im späteren auch, eine eigene, inkommensurable Strategie zu wählen. Der Tenor dieser Kritik wird darin bestehen, dass sie Einstellungen, Attitüden, Wertschätzungen, soziale Erscheinungsformen von den Positionen der phänomenologischen Wesensschau herausfordert, die diese Richtung bis dahin letztlich aus dem Grund nicht gewährleisten konnte, weil sie die von Schelers durchgeführte Homogenisierung der gegenständlichen Sphäre nicht ausführte. Schelers Kritik der Idole der Selbstwahrnehmung besteht also vor allem darin, *die phänomenologische Wirkung zu einer viel umfassenderen und umgreifenderen sozialen Wirksamkeit und Effektivität zu veranlassen.*

⁸ „Die Idole der Selbsterkenntnis“. in: Max Scheler, *Vom Umsturz der Werte*. Gesammelte Werke, Band 3. Herausgegeben von Maria Scheler. Fünfte, durchgesehene Ausgabe, Bonn, 1972.

⁹ „Man wird *kein* Merkmal finden, das die psychischen Tatsachen besäßen und die physischen nicht besäßen.“ (Ebenda, 231. – Sperrung im Original)

Das *erste* kritische Argument in dieser Idolenlehre richtet sich auf die falschen *Äquivokationen*, auf jenes Phänomen also, in welchem die Bezeichnungen und die Perspektiven der inneren Wahrnehmung (oder der Selbsterkenntnis) voneinander nicht sorgfältig getrennt werden. Dies ist nicht der erste Punkt, in welchem Scheler die Verfahrensweise des szientistisch-kritizistischen Positivismus für die phänomenologische Wesensschau anfordert, darüber ganz zu schweigen, dass der unbestimmte und unsichere Begriffsgebrauch auf die Beurteilung der Phänomenologie in Konkurrenzverhältnissen zweifelsohne stets negativ auswirkt. Das *zweite* kritische Argument dieser Idolenlehre problematisiert die Vernachlässigung der genuin phänomenologischen Erkenntnisstrategien und wirft der Richtung die Präferenzierung der sog. *natürlichen Wahrnehmung*. Der *dritte* Punkt lässt die Erinnerung an Francis Bacon auf eine noch deutlichere Weise erwecken, hier wird eine Sprache grundsätzlich ermängelt, welche fähig wäre, die Welt des („inneren“) Bewusstseins adäquat zu repräsentieren. Im *vierten* Argument wird dies auch auf die Bilder ausgedehnt, Scheler nennt dieses Phänomen „*Piktomorphie*“, durch welches wiederum Inhalte des („inneren“) Bewusstseins von den aus der Außenwelt entnommenen Bildern unvollkommen wiedergeben werden. Die *fünfte* Richtung nennt „vage Vorstellungen“ diesmal generell, die – ebenfalls generell – wichtige Inhalte durch ihre antropomorphen und vagen Formulierungen vollkommen entstellen. *Sechstens* kehrt Scheler eine wohl ausgearbeitete Argumentationslinie eben des kritizistischen Positivismus gegen diese Richtung um, indem er behauptet, die „natürliche Anschauung“ wird gerade vom Positivismus (der „Wissenschaft“), von dessen „Kryptomechanik“ entstellt. Das *siebte* Idol entsteht durch den Glauben, die tatsächliche seelische Mannigfaltigkeit ließe sich in Komplexen auffangen, die durch objektorientierte Vorstellungen der wirklichen Mannigfaltigkeit aufgezwungen werden. Auf diesen Spuren geht Scheler weiter, wenn er die Kryptomechanik der „wissenschaftlichen“ Anschauungsweise an den Pranger stellt, die die natürliche Anschauung letztlich gerade in dem Sinne verzerrt, wie gerade die natürliche Anschauung in den Augen der wissenschaftlichen Anschauungsweise die legitime Methodologie der Wissenschaft verzerrt. Im achten *Idol* wird schon gleich die physikalische Wissenschaft der „natürlichen Anschauung“ gegenübergestellt, indem konsequenterweise die natürliche Anschauung nicht mehr als „natürlich“ erlebt und empfunden wird.

Die anfangs entworfenen Grundzüge des Schelerschen Philosophierens, sowie die aus der Idolenkritik sich ergebenden *Merkmale des richtigen philosophierenden* Verhaltens erscheinen in der Analyse der *Tugend* in relativer Vollständigkeit. Diese Auseinandersetzung scheint ein wichtiges Fallbeispiel zu sein, durch welches wir uns Schelers Zugang zu den Problemen der Person und der sozialen Welt einigermaßen einsichtig machen können. Der gewöhnlich transzendent-religiöse Charakter der Aufarbeitung der Tugendproblematik verwandelt sich bei Scheler, allerdings so, dass er die für sein Denken stets so wichtigen Momente der Affekte nicht in die Analyse einbezieht, während die Thematisierung trotz diesem Mangel zu einer mar-

kant diesseitigen Einstellung führt. Diese beiden Ansätze bilden den Grund einer anfangs phänomenologischen und im späteren kritizistischen Analyse derselben Kategorie (nämlich der Tugend). Angesichts dieses bestimmten Grundzusammenhanges soll es eine deutliche Überraschung generieren, dass es Scheler ist, dem in der Problemgeschichte sowohl der Tugend wie auch der Affekte eine ganz hervorragende Rolle zugewiesen werden muss und dass er eben in diesen thematischen Versuchen Tugend und Affekte nicht mehr auf einander projiziert. Während wir an diese Problematik an einer späteren Stelle unserer Arbeit noch zurückkommen müssen, deuten wir es auch schon an dieser Stelle an, dass Tugend und Affekte nicht nur systematisch zusammengehören, ihr Zusammenhang auch nicht nur den Anfang der modernen Problemgeschichte ausmacht, sondern auch als eine bestimmende Trägerin der antiken Ethik-Konzeptionen an Anschauung und Gegenständlichkeit aufgefasst werden muss.

Scheler ist einer jener Philosophen, die auch das Phänomen der Tugend mit dem Blick der modernen systematischen philosophischen Untersuchung anvisierten¹⁰. Hier haben wir wieder mit einer ausgezeichneten Thematisierung zu tun. Auf eine paradox anmutende Weise erwachsen aber auch von solchen hervorragenden Thematisierungen spezifische philosophische Gefahren. Es ist nämlich überhaupt nicht so selten in der Geschichte der großen Philosophie, dass die erste relevante Thematisation extrem erfolgreich und dauerhaft auswirkt. Man identifiziert dabei die philosophische Thematik mit der philosophischen Thematisierung voll und ganz, es löst Bewunderung aus, dass eine Thematik im wörtlichen Sinne vom „nichts“ entstanden ist. Es ist Scheler überhaupt nicht so selten zugestoßen, dass seine erste inspirierte Thematisierung *die* philosophische Formulierung *par excellence* von Themenbereichen geworden ist,

Zwar als ein zu verwirklichendes Program, so setzt sich Schelers Arbeit doch die *Rehabilitierung der Tugend* zum Ziel. Sein Ausgangspunkt ist eindeutig. Die Gegenwart (die wir im späteren ohne Schwierigkeiten mit der *im Sinne von Max Weber verstandenen Moderne* identifizieren können) kann nichts mit ihm anfangen. Nicht ohne bewusstes Taktieren ist es nachher, dass Scheler in diesem Kontext die Tugendlehre des *achtzehnten* Jahrhunderts für ihr führendes Beispiel nimmt, die selbst in ihren eindeutig „bürgerlichen“ Ursprüngen sich außerstande zeigt, die Gegenwart mit *neuen* Inhalten zu versehen. Demgemäß gilt unser Zeitalter als die Periode der „Arbeit“ und des „Erfolges“, es ist diejenige der „Tüchtigkeit“, die laut Scheler mit der ursprünglichen Tugend nichts anzufangen weiß oder sie transformiert. Die Tugenden lösen sich vom Menschen ab, die im Dienst an dem „Geschäft“ und dem „Unternehmen“ aufgehen. Neue Vorstellungen über die Tugend kommen in Umlauf, während Leute mit Geschmack diese Auffassungen auch im

¹⁰ Max Scheler, „Zur Rehabilitierung der Tugend“. in: *Vom Umsturz der Werte*, i. k. 15–32.

besten Sinne als wertlos ansehen. Hamlets Stummheit wird im Zeitalter der hungrigen und unersättlichen Moderne der Tugend zuteil.

Es ist besonders hervorzuheben, dass es Hermann *Broch* ist, der diese Idee Schelers in seiner Analyse der Moderne mit der größten heuristischen Kraft in den Mittelpunkt stellt¹¹ Broch, der auch in anderen wesentlichen Momenten, unter ihnen gerade in der auf Werte gegründeten Geschichtsphilosophie einer der qualifiziertesten philosophischen Schüler von Max Scheler ist, wird gezwungen, sich bei der Untersuchung des Tragischen und von dessen Schicksal in der Moderne mit jener gewaltigen Umwälzung zu konfrontieren, deren soziales und intellektuelles Ausmaß es wie *ab ovo* verteilt, im Rahmen einer einzigen Fachdisziplin restlos aufgehoben zu werden. Er kommt zum Ergebnis, das Tragische und die mit ihm zutiefst verbundenen Dimensionen auch der Tugend in der Lebenswelt der Moderne würden vom sozialen *Erfolg* und der *Karriere* abgelöst.

Die allgemeinste Formulierung dieser tatsächlich gewaltigen Umwälzung dürfte wohl sein, dass gerade der soziale Erfolg jener letzte Orientierungswert ist, der vor Individuum und Gesellschaft gestellt ist. Es dürfte ferner auch bedeuten, dass dieser so aufgefasste Wert es auch vermag, in dieser seiner ausgezeichneten Position alle bis dahin funktionierenden wertorientierenden Zentren in sich aufzunehmen, selbst die Problematik der Tugend im neunzehnten Jahrhundert miteinbegriffen. Ist Tugend erfolgreich, so ist es nicht mehr notwendig, von ihr als von Tugend zu sprechen, ist sie erfolgreich, verliert sie unser Interesse. Diese gewaltige Verwandlung der Tugend in Erfolg gilt als Bestandteil jenes umfassenden Modernisierungsprozesses, den man bis heute am liebsten mit Max Webers Terminologie der Entzauberung beschreiben kann. Es versteht sich von selber, dass Scheler sowohl die Max Webersche wie auch die von anderen stammenden Varianten dieses Konzeptes ausgezeichnet kannte und sie auch schon durch seine stets präsente und in dieser Arbeit bereits schon betonte „positivistische“ Komponente kritisch, nichtsdestoweniger aber auch durchaus ernst nahm. Es liegt auf der Hand, dass die im Weberschen Sinne genommene moderne Rationalität es ist, die den „Erfolg“ generell aufwertet, wie es auch konsequent auf der Hand liegt, dass Scheler das Schicksal der Tugend, deren Rehabilitation miteinbegriffen, mit der kritischen Auseinandersetzung mit der Auffassung der Moderne auf mehreren Ebenen verbindet¹².

¹¹ S. darüber Endre Kiss, *Philosophie und Literatur des negativen Universalismus. Intellektuelle Monographie über Hermann Broch*. Cuxhaven-Dartford, 2002.

¹² Seine Einstellung der Moderne ist aber alles andere als einseitig. Als Beweis dafür soll hier folgendes stehen: „Es wird Zeit, dass wir aufhören, nur die Opponenten jener faden Bürger des 18. Jahrhunderts zu sein und darum die Tugend lächerlich zu machen. *Wer verfolgt, der folgt*. Es ist schliesslich eine innerbourgeoise Angelegenheit, dass der eine Teil der Bourgeoise die Tugend zu einem alten Weibe machte, um sie dann anzuhimmeln und dass der andere Teil einen besseren Geschmack zeigte.“ (*Vom Umsturz der Werte*, 29. – Sperrung im Original.)

Dieser *radikale Bedeutungswandel* führt zur suggestiven Entfaltung des ursprünglichen Begriffs der Tugend bei Scheler. Einst redete man anstatt der aus „persönlichen Kraftentfaltung“ abgeleiteten Tugend über das „Licht“ und den „Glanz“ derselben, man verglich es mit „Kleinoden“ und mit den edelsten Diamanten. Diese Sprechweise schwört die Konservatismus-Analyse eines philosophischen Soziologen mit dringender Kraft heraus, der mit Max Scheler auch auf zahlreichen anderen Ebenen stets zu vergleichen wäre. Es geht hierbei um Karl *Mannheim*, in dessen gleichzeitig originaler und bereits schon systematisierender Rekonstruktion das traditionalistisch-konservative Verhalten nicht nur die einzelnen Eigenschaften und Werte, sondern auch die die Person umgebenden relevanten sozialen Beziehungen personifizierte und sie alle an die einzelne konkrete Person anschloss. Schönheit und Güte der Tugend bestand in dieser Auffassung nicht in der Leistung, auch nicht in den für andere vollbrachten guten Taten, sondern vielmehr in dem fein entwickelten und hoch differenzierten Geradesosein der Seele. Diese *historisch-phänomenologische* Beschreibung wird dann – an der konkreten Stelle geradezu unerwartet und unvorbereitet – in einen *philosophisch-theologischen* Zusammenhang eingebaut. Die auf diese Weise interpretierte Tugend wird mit diesem Zuge mit dem christlichen Symbol der *Heilsgeschichte* in Verbindung gebracht. Das Heil strömt auf eine spontane Weise aus dem Einzelnen heraus, seine Bewegung erfolgt nicht aufgrund Willensmomenten, das Heil konstituiert Güte und Schönheit der Tugend und kettet sie (die Tugend) an die ausgewählte Person (während Max Scheler die einzelnen Bestimmungen dieser Privilegiiertheit nicht mehr thematisiert).

Max Scheler begnügt sich aber mit den bisher aufgeführten zwei wichtigsten Bestimmungen der Tugend (Persönlichkeitswert, Manifestierung der Heilslehre) noch überhaupt nicht. Das an Hamlets Klagen sich erinnernde bittere Schicksal der Tugend, die verständislosen Leiden des im alten Sinne genommenen Tugendhaften darüber, dass Tugend stets erniedrigt wird, wendet sein Interesse zu *Friedrich Nietzsches Begriff des Willens zur Macht*. Es fällt auf (und dies ist nur scheinbar paradox), dass er diesen in jeder Hinsicht durchaus komplexen Begriff trotz seines (zwar extrem differenzierten) Antimodernismus auf eine ausgezeichnete Weise versteht und interpretiert. In den konkreten Zusammenhang der Tugend gestellt, stellt Scheler also fest, dass *wir nicht mehr die Tugend als Willen zur Macht* erleben. Dies gilt in seinen Augen als ein grundsätzlicher Fehler des modernen Menschen, sowohl in Hinsicht auf seine grundsätzlichen Anschauungen wie auch auf sein Verhalten überhaupt. Anstatt also gerade die Tugend als „Könnens- und Machtbewusstsein“ zu erleben, interpretieren wir sie (die Tugend) als eine Notwendigkeit, unbekanntes und dunklen Erwartungen genüge zu leisten, wodurch es auch gleich transparent wird, dass wir auch unsere natürliche Bindung an die Tugend eingeübt haben.

Die phänomenologische Beschreibung der Gegenwart der Tugend gilt auch dann als eine ausgezeichnete Deskription, wenn man mit dem erklärenden Rahmen selber nicht einverstanden ist. Dies liefert ein klassisches

Beispiel dafür, wie und warum Scheler für die unterschiedlichsten philosophischen Richtungen vom Interesse sein kann. Zu dieser virtuosen Beschreibung gehört auch das Moment, dass während ein Mangel an der Tugend das Gute erschwert, ihre Anwesenheit gleichzeitig eine leichte und unernte Sache sei, die allem die frei schwebende Leichtigkeit eines lieben Vogels leihen kann.

Diese auf Nietzsche aufgebaute Grundbeschreibung mag auf den ersten Augenblick vielleicht überraschen. Es liegt jedoch auf der Hand, dass sie zur gleichen Zeit auch eine Umwertung des Nietzschen Willens zur Macht darstellt. Scheler nimmt den Willen zur Macht von der Moderne (bzw. von der Leistung) zurück, indem er ihn als inneres und spontanes Energieströmen der Persönlichkeit auffasst. Gerade weil wir keine scharf konstruierte soziale Beziehung verspüren können, wird die Tugend sowohl von innen wie auch von außen *amorph*. Anstatt von Fähigkeiten und positiven Tathandlungen, die *zu* etwas notwendig und *für* etwas zweckdienlich sind, erscheint die Tugend als Qualität der sie tragenden Person. Daher erscheint sie als Kleinod und als Maß innerer Adel.

Die Entfaltung *dieses* positiven Begriffes der Tugend wird schon mit *latenter politischen und geschichtsphilosophischen Dimension versehen*. Diejenigen, werden wir uns der Suggestion gewahr, die die Tugend zur Leistung verwandelten, zerstörten die natürliche Adel, unabhängig davon, ob sie es wollten oder nicht, unabhängig jedoch auch davon, wie wir diesen Begriff der natürlichen Adel bestimmen wollen. Auf dieser Linie profiliert sich die Moderne als Gegenspielerin von natürlicher Adel, vornehmen Verhaltens und zivilisatorischer Differenzphänomene.

Diese Richtung, mitsamt ihren gezeitigten Ergebnissen könnte auch schon ein natürlicher Weg zur Ideologie und zur Politik werden, auf dem Scheler jedoch letztlich überhaupt nicht wirklich aufbricht. Die idealen Typen, die hinter der Analyse der Tugend aufscheinen, sind Adel und Bürgertum, während Scheler aus dem wissenssoziologischen Rahmen nie austritt. Durch eine als unerwartet vorkommende Wendung seiner philosophischen Praxis führt eine Rehabilitation des Begriffes der Verantwortung, oder eben die „Rehabilitation der Tugend“ nicht zu einer traditionell anmutenden politischen Ideologie, sondern *zu einer neuen Interpretation des Begriffes der „Verantwortung“*. Angesichts der sozialen Dimensionen des Schelerschen Denkens verdient es vor allem strategisch unser Interesse. Die „Rehabilitierung“ der Tugend bei Scheler ist nämlich keine *Defensive* gegen die vordringende Moderne, sie ist auch eine *Offensive*, eine originelle Initiative, um in die Gegenwart intellektuell zurückzukommen oder anders ausgedrückt, um durch die Kritik der Moderne zur Analyse von neuen Relationen der Moderne zu gelangen. Sowohl der ursprüngliche Tugend-Begriff wie auch der rehabilitierte Begriff der Tugend ermöglicht den Ausbau der Begriffswelt der Verantwortung. Kein Zweifel, dass diese philosophische Arbeit ins Soziale, d. h. in jenes Feld führt, auf welchem der Einzelne und das Soziale aufeinander treffen.

Durch seine *Neuexponierung* dieser Fragestellung trug Max Scheler nicht nur einer neuen Interpretation der Tugendproblematik, sondern auch zu einer neuen *Vision des Sozialen* bei. Bei jeder Wertschätzung dieses Konzeptes soll hier auf einen Zug dieser philosophischen Thematisierung hingewiesen werden, der auch für andere politische und soziale Dimensionen dieser Philosophie charakteristisch sein dürfte. Während nämlich Scheler die Moderne, bzw. deren im achtzehnten Jahrhundert und namentlich bei Kant artikulierte Form einer Modifizierung, wenn nicht gar Veränderung der Funktion der Moral bezichtigt, schaut er jener Tatsache nicht ins Auge, dass seine Option sich auch genau in derselben Welt der bürgerlichen Moderne hätte realisiert werden müssen wie jene Moderne es war, die den alten Begriff der Tugend antiquierte. Anders ausgedrückt, *unterwirft Scheler seine alternative Option nicht denselben Kriterien, die den von ihm kritisierten Begriff der Tugend in jener Richtung gestalteten, welche Richtung er gerade kritisch ablehnt*¹³. An diesem Punkt dürfte man eventuell auch verstehen, warum Scheler hierbei die Tugend und die Affekte voneinander trennt. Hätte er nämlich diese nicht voneinander getrennt, hätte er konsequenterweise kaum von einem Schiefgehen der Moralgeschichte und einer möglichen Rehabilitation derselben reden können, *es wäre gerade die relative Gleichheit und Konstanz der Affekte gewesen, die dieses Reden unmöglich gemacht hätte*. Mit dieser Note nannten wir gleichzeitig aber auch einen ganz singulären Zug von Schelers Zugang zum Sozialen überhaupt. Denn er ist der einzige Denker (in der neuzeitlichen Tradition könnte man *Hobbes* und *Spinoza*, in der philosophischen Gegenwart allein *Nietzsche* noch nennen), der den durch die Affekte dominierten Charakter der menschlichen Natur in seine soziale und politische Vision einbaut. *Dadurch entsteht ein Aspekt, der jederzeit unerlässlich ist, wenn man die tatsächlichen Intentionen seiner sozialen und politischen Ansätze verstehen will*.

¹³ Ein Entkommen von dieser Thematisierung wird unter anderen durch die folgende Fragestellung gewährleistet: „Was kümmern uns die Bourgeois und ihre sonderbaren Meinungen, mit denen sie zeitweilig den Gang der Weltgeschichte unterbrechen? Suchen wir auch für die Tugend wieder den welthistorischen Horizont!“ (*Ebenda*, 30.)

Hans Wagner – Prinzipientheorie und Menschenwürde¹

Hans Wagner hat sich selbst einmal als *systematischen Autodidakten* bezeichnet. – „Als der systematischer Autodidakt, der ich war“, sagte er in einer Ansprache beim 65. Geburtstag von Wolfgang Cramer², „hatte ich seit meinen Studentenjahren viel und vielerlei gelesen, ohne Rücksichten auf Schulzusammenhänge [...] frei in meiner Wahl und in meiner Wertschätzung.“ Ein erstes Zeugnis dieser systematischen Unabhängigkeit war schon die Doktordissertation, in der Wagner sich Rechenschaft zu geben suchte über Recht und Unrecht der philosophischen Entwicklung zwischen den beiden Weltkriegen. Er hatte „allem ‚Nachlassen des Interesses am Apriorismus zum Trotz‘ den Idealismus der Marburger Transzendentalisten wie der südwestdeutschen Werttheoretiker und schließlich die strenge Phänomenologie noch einmal ernst genommen und war so in die mächtig hochgehenden Wogen des biologisch-naturalistischen Denkens hineingesprungen“³, um sich einen eigenen prinzipientheoretischen Standpunkt – damals noch in der Nähe Nicolai Hartmanns – zu erarbeiten.

Von diesen Anfängen hatte er sich bereits ein gutes Stück entfernt, als er – wie es in jener Geburtstagsansprache weiter heißt – auf Cramers (1954 erschienenen) „Monadenbuch stieß und es durchstudierte, von Seite zu Seite mehr gefesselt“. Wagner blickte da auf genau die Jahre zurück, in denen er – nach der *Religionsphilosophie*⁴ und der großen Auseinandersetzung mit *Husserls Nachlass*⁵ – sein eigenes Hauptwerk *Philosophie und Reflexion*⁶ vorbereitete. Wenn er dann erläuterte, was ihn da an Cramers Monadenbuch so fasziniert hatte, „die methodische Sicherheit“, die „Souveränität, sich

¹ Vortrag, gehalten bei der Akademischen Gedenkfeier der Philosophischen Fakultät der Universität Bonn am 23. 4. 2004.

² Am 18. 10. 1966 (ich zitiere aus einem mir vorliegenden Typoskript).

³ Ich zitiere aus dem Vorwort zum Separatdruck der Dissertation *Apriorität und Idealität. Vom ontologischen Moment in der apriorischen Erkenntnis*, Fulda 1947 (Sonderdruck aus dem Philosophischen Jahrbuch, Bd. 47), S. 1.

⁴ Hans Wagner, *Existenz, Analogie und Dialektik. Religio pura seu transcendentalis*. 1. Halbband. München und Basel 1953.

⁵ Hans Wagner, *Kritische Betrachtungen zu Husserls Nachlaß*. In: Philosophische Rundschau, 1, 1953, S. 1–22 und 93–123. (Wiederabgedruckt in dem Sammelband *Kritische Philosophie. Systematische und historische Abhandlungen*, hrsg. von K. Bärthlein und W. Flach, Würzburg 1980 [im Folgenden: *Krit. Phil.*], S. 362–396)

⁶ Hans Wagner, *Philosophie und Reflexion*. München und Basel 1959; 2. A. 1967 und 3. A. 1980 (im Folgenden: *PR*).

– einzig und allein bestimmt von dem Fortschritt und [der] Entfaltung der eigenen Gedanken – in gleicher Weise auseinanderzusetzen mit Neukantianern und mit N. Hartmann, mit Husserl, mit Hönigswald, mit Heidegger“, dann war das, wie Wagner betonte, gewiss für diese Zeit „wirklich Neues, ... Vorwärtsführendes“, aber zugleich war es, wie er hinzufügte „gesättigt mit so viel[em] aus dem, was auch ich [Hans Wagner] kannte und was mich ebenfalls bestimmt hatte“.

Zu dem, was ihn bestimmt *hatte*, trat, wie Wagners Beitrag zu der bei jener Geburtstagsfeier überreichten Festschrift festhält und der Argumentationsgang von *Philosophie und Reflexion* belegt, Neuere und Ältere hinzu, etwa der logische Positivismus und Sartre, vor allem aber eine neue und intensive Auseinandersetzung mit Kant und dem deutschen Idealismus, zumal mit Fichte und Hegel.

Ich werde mich im folgenden vor allem auf die beiden großen Werke Wagners, auf *Philosophie und Reflexion* und auf die *Würde des Menschen*⁷ konzentrieren, denn die vielen systematischen und historischen Einzeluntersuchungen, auch das Büchlein zur *Asthetik der Tragödie*⁸, haben in den beiden systematischen Hauptwerken ihren Bezugspunkt und häufig genug den Ausgangspunkt. Sie bereiten die systematischen Problemlösungen vor bzw. differenzieren und konkretisieren das in den Hauptwerken mitunter nur Angedeutete.

Das Problem, das Wagner in seinem Reflexionsbuch in Angriff nahm, hatte viele Berührungspunkte mit dem Projekt des von ihm hochgeachteten Cramer, noch einmal *das Absolute* zu denken. Aber Wagner, der die schier unüberwindlichen Schwierigkeiten einer Metaphysik des Transzendenten schon in seiner Religionsphilosophie ausgemessen hatte und der die Fruchtlosigkeit eines transzendentalphilosophischen Anfangs bei der puren Existenz des vereinzelt Subjekts schon in seiner kritischen Würdigung des Husserlschen Nachlasses erkannt hatte, setzte methodisch *anders* an, und er suchte *das Absolute* in einer *anderen Dimension* als Cramer.

Der Weg, den Wagner einschlug, war ein ‚radikaler Neuanfang des Reflexionsproblems‘, der schon vom Ansatz her *sowohl* das gegenstandsgerichtete *als auch* das auf sich selbst reflektierende Denken umschloss, schließlich aber nach einer schlechthin universellen Prinzipientheorie der Erkenntnis auch das Geltungsproblem einer Theorie der Praxis betraf, weil diese – und übrigens selbst die Behauptung einer ‚Abkünftigkeit‘ des Theoretischen aus einer Pragmatik der Lebenswelt – selbst den Anspruch erheben muss, *Erkenntnis* zu sein. Das ist auch der Grund, warum *Philosophie und Reflexion* mit einer sehr elementaren, keinerlei Standpunkt voraussetzenden Phäno-

⁷ Hans Wagner, *Die Würde des Menschen. Wesen und Normfunktion*. Würzburg 1992 [im Folgenden: *WM*].

⁸ Hans Wagner, *Asthetik der Tragödie von Aristoteles bis Schiller*. Würzburg 1987.

men-Exposition, der Explikation der viergliedrigen Korrelation von *Subjekt, Gegenstand, Akt* und *Gehalt* der Erkenntnis und des Denkens überhaupt beginnt. – Schon hier zeigt sich, wie Wagner Hegels Einwand gegen Kant, er habe bei der Kritik der *metaphysischen Vernunft* die Fraglosigkeit jener *die Kritik leistenden Vernunft* immer schon voraussetzen müssen, ernst nimmt. Freilich möchte er nicht in Hegels Manier die kritische Frage durch *das Misstrauen in das kritische Misstrauen* einfach verdrängen und bloß versichern dass „das Absolute an und für sich schon bei uns sei und sein wolle“ (vgl. *Krit. Phil.*, S. 439).

Die nähere Analyse des dritten und des vierten Gliedes im theoretischen Grundverhältnis, die Analyse des Aktes (Noesis) und des Gehalts (Noema), zeigt zweierlei: Im Rückgriff vor allem auf Husserls und Heideggers Überlegungen, kann die Reflexion auf die Aspekte der *Intentionalität*, nämlich auf die *Konstitution* des Noema durch die Noesis und seine *Weltbezogenheit*, zwar wichtige Momente eines transzendentalphilosophischen Subjektsbegriffs erarbeiten. Das Problem der *Geltung* und des *Geltungsgrundes* der Erkenntnis jedoch nimmt sie dabei noch gar nicht zureichend in Angriff. Nur auf dem Wege der *noematischen Geltungsreflexion*, wie sie eher in den verschiedenen Zweigen des Neukantianismus versucht worden ist, kann demnach der unbedingte Grund der Geltung gesucht werden. Wagner unternimmt diesen entscheidenden Reflexionsgang im Ausgang vom noematischen Begriff des *Urteils* (in heute geläufigerer Redeweise: der *Proposition*). In ihm sind die geltungskonstitutiven Beziehungen auf den Gegenstand (Referenz) und zur bestimmenden Begrifflichkeit (Prädikation) synthetisch vereinigt. Seine Geltungsbedingungen bestimmen den transzendental-logischen *Subjektsbegriff*, das „subjectum veritatis“, als das prinzipientheoretisch *Absolute*, den unbedingten Grund aller Wahrheit und Geltung. Dieses Unbedingte ist nichts anderes als *Denken* im Sinne eines Prinzips der Gegenstandsbestimmung überhaupt, insofern Denken sich selbst als Gegenstandsbestimmung bestimmt. Wagner entfaltet das Prädikat dieses absoluten Subjekts durch eine sinnanalytische Explikation der logischen Prinzipien, in der zugleich mit dem rein *formalen* immer auch der *erkenntnisfunktionale* Aspekt des Urteils ausformuliert wird, um so die Geltung dieser Prinzipien, als der *Bedingungen aller Bestimmtheit und aller Bestimmung*, genealogisch zu begründen. Insbesondere die Auslegung des Identitätsprinzips macht gleich zu Anfang dieser Explikation, über den rein formalen, innerlogischen Aspekt hinaus, die *Erkenntnisfunktion* des Urteils deutlich: Das *Sein des Urteilsgegenstandes* ist als identisch mit dem *Gesetzsein des Gegenstandes* zu denken und die *Bestimmtheit des ‚Gegenstandes an ihm selbst‘* als identisch mit der *Gegenstandsbestimmung im Urteil*. – Es schließen sich die Explikationen des Widerspruchsprinzips und des ausgeschlossenen Dritten, des Prinzips der Limitation und der Gattung sowie schließlich des Prinzips der Dialektik an. Das gesamte fundamentale Theoriestück, das die Formale Logik und die genealogische Begründung der gegenstandsbestimmenden Funktion des Logischen umfasst, nennt Wagner die ‚primärkonstitutive Apriorität‘. Ihr

nachgeordnet ist die ‚sekundärkonstitutive Apriorität‘ der den Gegenstand als solchen bestimmenden Prinzipien.

Sollte jemand glauben, das alles sei Bewusstseinsphilosophie und inzwischen habe es doch einen Paradigmenwechsel, eine sprachphilosophische Wende, gegeben, so müsste er sich fragen, welche prinzipiellen Bedingungen denn die gegenstandsbestimmende Funktion von *Sätzen* ermöglichen sollten, er würde wohl kaum auf andere Prinzipien stoßen. – Und natürlich wäre, wie Reinhold Aschenberg in seinem vorzüglichen Rückblick auf das Wagnersche Werk festgestellt hat, die Aufgabe, diese Theorie einer verbal-kosmetischen Modernisierung zu unterziehen, wesentlich leichter zu erledigen als die Arbeit, mit dem terminologischen Instrumentarium der damaligen Zeit diese Reflexionstheorie allererst auszuarbeiten.⁹

Ich überspringe nun eine ganz Folge von Theoriestücken, auch den Übergang von der theoretischen zur praktischen Prinzipienreflexion, auf die ich später eingehe, um auf eine für mein Thema wichtige Pointe des Reflexionsbuches hinzuweisen: Das prinzipientheoretisch konzipierte absolute Subjekt ist ein komplexes *Geltungsprinzip*, in gängiger Redeweise ein ‚logisches Konstrukt‘; um *als* Geltungsprinzip *fungieren* zu können, bedarf es eines Konkretums, mithin eines Konkretisierungs-*Prinzips* als seines Korrelats; es bedarf der *Faktizität* des konkreten Subjekts, und zwar nicht bloß, weil die abstrakte Idee sonst nichts begründen würde und weil das *faktische* Subjekt *unter* den Prinzipien des *transzendentalen* steht, an ihm gemessen und geprüft werden muss, sondern weil das faktische Subjekt ja zugleich auch das *prüfenden* Subjekt ist und sein muss, so wie es schon das Subjekt ist, das die *Reflexion* auf die Geltungsprinzipien durchführt (§ 29). – In Wagners Beitrag zur Cramer-Festschrift heißt es dazu:

„Es zeigte sich [bei der Ausarbeitung des Reflexionsprogramms, BG] nicht nur, was von der Tradition des Transzendentalismus aus am wenigsten hatte erwartet werden können, daß sich nämlich im Vollbegriff der Subjektivität eine Vereinigung von Unbedingtheit und Faktizität ergibt, sondern auch, daß das Moment der Faktizität nicht bloß auf dem sandigen Boden phänomenologischer Hermeneutik auslegbar, sondern – nunmehr gegen Hegels Überzeugung – auf dem festen Boden eines wahrhaft spekulativen Prinzips voll begründbar und überdies in sich selbst mit seinem Gegenmoment, mit der Unbedingtheit, notwendig, vereinigt ist.“¹⁰

⁹ Reinhold Aschenberg, *Geltung der Subjektivität. Über zentrale Motive der Philosophie Hans Wagners*, in: Wiener Jahrbuch für Philosophie, Band 30 (1998), S. 215–236.

¹⁰ Hans Wagner, *Ist Metaphysik des Transzendenten möglich? (Zu W. Cramers Philosophie des Absoluten)*. In: Subjektivität und Metaphysik. (Festschrift für Wolfgang Cramer. Frankfurt/M. 1966, S. 290–326), wiederabgedruckt in: *Krit. Phil.*, S. 425–445, S. 440.

Umgekehrt aber wäre das faktische Subjekt überhaupt kein Subjekt, wenn es nicht sich selbst *durch* das absolute Subjekt, den Inbegriff der Geltungsprinzipien, bestimmen und so die *Faktizität der Vernunft* darstellen könnte. – Überflüssig zu sagen, dass mit der Faktizität des *reflektierenden* Subjekts auch ausgeschlossen ist, dass die *Ergebnisse* der Reflexion etwas anderes wären als ein geltungsdifferenter, also jederzeit, auch intersubjektiv, zu prüfender und Prüfung fordernder Komplex von Gehalten. In dem sowohl *aktbezogenen* wie *geltungsbezogenen* Begriff des geltungsdifferenten Gehalts, des Noema überhaupt, liegt die Vermittlung zwischen bedingtem und unbedingtem Subjekt, zwischen dem konkreten Akt und dem unbedingten Geltungsgrund (PR 324f.). Dieser Begriff des geltungsdifferenten Gehalts vermittelt zwischen dem Bedingten und dem Unbedingten „so, dass sie in dieser Vermittlung auch unabtrennbar werden. In dem Begriff des wahrhaft begründenden und bestimmenden Geltungsgrundes ist der Begriff des Aktes, im Begriff des Aktes der des absoluten Geltungsgrundes vermittelter, aber unausbleiblicher Weise impliziert.“ (PR 325). – Indem Wagner so die Einseitigkeiten der neukantianischen Geltungstheorie *auf der einen* und der phänomenologischen Faktizitätstheorie *auf der anderen Seite* in einer, Faktizität und Geltung aufeinander beziehenden, Reflexion überwindet, schafft er die Grundlage für eine Theorie auch der *Würde des Menschen*, die das Zentralthema seines letzten großen Werkes sein wird.

Der Ausgangspunkt dieses 1992 publizierten Buches ist eine Zeitdiagnose: In der Öffentlichkeit ist allenthalben von der Unantastbarkeit der *Menschenwürde* und des *Menschenrechts* die Rede, und doch ist das zeitgenössische Denken in der Wissenschaft und im öffentlichen Alltagsbewusstsein nicht in der Lage, deren verpflichtenden Anspruch zu *begründen*. Da ist es nicht verwunderlich, wenn die feierlichen Lobreden auf Menschenwürde und Menschenrecht deren faktischer Missachtung gegenüber hilflos sind. Hans Wagner unternimmt es zu zeigen, dass dieser Hilflosigkeit philosophisch abzuhelfen ist. Zu diesem Zweck setzt sich der Autor mit der *positivistischen Attitüde* der empiristischen Wissenschaftstheorie, dem ‚*trial and error*‘-*Optimismus* der Technologen und Technokraten und jenem *moral- und rechtspositivistischen Relativismus* auseinander, der sich unter dem Namen eines ‚Pluralismus‘ zwar tolerant gibt, aber in seiner Prinzipienlosigkeit nicht einmal die Notwendigkeit dieser Toleranz gegenüber ihren Verächtern zu begründen weiß. Nur Nationen, sagt Wagner, die sich naiver Weise für heil hielten, und nur Menschen, die für die Krisen der Gegenwart in unserer eigenen westlichen Kultur unempfindlich seien, könnten sich mit solchen Attitüden zufrieden geben.

Die Philosophie kann nicht die Achtung der Menschenwürde durchsetzen; aber sie kann die theoretischen Grundlagen einer Wissenschaft in Frage stellen, welche diesem Prinzip verständnislos gegenübersteht, aufgrund ihres gesellschaftlichen Ansehens aber das Selbstverständnis des heutigen Menschen weitgehend bestimmt. *Daher* haben die Probleme der *Wissenschaftstheorie* durchaus etwas mit der *Menschenwürde* zu tun. – Wagner

macht uns deshalb klar, dass die philosophische Reflexion, soll die Rede von der Menschenwürde nicht bodenlos sein, mit der konstruktiven Widerlegung der theoretischen Grundlagen positivistischer Attitüden beginnen muss. Das bedeutet: die Philosophie muss allem voran *nach etwas suchen*, worauf *beweisbarer Weise* die in der Welt einmalige Würde des Menschen beruht. Gerade auch in jüngster Zeit zeigt sich wieder in der sog. ‚biopolitischen‘ Debatte, wie sehr es dem öffentlichen Diskurs an einer zureichenden theoretischen Begründung mangelt. Wie man nach dem Studium von *Philosophie und Reflexion* vermuten wird, hilft gegen die empiristische Einstellung auch keine „Überwindung der erkenntnistheoretischen Fragestellung“ im Namen einer modernen oder postmodernen Hermeneutik; vielmehr ergibt sich das Entscheidende grundlegend gerade im Rahmen der *Erkenntnistheorie*, und zwar in deren Kapitel über das alle Erkenntnisbemühung beherrschende Prinzip der *Geltungsdifferenz*: die Sicherung von Geltungsdifferenz überhaupt kann allein zu einem hinreichenden Begriff von einem *Subjekt* führen, das prinzipiell *anderes* und *mehr* ist als ein bloßes Objekt.

Wagner zeigt, dass dieser Begriff vom Subjekt freilich nicht mehr jener ‚fromme Begriff‘ des Honoratioren-Idealismus des 19. Jahrhunderts sein kann; der ist durch die Aufdeckung der konstitutionellen *Unzulänglichkeiten* und *Abgründe* des Menschen seitens der empirischen Wissenschaften vom Menschen mit Recht außer Kurs gekommen. Die volle Berücksichtigung der empirischen Resultate etwa bezüglich der Abhängigkeit des Ich vom Unbewussten und der ideologiekritische Ausschluss des in jenem (frommen) Begriff enthaltenen Selbstbetrugs bei dem, was die Menschen für Wahrheiten und für Moral halten möchten, gehört zu den Voraussetzungen einer neuen Verwendung und präzisen Bestimmung des Subjektbegriffs. Ausgehend von dem Schlüsselbegriff der Geltungsdifferenz macht diese Neubestimmung des Subjektbegriffs uns jedoch zugleich die Doppelfunktion des Menschen in dieser Welt bewusst: Er ist gewiss ein *Objekt* der empirischen Wissenschaften und als solches eine Bagatelle im All, und doch macht eben diese Bagatelle einen *Wissensanspruch*, weil sie zugleich diese Wissenschaften (darunter die Astronomie und die biologische Anthropologie) hervorbringt. Wieder also ist es der Begriff des theoretischen Gehalts, hier in der Form der Aussagen empirische Wissenschaften, dessen Geltungsdifferenz und Geltungsanspruch die Verknüpfung des konkreten Menschensubjekts und seiner Erkenntnisbemühungen mit dem unbedingten Geltungsgrund notwendig machen und einen nichtempirischen Subjektbegriff freilegen. Die Würde des Menschen ist *einem ersten, theoretischen*, aber angesichts einer naturalistisch eingestellten Wissenschaft grundlegenden, *Aspekt nach* von diesem *Subjekt-Charakter* her zu bestimmen, das heißt als *Geltungsgrund*, nicht als erfahrungstranszendentes Sein neben der erfahrbaren leiblichen Existenz. Von einer solchen Subjektstheorie aus führt kein Weg zu einer positiven und gar dualistischen Metaphysik.

Die Ausarbeitung des gereinigten Subjektbegriffs nimmt ihren Weg über die Analyse und Überwindung eines ganzen ‚Hexenkessels von Aporien‘, in

welche die herrschende empiristische Wissenschaftstheorie, Sprachanalyse und Logik-Behandlung geführt haben. Schon die seit Russell übliche *Reduktion* des *Logischen* auf ein bloßes *Instrument* von universaler Brauchbarkeit unterschlägt die Bedeutung des Logischen als *absoluter Grundlage* des Wissens und führt zu einem *Objektivismus*, der diese Art von Philosophie nicht nur den Grundproblemen einer Theorie der *Erkenntnis*, sondern erst recht allen Problemen der *Praxis-Normen* gegenüber völlig hilflos macht.

Die Dringlichkeit der erkenntnistheoretischen Reflexion ergibt sich aber nicht nur aus den Aporien der *Gegenwartsphilosophie*, sondern auch aus der Unerläßlichkeit solcher Reflexion für die theoretische und praktische *Kritik der Wissenschaften*, unseres *Bildungssystems* und unseres Verhältnisses zur *öffentlichen Meinung*. Weil diese – Wissen voraussetzenden – Lebensbereiche von vielerlei gegensätzlichen individuellen und gesellschaftlichen Interessen bestimmt sind, haben wir allen Grund, sie skeptisch zu betrachten. Aber gerade deshalb können Schlagworte wie ‚*Gesellschaftsrelevanz*‘, ‚*Sozialisierung*‘ und die Regeln des *Medienmarktes* nicht als *Maßstäbe* ihrer Kritik und Reformierung dienen. Als *Subjekte* haben wir diese Bereiche trotz ihrer unauflösbaren Bedingtheit unter die unbedingte Idee der *Wahrheit* zu stellen und dafür zu sorgen, dass Wahrheit jedem, der sie braucht, zugänglich wird. – Wagner konkretisiert diese Prinzipien etwa in der Herausarbeitung der sozialdarwinistischen Komponente unseres gesellschaftsweiten Bildungsprojekts: Entgegen der Intention, die es in Gang setzte, ist es faktisch auf mechanisch-additive Stoffvermittlung angelegt und betrügt sowohl diejenigen um ihren Bildungsanspruch, deren Aufnahmefähigkeit begrenzt ist, als auch diejenigen, die nach ihren Fähigkeiten und im Hinblick auf ihre späteren Aufgaben zu qualitativ anderen Anstrengungen bereit wären. – Ich denke, die jüngsten Studien zum deutschen Schulsystem haben diese Diagnose durch die Bloßstellung der speziell deutschen Korrelation zwischen Schulversagen und sozialer Benachteiligung eher bestätigt als widerlegt; und ich bin nicht sicher, ob die Bildungspolitik daraus die richtigen Folgerungen ziehen wird oder sich im Horizont der Globalisierung nur dem Maßstab der Marktgerechtigkeit beugen wird. – Nach Wagner jedenfalls sind ausgleichende Hilfe zum *Lernen*, zur *Selbstaufklärung* und zum *Schutz vor Ausbeutung*, Erziehung zu *Anstrengungsbereitschaft* und *weltbürgerlicher Humanität* die Aufgaben einer allen Heranwachsenden zustehenden Volksbildung unter den Ideen der *Wahrheit* und der durch sie bestimmten *Menschenwürde*. Alle Individuen sind im gleichen Grade Bürger in der Nation, letztlich, weil sie *alle in dem gleichen Grade Menschen, Wesen von der selben Menschenwürde*“ sind; „Darum hat denn auch die in allen Individuen gleiche *Menschenwürde* das höchste und letztlich alles bestimmende Prinzip auf jeder Stufe von Bildung und Ausbildung zu sein.“ (WM 313f.) Die erste Aufgabe der Schule, jedem Schüler gegenüber, ist es: „ihm jene Fähigkeiten und Kenntnisse zu vermitteln und ihn darin einzuüben, die eben jedermann im Volke braucht (als Staatsbürger, im Beruf, im privaten Leben usw.)“ (WM 314). Aus der Gleichheitsforderung folgt jedoch die Notwendigkeit der Differenzierung,

erzungen durch unterschiedliche natürliche Begabung. „Die Menschen sind voneinander in viel höherem Grade verschieden, als es sich die meisten Leute zu denken scheinen, und das gilt für Kinder, welche von den Pressionen des Lebens noch gar nicht gleichgehobelt worden sind, ganz besonders. Der Volksschullehrer muß für manches einzelne der Kinder darum Zeit und Kraft haben können; die schlichte Konsequenz: die Schulklassen können im Prinzip kaum jemals zu klein, sehr wohl aber zu groß sein.“ (WM 315) – Die Realität, welche die jüngsten Studien beschreiben, zeigt weitgehend das Gegenteil: die *durch Herkunft*, zumal aus anderen Sprachtraditionen und Kulturen, *Schlechtestgestellten* erhalten die *wenigste* Förderung.

Nach der erkenntnistheoretischen Grundlegung und ihrer kritischen Anwendung auf die wissensbezogenen Bereiche der Gesellschaft folgt der im engeren Sinne *praktisch*-philosophische Teil des Buches: Er beginnt mit einer Kritik des *Moralempirismus* und *Utilitarismus*, mit der Würdigung seiner noblen Ansätze und dem Nachweis seiner theoretischen Undurchführbarkeit. So sehr die Verdienste des Utilitarismus als Ethik des sozialen und politischen Engagements Anerkennung verdienen, so bleiben doch seine Schlüsselbegriffe der *gesellschaftlichen Nützlichkeit* und der *normgebenden Gesellschaft* notwendig *unbestimmt*. Die Mängel des Utilitarismus beruhen nach der Wagnerschen Analyse auf einer Reduktion und schließlich *Eliminierung des Subjekts*; dem Objektivismus des erkenntnistheoretischen entspricht der Objektivismus des *moralischen Empirismus*. Dem setzt Wagner eine Erneuerung des Kantischen Ansatzes der *moralischen Autonomie* und der *praktischen Vernunft* des Menschen entgegen. Die Vorzüge dieses Ansatzes liegen vor allem in der Bindung des Kernpunktes der Moralität an die Subjektseite, eine Bindung, welche eben jene Unbestimmtheiten utilitaristischer Handlungsprinzipien zu überwinden erlaubt. Sie allein ermöglicht auch eine ideenbestimmte Neugestaltung der kollektiven Moral, deren wir angesichts unseres heutigen lebensgefährlichen Treibens dringend bedürfen. Wagner weist auf die Technikentwicklung, das wahnsinnige Wettrüsten, die Zerstörung der Umwelt hin; heute hat das Wettrüsten der Supermächte einer nicht minder blinden, aber noch weniger kalkulierbaren Auseinandersetzung von *terroristischer Subversion* und *interventionistischer Terrorbekämpfung* Platz gemacht, die weder auf die *Kollateralschäden* bei unschuldig Mitbetroffenen und Mitgetöteten noch auf die *globalen Folgen* für das Ansehen von Demokratie und Menschenrechten Rücksicht zu nehmen scheint.

Gerade da zeigt sich: moralische Ideen können individuelle und kollektive Orientierung bieten, aber sie würden zu fromm-idealistischen Wünschen verkümmern, wenn sie nicht in sich auch die Prinzipien des *Rechts* enthielten: die einer die Menschen befreienden und voneinander schützenden Zwangsinstitution der Vernunft. Weil aber positives Recht jederzeit zur *Entrechtung* der Rechtsunterworfenen gebraucht werden kann, ist jeder *Rechtspositivismus* dem Unrecht gegenüber theoretisch *hilfflos*. – Alles positive Recht ist an die Moral zurückgebunden, weil das Recht unter der Idee der Menschenwürde steht. Was bedeutet das? Wagner antwortet: dass

der Mensch (im Unterschied zu allen anderen Wesen in der Welt) prinzipiell *Subjekt* ist. Es bedeutet mithin *einerseits*, dass er die Fähigkeit hat, sich aus Eigenem (nach Prinzipien der *eigenen* Vernunft) im Denken, Wollen, Fühlen, Tun und Lassen zu bestimmen; und es bedeutet *andererseits*, dass er von der Verantwortlichkeit für die Gültigkeit seines Denkens, Wollens, Fühlens, Tuns und Lassens *weiß*. – Dies ist schließlich der Grund für die Fähigkeit jedes Menschen, seine Koexistenz mit seinesgleichen durch eine verbindliche (einen spezifischen Zwang ausübende) Vernunftregelung zu gestalten. Aber es ist auch der Grund für die vernunftgeforderten Normen und Bewertungskriterien, denen alles Recht zu genügen hat, um erträglich und befolgsam zu sein (vgl. WM 462f.).

Weil also das Recht eine moralische, der Freiheit und Würde der Menschen verpflichtete Idee ist, bedarf nicht nur das Recht der Konkretion in der Rechtsmacht des Staates, sondern bedarf diese Rechtsmacht ebenso unabdingbar der Kritik und Kontrolle. *Kritik* und *Kontrolle* aber können nicht wohlbegründet und wirksam sein, wenn ihnen nicht *Bewertungskriterien* für die *überpositive Geltung* von positivem Recht und Gesetz zugrunde liegen. Ein schmales Gefüge solcher Bewertungskriterien – und nicht etwa ein System von Rechtssätzen – macht dasjenige aus, was man auch heute noch sinnvoll ‚*Natur*‘- oder ‚*Vernunft*‘-*Recht* nennen kann.

Der Gedanke des Rechts schließt aber, das macht Wagner deutlich, nicht nur verbrecherischen Missbrauch staatlicher Macht aus, er stellt an uns als (mitgesetzgebende) Glieder einer Rechtsgemeinschaft, einer Nation, die sich selbst Gesetze gibt, ein Aufgabe: „die unablässige Bemühung zugunsten *wirklich jeder Person*, dass die ihr ... zustehende *Freiheit* gewahrt und, wo diese noch nicht erreicht ist, geschaffen werde ...“ Er fordert also von uns Anstrengungen für den „*ideenbestimmten Fortschritt* der Rechtswirklichkeit“ in Richtung auf Freiheit eines jeden Menschen (vgl. WM 465).

Die heutige Situation ist nach Wagner vor allem gekennzeichnet durch eine aus den Bedürfnissen der Bürger und der Eigengesetzlichkeit von Bürokratien sich ergebende *Omnipräsenz des Staates* einerseits und durch *internationale Verflechtungen* andererseits, welche den Rechtsfrieden und das Wohl der Menschen noch im hintersten Winkel betreffen. Daraus ergibt sich vor allem die Forderung, das Faktum konkreter *Ungleichheit* zwischen den Menschen national und international durch das Prinzip des *gleichen* Rechtsanspruchs *aller* Personen und Nationen auf Teilhabe an der Herrschaft über die Welt einzuschränken. – Dies hat auch Folgen für unser Verhältnis zu den *sächlichen* Ressourcen der Freiheit: Ein Lebewesen, das gleichzeitig Subjekt ist, hat alle Vollmacht über diese Welt. Aber weil kein einziges *allein* Subjekt in dieser Welt ist, muss es sein Privileg mit allen anderen Subjekten teilen. Die Welt ist der ursprüngliche Gemeinbesitz der Menschheit: „Die Personen haben sich in ihre Freiheit zu teilen und also untereinander die (ihnen gemeinsam gehörige) *Welt und Natur* aufzuteilen; denn *jede* von ihnen ist in gleicher Weise natürlicher (ursprünglicher) Eigentümer der Welt und Natur. Daraus folgt unmittelbar, dass sie untereinander und gegeneinander

Anspruch auf *gleichen* Anteil an Welt und Natur haben und dass jede *faktische Ungleichheit* dieser Anteile, die sich in der Welt jemals finden mag, ein schwieriges Rechtsproblem impliziert: das einer Rechtfertigung des Faktischen vor einem absoluten Ideenprinzip.“ (WM 465) – Es liegt auf der Hand, dass dieses Rechtsproblem sich potenziert unter rechtlichen (auch etwa handelsrechtlichen) Verhältnissen, die es erlauben und faktisch gar befördern, dass die *Ungleichheit* der Verteilung zwischen Einzelnen, Gruppen und gar Nationen *zunimmt* und in der Folge auch die ungleiche *Verteilung* ungleiches *Recht* begünstigt. Denn es ist da nicht mehr bloß die ‚Natur‘ (die familiäre Herkunft, der zufällig günstige Wohnsitz, die physischen und geistigen Kräfte), die Ungleichheit erzeugt, sondern das Rechtssystem selbst – das doch, seiner Aufgabe nach, Freiheit *eines jeden* garantieren sollte.

Das letzte Kapitel des Werkes widmet Wagner dem *Verhältnis von Bürger und Politik*: eine philosophische Theorie des Politischen aus dem Standpunkt ‚von uns kleinen Leuten‘ (wie Wagner immer wieder ironisch formuliert). – Hier bezieht Wagner sich am konkretesten auf die deutschen Verhältnisse, auf unsere begründeten Zweifel an der hochgradigen persönlichen Bonität von Politikern, Juristen, Beamten; auf unsere bösen Erfahrungen mit deren Anpassungsfähigkeit in der Nazizeit und dann sogar dem Versäumnis der rechtlichen Verfolgung der Verbrechen etwa von Richtern und Medizinern im Dienste der Herrschenden; auf das historische Verdienst der Arbeiterorganisationen und die Unumgänglichkeit ihrer Neustrukturierung, auf die trotz der rechtlichen Abschaffung des Klassenstaates fortdauernden Klassenstrukturen. (Das konnten wir bei Wagner schon 1992 lesen – „Wenn die Politik weiterschläft, kehrt die Klassengesellschaft zurück“ las man vor einiger Zeit als Überschrift auf der ersten Seite der Wochenzeitung „Die Zeit“.)

Das *politische Recht* der ‚kleinen Leuten‘ ist das Recht des Volkes, an den Staat *Fragen und Forderungen* zu stellen. Wagner zeigt an einer langen Reihe von gegenwärtigen Problemen der Innen- wie der Außenpolitik, dass eine zureichende Entwicklung des *Problembewusstseins*, erst recht die Durchsetzung des Rechts der Menschen heute nicht mehr ohne kritische Bürgeraktivität und Bürgerkontrolle möglich ist. Deshalb ist *kritische Bürgeraktivität* zugleich *Pflicht*, insbesondere angesichts einer naiv-fortschrittsgläubigen Politik, angesichts staatlich begangenen und von Staaten geduldeten Unrechts. Die Forderungen etwa einer ernsthaften Friedenspolitik (*gerade* in Zeiten des Terrors, würde Wagner heute wohl hinzufügen), einer internationalen Hilfspolitik und Sicherung der Menschenrechte, die auch die ökonomische Sicherung und Konkretisierung des Freiheitsgebrauchs mit einschließen müssen, richten sich *unmittelbar* an die Staaten. Die Probleme schließlich der zuziehenden Ausländer, insbesondere der Asylsuchenden und der wachsenden Ausländerfeindlichkeit stellen Anforderungen nicht nur an staatliche Stellen und wirtschaftlich Mächtige, sondern an *jeden Bürger selbst* – freilich deshalb wiederum an die Politiker, welche Stimmungen in der Wählerschaft so oder so verstärken oder ausnutzen können. („Eigentlich sollte das Zuwanderungsgesetz die Integration und Zuwanderung von

Ausländern erleichtern und verbessern.“ las man in jüngster Zeit in einem Kommentar; man muss den einige Absätze weiter eingefügten Zwischentitel „Guantánamo lässt grüßen“ nicht für realistisch halten, um über die Entwicklung, die dieses Gesetzesvorhaben genommen hat, bedenklich zu werden.) – Die üblen Erfahrungen der Deutschen und die üblen Erfahrungen, die andere Völker mit ihnen machen mussten, sind, wie Hans Wagner in jenem Schlusskapitel betont, Anlass genug für unsere ganz besondere Verpflichtung zu kritischer Wachsamkeit und Selbstkontrolle unter dem Prinzip der Menschenwürde.

Am Anfang der Denkentwicklung Hans Wagners stand seit der Dissertation die Suche nach einer für die Begründungsaufgaben der Philosophie zureichenden Prinzipientheorie. In *Philosophie und Reflexion* hat diese Bemühung um eine *Philosophie nach dem Schulbegriff* zu einer neuen und umfassenden Systematik geführt, indem sie das dringende Problem einer Verknüpfung *transzendentallogischen* und *phänomenologischen* Denkens in der Theorie des konkreten, durch absolute Prinzipien bestimmten Subjekts zur Lösung gebracht hat.

Den Endpunkt dieses Denkweges markiert eine begründungstheoretisch verschärfte Prinzipientheorie, die mit der Fokussierung auf das Prinzip der Menschenwürde zum Dokument einer *Philosophie nach dem Weltbegriff* wurde, der [nach Kants Worten] „das betrifft, was jedermann nothwendig interessiert“ (KrV, B 867). Seine Schüler haben Hans Wagner vor allem deshalb geschätzt, weil er als Lehrer uns immer schon beides vermittelt hat, den *Schulbegriff* und den *Weltbegriff* der Philosophie, die klaren prinzipientheoretischen Grundlagen und die unausweichliche Verantwortung der Philosophie für die Menschenwürde.

Der wirbelnde Strom des Werdens. Zur sich potenzierenden Produktivität des Naturprozesses

Dietrich Benner zum 65. Geburtstag¹

Schellings Naturphilosophie wird heute – zweihundert Jahre nach ihrer Entstehung – schrittweise in ihrer aufregenden und anregenden Herausforderung wiederentdeckt. Wir sind gerade erst dabei diese eigenwilligste Gestalt aus dem Geist des deutschen Idealismus aus ihr selbst heraus buchstabieren zu lernen. Aber schon heute ahnen wir, dass in ihr etwas schlummert, was uns Orientierung sein kann für die Überwindung unseres gestörten Verhältnisses zur Natur – ein Problem, das uns und den kommenden Generationen ins nächste Jahrhundert und Jahrtausend hinein zur dringenden Bewältigung aufgegeben ist.

Um in den Gedankenzusammenhang der Philosophie Schellings einzuführen, beginne ich zunächst mit der „Genesis des Problems in Schellings Denkentwicklung“, werde dann den „Naturprozess in seiner sich potenzierenden Produktivität“ skizzieren, um schließlich auf „Das Verhältnis des Menschen zur Natur“ einzugehen.²

I. Die Genesis des Problems in Schellings Denkentwicklung

Vor einigen Jahren – zweihundert Jahre nach seiner Abfassung 1794 – erschien erstmals Schellings *Timaeus*-Manuskript. Da diese Auseinanderset-

¹ Ich widme diesen Beitrag Dietrich Benner, mit dem zusammen ich vor 45 Jahren an der Universität Wien bei Erich Heintel Philosophie studierte. Ich wurde Ende 1963 mit einer Arbeit über *Sinn und Existenz in der Spätphilosophie Schellings* promoviert und Benner Anfang 1965 mit der Arbeit *Theorie und Praxis. Systemtheoretische Betrachtungen zu Hegel und Marx*, Wien-München 1966, – oft diskutierten wir über Schelling, Hegel und Marx. Nach seiner Promotion kam auch er an die Universität Bonn, wo wir sechs Jahre lang zusammen Assistenten bei Josef Derbolav waren. 1970 habilitierten wir uns an ein und denselben Tag in der Philosophischen Fakultät der Universität Bonn.

² Vgl. ergänzend zum gesamten Beitrag: Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, „*Von der wirklichen, von der seyenden Natur.*“ *Schellings Ringen um eine Naturphilosophie in Auseinandersetzung mit Kant, Fichte und Hegel* (Schellingiana 8), Stuttgart-Bad Cannstatt 1996 sowie Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, *Das dialektische Verhältnis des Menschen zur Natur. Philosophiegeschichtliche Studien zur Naturproblematik bei Karl Marx*, Freiburg/München 1984.

zung des 19jährigen Schellings mit Platon selbst wiederum stark von einer vorausgehenden Beschäftigung mit Leibnizens *Monadologie* und mit Kants *Kritik der Urteilskraft* geprägt ist, haben wir in diesem Manuskript zwar nicht die Geburtsstunde, wohl aber ein frühes Zeugnis der Grundproblematik des Philosophierens Schellings vor uns.

Worum geht es Schelling in seiner Auseinandersetzung mit Platons *Timaios* und *Philebos*? Platon bedenkt im *Timaios* die Weltentstehung und den organischen Weltzusammenhang, und zwar nicht als eine mythische Schöpfungsgeschichte, sondern – wie Schelling aufzuzeigen versucht – als ein Konstitutionsproblem der Erkenntnis. Die aufgeworfene Problematik kann philosophisch auch gar nicht anders angegangen und gelöst werden, denn beginnt man die Darstellung des Werdeprozesses mit einem bereits Seienden, so hat man zu klären vergessen, was das Denken alles voraussetzt, um dieses Seiende an den Anfang zu setzen. Beginnt man demgegenüber allein mit der Konstitutionsproblematik des Denkens, so steht man seinerseits vor dem Problem, wie dieses über sich hinaus den Werdeprozess der Welt zu erreichen vermag.

Schon Platon wusste um diese Zusammenhänge, dies versucht Schelling herauszuarbeiten. Platon begreift „die ganze Welt als ein *zôon*, d. h. als ein organisiertes Wesen“ (T 33)³, deren konstitutive Momente die Materie, die Form und deren Vermittlung sind. Und nun fährt Schelling auf Kants *Kritik der Urteilskraft* verweisend fort: „Wir müssen bedenken, daß wir, nach der subjektiven Einrichtung unsres Erkenntnisvermögens, uns die Entstehung eines organisierten Wesens schlechterdings nicht anders denken können, als durch Caußalität eines Begriffs, einer Idee, die alles, was in dem Wesen enthalten ist, *a priori* bestimmen muß, daß, so wie die einzelnen Teile des organisierten Wesens sich unter einander wechselseitig u[nd] so das Ganze hervorbringen, umgekehrt die Idee des Ganzen wiederum als vorausgehend, u[nd] *a priori* die Form u[nd] die Teile in ihrer Harmonie bestimmend gedacht werden muß.“ (T 33)

³ Schelling wird im Text zitiert:

I – XIV Friedrich Wilhelm Joseph Schellings sämtliche Werke, hrsg. v. Karl Friedrich August Schelling, Stuttgart/Augsburg 1856–1861;

AA I 1–5 Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: Historisch-kritische Ausgabe im Auftrag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, hrsg. v. Hans-Michael Baumgartner, Wilhelm G. Jacobs, Hermann Krings, Hermann Zeltner, Stuttgart-Bad Cannstatt 1976ff.;

T Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: „Timaeus.“ (1794) (Schellingiana 4), hrsg. v. Hartmut Buchner mit einem Beitrag v. Hermann Krings, Stuttgart-Bad Cannstatt 1994.

W Die Weltalter. Fragmente. In den Urfassungen von 1811 und 1813 hg. v. Manfred Schröter, München 1946

An dem hier ausgedrückten Ineinanderspiegeln von Weltentstehung und Erkenntniskonstitution kommt schon klar zum Ausdruck, wie Schelling das von Platon aufgeworfene Problem der Weltentstehung im Sinne von Leibnizens prästablierter Harmonie zu interpretieren und aufzulösen versucht: „Überhaupt muß man bei der ganzen Untersuchung über die Platonische Ideenlehre immer das vor Augen behalten, daß Plato von ihnen immer als Ideen eines göttlichen Verstandes spricht, die nur durch intellektuelle Gemeinschaft des Menschen mit dem Ursprunge aller Wesen in seinem Verstande möglich geworden wären.“ (T 37)

Wenige Monate, oder gar nur Wochen nach Niederschrift des *Timaeus*-Manuskripts bekommt Schelling sodann Fichtes Schrift *Über den Begriff der Wissenschaftslehre* (1794) in die Hand und das lässt ihn – äußerlich betrachtet – ganz auf Fichtes absolute Bewusstseinsproblematik einschwenken. Und doch gibt es – wie bekannt – von Anfang an signifikante Unterschiede zu Fichte, die sich gerade darin äußern, dass Schelling von vornherein die Problematik der Erkenntniskonstitution mit der der Weltwerdung verknüpft. So spricht Schelling in *Vom Ich als Prinzip der Philosophie* (1795), diesmal jedoch von der transzendentalphilosophischen Perspektive her, dasselbe aus, was er ein Jahr zuvor an Platons *Timaios* diskutierte: „Wenn aber die Objekte selbst nur durchs absolute Ich (als den Inbegriff *aller* Realität) Realität erhalten, und daher nur in und mit dem empirischen Ich existieren, so ist jede Causalität des empirischen Ichs ... zugleich eine Causalität der Objekte, die ihre Realität gleichfalls nur dem Inbegriff *aller* Realität, dem Ich, verdanken ... Also ist das letzte worauf alle Philosophie hinführt, kein objektives, sondern ein *immanentes* Princip prästablierter Harmonie, in welchem Freiheit und Natur identisch sind, und dieses Princip ist nichts anderes, als das absolute Ich, von dem alle Philosophie ausging.“ (I, 240f.)

Machen wir nun einen Sprung um zwei Jahre weiter ins Frühjahr 1797. Inzwischen hat Schelling, gemäß seiner ein Jahr zuvor gestellten Devise: „Ich möchte unserer langsamen an Experimenten mühsam schreitenden Physik, einmal wieder Flügel geben“ (Briefe und Dokumente I, 69)⁴, sich intensiv in die damalige Naturforschung hineingearbeitet und schließt gerade sein Buch *Ideen zu einer Philosophie der Natur* (1797) ab, in dessen Einleitung er im Rückgriff auf Leibniz und Kant sowie mit einem kleinen Hinweis auf Platon – diesmal wieder mehr von der Problematik des Begreifens der sich selbst organisierenden Ganzheit der Natur her – die gestellte Grundfrage erneut aufnimmt und dabei erstmals auch das darin zusätzlich implizierte Problem der stufenweisen Entwicklung der Natur zum Geist und des Geistes zur Natur andeutend ausspricht: „Diese Philosophie [die Leibnizens] also muß annehmen: es gebe eine Stufenfolge des Lebens in der Natur. Auch in der bloß organisierten Materie sey *Leben*; nur ein Leben eingeschränkterer

⁴ Horst Fuhrmans (Hrsg.), *F. W. J. Schelling. Briefe und Dokumente*, 3 Bde., Bonn 1969 ff.

Art ... – (in den ältesten Zeiten schon ließ man die ganze Welt von einem belebenden Princip, Weltseele genannt, durchdrungen werden ...) ... Er [der menschliche Geist] sah sich genöthigt, den Grund dieser Dinge einerseits in der Natur selbst, andererseits in einem über die Natur erhabnen Princip zu suchen, daher gerieth er sehr frühzeitig darauf, Geist und Natur als Eines zu denken ... Hier zuerst überfiel den Menschen eine Ahndung seiner eignen Natur, in welcher Anschauung und Begriff, Form und Gegenstand, Ideales und Reales ursprünglich eines und dasselbe ist.“ (AA I 5, 99f.)

Schon in diesem Kontext wird deutlich, dass Schelling von seiner Interpretation der Leibnizschen prästabilierten Harmonie ausgehend, sich von zwei Seiten her der ineinanderspiegelnden Einheit von Geist und Natur anzunähern versucht: einmal transzendentalphilosophisch von einem modifizierten Fichteschen Ausgangspunkt aus – dessen grundlegende Abwandlung ihm damals aber noch nicht bewusst ist – und zum zweiten naturphilosophisch von einer idealistisch modifizierten Platonischen oder auch Spinozistischen Problemstellung her. Auf die Naturphilosophie bezogen formuliert Schelling einige Seiten später am Ende der Einleitung zu den *Ideen zu einer Philosophie der Natur* das Programm, das er in den nächsten Jahren verfolgen wird: „Die Natur soll der sichtbare Geist, der Geist die unsichtbare Natur seyn. Hier also, in der absoluten Identität des Geistes in uns und der Natur außer uns, muß sich das Problem, wie eine Natur außer uns möglich seye, auflösen. Das letzte Ziel unserer weitern Nachforschung ist daher diese Idee der Natur ...“ (AA I 5, 107)

Doch lassen wir die Naturproblematik noch etwas zurückgestellt, denn zunächst gilt es auf den nächsten Beitrag von Schelling für das *Philosophische Journal* aus dem Sommer 1797 einzugehen, um so verständlich zu machen, inwiefern sein transzendentaler Idealismus sich auf eine solche – von Fichte her gesehen völlig undenkbar – sich spiegelnde Korrespondenz mit einer Naturphilosophie einlassen kann, ja muss. Die von Fichte abweichende Problemstellung des transzendentalen Idealismus Schellings drückt sich schon im ersten Satz *Vom Ich als Prinzip der Philosophie* (1795) aus: „Wer etwas wissen will, will zugleich, daß sein Wissen Realität habe. Ein Wissen ohne Realität ist kein Wissen.“ (I, 162) Hier fragt Schelling nicht wie Fichte nach der Evidenz, der Erkenntnisgewissheit in unserem Wissen, sondern nach dem „Urgrund aller Realität“, also nach der Daseinsgewissheit in unserem Wissen.

Wenn man nach der Daseinsgewissheit oder der Realität im Wissen fragt, so ist es aber ausgeschlossen – ganz gleich, ob dabei vom menschlichen Bewusstsein her gedacht wird oder vom absoluten Ich – das Nicht-Ich, wie dies Fichte tut, als bloßes realitätsloses Objekt der Erkenntnis dem Ich entgegenzustellen. Denn vom menschlichen Bewusstsein, dem „empirischen Ich“ her betrachtet – so betont Schelling immer wieder – ist die Gewissheit des eigenen Daseins unabtrennbar mit der Gewissheit der Wirklichkeit außer ihm verbunden. Gleichwohl liegt hier eine Gewissheit des absoluten Bewusstseins vor, d. h. die Zusammengehörigkeit der Daseinsgewissheit und

ihre Getrenntheit in Ich und Welt müssen als immanente Momente des absoluten Ich aufgeklärt werden.

Dieser Problematik nimmt sich Schelling im Sommer 1797 erneut entschieden als der Grundfrage nach der „Realität des menschlichen Wissens“ (AA I 4, 102) an: „Alles Denken und Schließen aber setzt bereits eine Wirklichkeit voraus, die wir nicht erdacht noch erschlossen haben ... Man kann uns diese Wirklichkeit nicht entreißen, ohne uns *uns selbst* zu entreißen.“ (AA I 4, 103) Denn dort wo unser Selbstbewusstsein zu sich erwacht, findet es sich bereits als daseiend in einer daseienden Welt vor. Somit gilt es beides, die Realität der Gegenstände und die Realität des Selbstbewusstseins, sowohl in ihrer unlösbaren Verwiesenheit aufeinander als auch in ihrer Unterscheidung voneinander – da beides nicht von außen „durch unsere Sinne, als durch offene Fenster, in die Seele einziehen“ (AA I 4, 106) kann – transzendentalphilosophisch aus der absoluten Einheit des Geistes zu begreifen. Nicht das individuelle Selbstbewusstsein, die innere Selbsterfahrung des individuellen Ichs, ist bereits das Selbstbewusstsein des Geistes, es ist vielmehr nur ein Moment in diesem, wohl aber hat es über die intellektuelle Anschauung seiner eigenen geistigen Einheit von Selbst- und Daseinsgewissheit Zugang zur absoluten Einheit des Geistes selbst.

Die absolute Einheit des Geistes ist nichts anderes als sein unendliches Selbsttätigsein und sein unendliches Selbstanschauen sowie die ursprünglich synthetische Selbsterneuerung aus und in der „Duplicität“ dieser „Tendenzen“ in ihm selbst, so dass sich alle Inhalte der Selbst- und Welterfahrung als Produkte seiner „selbsteignen Synthesis“ (AA I 4, 106) erweisen lassen. „Durch die Tendenz zur SelbstAnschauung begränzt der Geist sich selbst. Diese Tendenz aber ist *unendlich*, reproducirt ins Unendliche fort sich selbst. (Nur in dieser unendlichen Reproduction seiner selbst dauert der Geist fort ...). Der Geist hat also ein nothwendiges Bestreben, sich in seinen widersprechenden Thätigkeiten anzuschauen.“ (AA I 4, 107)

Hier nun taucht erstmals das Bild des Stromes auf, der der Geist selbst ist, der durch alle seine Hervorbringungen sich erneuernd erhält. Aus seinen gegenwirkenden Tendenzen von Anschauung und Reflexion, von Realitätssetzung und Erkenntnisbestimmung entstehen sämtliche Inhalte der Selbst- und Welterfahrung, deren Stufenfolge in ihrer gegenseitigen Ermöglichung, Durchdringung und Begrenzung es transzendentalphilosophisch zu rekonstruieren gilt. Die Transzendentalphilosophie, die diese Stufenfolge insgesamt durchläuft, erweist sich somit als die abschließende Selbstanschauung des Geistes im Prozess seines Werdens durch all seine Formen hindurch, in ihr schaut sich der Geist als daseiender und sich-wissender an: „Alle Handlungen des Geistes also gehen darauf, *das Unendliche im Endlichen darzustellen*. Das *Ziel* aller dieser Handlungen ist das SelbstBewusstseyn, und die Geschichte dieser Handlungen ist nichts anders, als die *Geschichte des SelbstBewusstseyns*.“ (AA I 4, 109)

Was Schelling hier im Sommer 1797 als Geschichte des Selbstbewusstseins des Geistes vorentwirft, ist das Konzept von dem, was er zweieinhalb Jah-

re später im *System des transzendentalen Idealismus* (1800) als transzendente Rekonstruktion der Stufenfolge der Dimensionen der Naturerfahrung – Empfindung, Anschauung, Reflexion – der Praxiserfahrung – Erkenntnis, Recht, Geschichte – und der Erfahrung absoluter Vermittlung beider Bereiche in der ästhetischen Anschauung und künstlerischen Produktivität entfaltet. Der Geist – das absolute Bewusstsein – wird hier begriffen als das unendliche Tätigsein zweier einander entgegenwirkender Tendenzen, aus deren wechselseitiger Durchdringung und Synthesis sämtliche Erfahrungsinhalte des Bewusstseins hervorgehen. Der Geist ist so der unendliche Strom, der sich durch alle seine Hervorbringungen hindurch beständig erneuert.

Springen wir von hier aus wieder zur naturphilosophischen Fragestellung zurück. Unmittelbar nach Ausarbeitung dieses Beitrags für das *Philosophische Journal* beginnt Schelling gemäß seiner Vorankündigung am Ende der Einleitung zu den *Ideen zu einer Philosophie der Natur* mit der Ausarbeitung des Buches *Von der Weltseele*, das im Frühjahr 1798 erscheint und von dem – wie bekannt – Goethe so angetan war, dass er dem 23jährigen Schelling eine außerordentliche Professur an der Universität Jena verschafft, die dieser im Herbst 1798 antrat. Und hier in der *Weltseele* gebraucht Schelling das Bild des Stromes erstmals auch auf den Organismus bezogen: „*Organisation* ist mir überhaupt nichts anderes als der aufgehaltene Strom von Ursachen und Wirkungen. Nur wo die Natur diesen Strom ... hemmt, kehrt er (in einer Kreislinie) in sich selbst zurück.“ (II, 349) Und knapp ein Jahr danach verwendet Schelling dann das Bild des Stromes in seiner klassischen Ausformulierung als wirbelnder Strom für die Natur insgesamt. „Man denke sich einen Strom ... , wo er einem Widerstand begegnet, bildet sich ein Wirbel, dieser Wirbel ist nichts Feststehendes, sondern in jedem Augenblick Verschwindendes, in jedem Augenblick wieder Entstehendes ... – An jedem solchen Punkt bricht sich der Strom (die Produktivität wird vernichtet), aber in jedem Moment kommt eine neue Welle, welche die Sphäre erfüllt.“ (III, 289)

Was aber erlaubt es Schelling vom Bild des Geistes als unendlichem Strom im Kontext seines transzendentalen Idealismus so leicht in die Naturphilosophie zu dem Bild der Natur als unendlichem Strom überzuspringen? Schelling selbst hat in der Vorrede zum *System des transzendentalen Idealismus* (1800) – gleichsam rückblickend und abschließend, denn danach modifiziert er sein Vorgehen – das Überwechseln von einer zur anderen philosophischen Disziplin so umschrieben: „Was den Verfasser hauptsächlich angetrieben hat, auf die Darstellung des Zusammenhangs, welcher eigentlich eine *Stufenfolge* von Anschauungen ist, durch welche das Ich bis zum Bewußtseyn in der höchsten Potenz sich erhebt, besonderen Fleiß zu wenden, war der Parallelismus der Natur mit dem Intelligenten, auf welchen er schon längst geführt worden ist, und welchen vollständig darzustellen weder der Transscendental- noch der Natur-Philosophie allein, sondern nur *beiden Wissenschaften* möglich ist, welche eben deßwegen die beiden ewig entgegengesetzten seyn müssen, die niemals in Eins übergehen können.“ (III, 331)

Der Ausdruck Parallelismus ist nur dann eine treffende Umschreibung, wenn man darunter keine zwei nebeneinander herlaufende Geraden versteht, sondern zwei Kreisbewegungen, oder noch genauer: eine einzige in sich zurückkehrende Kreisbewegung, die von zwei verschiedenen Seiten aus betrachtet wird. Einmal aus der Innenperspektive des Geistes, gleichsam an der Innenwand des Kreises entlang, die Bewusstseinsinhalte in der Stufenfolge der Natur-, Geschichts- und Kunsterfahrung in ihrer Gesamtheit durchlaufend, das andere Mal aber gleichsam an der Außenwand des Kreises entlang, die Stufenfolge der *wirklichen Gestaltungen* der Natur, der Geschichte und der Kunst selbst verfolgend. Was von innen her gesehen, sich als der strömende Wirbel des Geistes, die unaufhörliche Bewegtheit durch die Totalität seiner Bewusstseinsinhalte hindurch darstellt, erweist sich von außen bedacht als der strömende Wirbel der Existenz in ihrem unablässigen Bewegtsein durch die Totalität ihrer wirklichen Gestaltungen hindurch.

Doch sprechen wir hier nicht in Bildern, sondern versuchen wir, den Sprung philosophisch zu klären. Um möglichst rasch auf den Kern des Problems zu kommen, möchte ich eine Parallele und Differenz zu Kants zentralen Satz aus der *Kritik der reinen Vernunft* herausstellen: „[D]ie Bedingungen der *Möglichkeit der Erfahrung* überhaupt sind zugleich die Bedingungen der *Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung*“ (KrV, B 197). Auch diese Aussage lässt sich mit unserem Bild des Kreises ausdrücken. Doch wir wissen natürlich von den gravierenden Unterschieden. Kant bezeichnet mit Erfahrung nicht das, was man gemeinhin unter diesem Wort versteht, sondern meint die kategorial bestimmte Erkenntnis, genauer die wissenschaftliche Erkenntnis. Von daher ist es auch völlig konsequent, wenn Kant betont, dass er mit den Gegenständen der Erfahrung nicht die Dinge an sich, nicht die Wirklichkeit an sich, verstanden wissen will, sondern nur die Erscheinungen, d. h. das sinnlich Erscheinende in seiner wissenschaftlichen Gegenstandsbestimmtheit.

Schelling geht es dagegen von Anfang an wirklich um die Konstitution unseres Erfahrens und Erlebens – das unterscheidet seinen transzendentalen Idealismus von Kant und Fichte sowie letztlich auch von Hegel. Dies ist ja schon in seiner Ausgangsfrage nach dem „Urgrund der Realität“ in unserem Wissen, der Daseinsgewissheit in unserem Bewusstsein impliziert. Bevor wir überhaupt in wissenschaftlicher Erkenntnis zu einer objektiven Bestimmung der Gegenstände der Erkenntnis herantreten können, gilt es erst einmal transzendentalphilosophisch die bewusstlose Vorgeschichte und Tiefenstruktur des Bewusstseins freizulegen. Dies bildet den ganzen ersten Hauptteil des *System des transzendentalen Idealismus*, der vom Erfahren – oder Erleben – der Natur handelt. Wie ist es transzendentalphilosophisch zu begreifen, dass dem Bewusstsein, gleichsam vor seinem eigenen Selbstbewusstwerden, die Natur als immer schon daseiende begegnet, wie ist es zu erfassen, dass all unser Erleben zeitlich und die erfahrene Wirklichkeit räumlich strukturiert ist, wie ist zu erklären, dass uns, bevor wir gleichsam die Augen unseres Selbstbewusstwerdens aufschlagen, nicht nur unser

vorbewusstes Bewusstsein, sondern auch die belebte Natur als aus sich selbst heraus organisiert entgegentritt?

Wenn wir so unterstreichen, dass Schellings transzendentaler Idealismus die Erfahrung oder das Erleben der Natur – um hier nur auf diesen ersten Bereich einzugehen – gleichsam an der Innenhaut des Kreises entlang aufzuklären versucht, so kann für ihn das naturphilosophische Bedenken der Außenhaut des Kreises nicht nur die Erscheinungen meinen, sondern erfasst die Wirklichkeit an sich; denn die Wirklichkeit, die wir existentiell erfassen, ist die Wirklichkeit an sich, denn eine Wirklichkeit hinter der existentiell erfassbaren Wirklichkeit ist ein Unding, ein Ungedanke – hierin stimmen übrigens Hegel und Schelling mit leichten Modifikationen weitgehend überein.

Der Kantische Satz braucht zwar nicht umformuliert zu werden, aber er meint, Schelling in den Mund gelegt, etwas völlig anderes: die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung der Natur sind zugleich – nur aus einer anderen Perspektive betrachtet – die Bedingungen der Möglichkeiten der Natur als Wirklichkeit an sich. Das, was von Fichte her undenkbar scheint, nämlich von der transzendentalen Wissenschaftslehre zu einer Philosophie der Natur als Wirklichkeit an sich überzuwechseln, erweist sich von Schelling her gesehen, als fast selbstverständlich, nämlich als der ganz kleine Gedankensprung von der Innenseite zur Außenseite desselben Kreises.

Die Basis für diesen kleinen Gedankensprung liegt in der intellektuellen Anschauung. Im Gegensatz zu Fichte, bei dem die intellektuelle Anschauung die Selbstgewissheit des Ich = Ich ausdrückt, meint sie bei Schelling das emphatisch betonte Ich *bin* Ich. Die in der intellektuellen Anschauung angesprochene Einheit des Bezuges von Bewusstsein und Dasein, Denken und Existenz, Vernunft und Wirklichkeit liegt, alle sinnlichen Erfahrung allererst ermöglichend, dieser immer schon voraus. Das Dasein ist der Horizont allen Bewusstseins, nur so durchläuft die transzendente Vorgeschichte die Bedingungen der Möglichkeit aller wirklichen Naturerfahrung und erreicht dort, wo es sich als Selbstbewusstsein erfährt, sich selbst als daseiend in einer daseienden Welt. Wo die Einheit dieses Bezuges vorausgesetzt wird und werden kann, da bedarf es nur des kleinen Sprungs einer Umwendung des Bezuges, um zu begreifen, dass die erfahrene Natur zugleich die Wirklichkeit an sich in ihrer immer schon vernünftigen Strukturiertheit ist, deren Stufenfolge ihres Werdens wir bis zum Hervortreten des bewussten Naturwesens verfolgen können, das wir selber sind, die wir die Natur in ihrer Vernünftigkeit zu begreifen unternehmen.

II. Der Naturprozess in seiner sich potenzierenden Produktivität

Wir sind nun soweit mit Schellings Naturphilosophie beginnen zu können, wie er sie seit seiner ersten Vorlesung in Jena 1798 vorgetragen hat, niedergelegt im *Ersten Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* und der nachgereichten *Einleitung zu dem Entwurf* (beide 1799). „Welcher Gegenstand

Objekt der Philosophie seyn soll, derselbe muß auch als schlechthin *unbedingt* angesehen werden ... *Das Unbedingte kann überhaupt nicht in irgend einem einzelnen Ding ... gesucht werden ... Denn es ist das Seyn selbst, das in keinem endlichen Punkt sich ganz darstellt.*“ (III, 11)

Erneut ist es die Problematik von Platons *Timaios*, die Entstehung und die Organisation der Welt, die Schelling hier beschäftigt, nur dass er die Fehler, die durch Platons mythologische Erzählweise hereinkommen, zu vermeiden versucht. Bei Platon war es ein Demiurg, der auf präexistent Vorhandenes: die Materie und die Form zurückgreift, um sie zu etwas Drittem zu mischen. Wir dagegen müssen – wie Schelling zeigt – von vornherein die Natur als „unbedingte Realität“ aus sich selbst denken. Wenn wir die Natur als „*unbedingte Realität*“ begreifen wollen, dann gehen darin – wie Schelling ausführt – zwei Voraussetzungen bereits ein: ihre „Autonomie“, „*die Natur ist ihre eigene Gesetzgeberin*“, und ihre „Autarkie“, „*die Natur ist sich selbst genug*“. Und erläuternd fügt Schelling in seinem Vorlesungshandexemplar 1799 hinzu: „die Natur hat ihre Realität aus sich selbst – sie ist ... ein aus sich selbst organisirtes und sich selbst organisirendes Ganzes.“ (III, 17)

Aber vergessen wir nicht, dass es sich bei all diesen Aussagen um *Naturphilosophie* handelt, d. h. Schelling greift nicht von irgendwoher ein prozessuales Geschehen auf, um es als Selbstorganisationsprozess auszugeben und nachzubeschreiben, sondern er fragt, wie die Natur als „unbedingte Realität“ philosophisch zu denken, zu begreifen sei. So handelt es sich hier – wie wir vom *Timaeus*-Manuskript her wissen – zugleich um die Problemstellung, wie Kant sie im teleologischen Teil der *Kritik der Urteilskraft* als Konstitution der Erkenntnis der Natur aufwirft. Allerdings bleibt Schelling nicht wie Kant bei der bloßen Forderung stehen, dass wir, um Organismen begreifen zu können, grundsätzlich genötigt sind, in reflektierender Urteilskraft die Idee einer sich „selbst organisierenden“ Natur bilden zu müssen, sondern er versucht dieser Forderung nun auch differenziert nachzukommen: Die Idee einer sich in all ihren Gestaltungen hervorbringenden und sich durch all ihre Gestaltungen immer wieder erhaltenden und durch sie hindurch immer erneuernden Natur lässt sich überhaupt nur denkend bilden, wenn wir drei Momente für sich festhalten, die nur in ihrem Zusammenwirken das ausmachen, was wir als wirkliche Natur in ihrem Prozessualzusammenhang erleben und erfassen.

Zum ersten ist die Natur unendliche Produktivität. Diese können wir sogar erfahren, zwar nicht in ihrer Unendlichkeit, wohl aber „durch das unendlich Werdende“ (III, 15) hindurch. Wir erfahren die Natur, überall wo sie uns begegnet, als unentwegt und stetig sich produktiv erneuernde. Gäbe es aber nur dieses eine Moment der absoluten Produktivität, so könnte keine Natur entstehen, denn es läge – wie Schelling ausführt – nur eine unendlich rasche und in sich gestaltlose Evolution vor, denn diesem ersten Moment allein fehlt noch das Gegenmoment, das zur bestimmten Gestaltung drängt.

Wo immer wir Natur erfahren, da erfahren wir sie in bestimmten Gestalten. Wollen wir also, das was wir als Natur erfahren, auch begreifen,

so müssen wir der unendlichen Produktivität eine ebenso unendliche Hemmung der Produktivität als zweites Moment entgegensetzen. Dieses zweite Moment ist uns nicht in gleicher Weise erfassbar, wie das erste, sondern nur indirekt können wir aus den bestimmten Gestaltungen der Natur auf seine Wirksamkeit schließen, bekommen es also nur an seinen Auswirkungen, niemals aber in ihrem Kern selbst zu fassen.

Wohl aber können wir sehr genau angeben, wie wir es zu bestimmen haben, um die Natur als sich selbst produzierende Ganzheit überhaupt begreifen zu können. Erstens – was wohl selbstverständlich ist – dürfen wir ihren Grund nicht außerhalb der Natur suchen, sondern die Hemmung ist auch wie die Produktivität, eine Grundkraft der Natur selbst. Zweitens wirkt die Hemmung absolut und unendlich der Produktivität entgegen. Bildlich lässt sich dies – wie Schelling ausführt – nur so umschreiben, dass der von einer Anfangsexplosion her wirkenden Kraft der Produktivität gleichsam von der Endperipherie her eine sie negierende Kraft entgegenwirkt, so dass in jedem beliebigen Punkt des Universums sich beide Kräfte gleichstark entgegenstehen. Drittens lässt sich vom Moment der Hemmung sagen, dass alles Qualitative in der Natur seinen Grund aus ihm haben muss, doch kann sie niemals selbst erfasst werden, sondern immer nur aus den hervorgetretenen qualitativen Bestimmtheiten. „Jede Qualität ist eine Aktion von bestimmtem Grad, für die es kein anderes Maß gibt als ihr Produkt.“ (III, 24)

Mit diesen beiden unendlich entgegengesetzten Momenten allein können wir allerdings die wirkliche Natur, die wir erfahren, immer noch nicht ganz begreifend einholen, denn sie beide – gleich stark wie Position und Negation gegeneinander gerichtet – würden sich auslöschen, wäre nicht noch das dritte Moment, das ihre wechselseitige Vermittlung in jedem einzelnen Naturprodukt ermöglichte. In jeder einzelnen Naturgestaltung vernichten und erneuern sich die Produktivität und die Hemmung ununterbrochen – und das ist es, was wir als Natur erfahren: „Kein Produkt in der Natur ist also *fixirt*, sondern in jedem Augenblick durch die Kraft der ganzen Natur reproducirt. (Wir sehen eigentlich nicht das Bestehende, sondern das beständige Reproducirtwerden der Naturprodukte).“ (III, 18)

Jetzt erst haben wir im *Begriff* das erreicht, was wir auch als wirkliche und werdende Natur konkret erleben und erfassen, einen produktiven Prozess, der durch alle seine Gestaltungen hindurch sich permanent erneuert. Hier nun in Explikation dieser grundlegenden Gedanken, wie die Natur als werdende, sich selbst hervorbringende Wirklichkeit gedacht werden muss, prägt Schelling das Bild von der Natur als wirbelndem Strom des Werdens, das in der Fassung der *Einleitung zu dem Entwurf* lautet: „Man denke sich einen Strom ..., wo er einem Widerstand begegnet, bildet sich ein Wirbel, dieser Wirbel ist nichts Feststehendes sondern in jedem Augenblick Verschwindendes, in jedem Augenblick wieder Entstehendes ... – An jeden solchen Punkt bricht sich der Strom (die Produktivität wird vernichtet), aber in jedem Moment kommt eine neue Welle, welche die Sphäre erfüllt.“ (III, 289)

Bisher haben wir nur die Idee der Natur als sich selbst produzierende Wirklichkeit in ihrer Ganzheit bedacht. Nun erst gilt es, den Naturprozess selbst in seinen konkreten Hervorbringungen begreifend zu rekonstruieren. Die Grundidee der Naturphilosophie Schellings ist – vereinfacht gesagt –, dass die drei Momente, die wir bisher als Denkvoraussetzungen für die Idee der Natur eingeführt haben, sich auch als Momente der Natur selbst erweisen lassen müssen. Als Momente der wirklichen Natur sind sie aber nicht mehr bloß Prinzipien des Denkens, sondern Wirkmächte der Natur selbst, die Schelling daher „Potenzen“ nennt. Die Potenzen, die die Natur insgesamt in ihrer konkreten Gesamtheit beschreiben, sind die Materie, das Licht und der Organismus. Jede dieser Potenzen ist als eine bestimmte Naturgestalt selbst wiederum nur aus jener gerade umschriebenen dreifachen Bestimmtheit denkbar, d. h. sie ist nichts einfach Gegebenes, sondern selbst eine sich jeweils reproduzierende Gestalt. Andererseits aber erweist sich jede dieser Potenzen selbst wiederum als dominante Wirkmacht: die Materie in der siderischen Sphäre des Himmelsgeschehens, das Licht in der dynamisch-qualitativen Dimension der magnetisch-elektrischen-chemischen Prozesse und der Organismus im Bereich der Lebensprozesse.

Lediglich in wenigen Stichworten möchte ich einige der grundlegenden Probleme und die Art der Fragestellung von Schellings Naturphilosophie hier erläutern.

Eines der größten Probleme ist die Frage nach dem Anfang mit der Materie: „Das Dunkelste aller Dinge, ja das Dunkelste selbst ... , ist die Materie ...“ (II, 359) Das Problem vor dem Schelling hier steht, ist, dass er nicht einfach – wie Platon und Aristoteles – mit der Materie beginnen kann, denn es geht ihm darum, das Werden der Natur aus sich selbst in der Totalität ihrer Hervorbringungen zu begreifen. Die Materie kann daher zum einen nicht als etwas dem Werden bereits Vorliegendes angesetzt werden. Zum andern aber unterliegt alles was in der Prozessualität des Werdens der Natur erscheint, jenen oben aufgewiesenen drei Momenten, d. h. die Materie selbst kann nicht etwas schlechthin Einfaches sein, sondern auch sie ist bereits sich reproduzierendes Geschehen aus zwei sich in ihr gegenseitig ständig aufhebenden und ständig erneuernden Grundkräften. Schon im *Ersten Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* umschreibt Schelling das Problem mit erstaunlicher Prägnanz: „Die ganze Natur ... soll einem immer werdenden Produkte gleich seyn. Die gesammte Natur also muß in beständiger Bildung begriffen seyn ... Alles, was die Natur *ist*, muß angesehen werden als ein *Gewordenes* ... Es muß daher ein *allgemeiner Zwang zur Combination* durch die ganze Natur stattfinden ... In jeder Materie also ist Combination, keine Materie also *primitiv*.“ (III, 33 f.)

Für uns heute ist das was Schelling vor zweihundert Jahren ausführte leichter nachzuvollziehen, als es zu seiner Zeit war. Ich möchte das was Schelling über die Potenz der Materie bezogen auf die Himmelskörper in einzelnen Gedankenschritten konstruiert, hier vom Ergebnis her zusammenfassend erläutern: Wo immer uns Materie entgegentritt, finden wir sie

als in sich bewegt vor: beispielsweise als rotierenden Himmelskörper. Dieser in sich rotierende Himmelskörper ist das je bestimmte Ergebnis zweier in ihm gegenwirkender Kräfte, die nicht von gleicher Art sind, die sich in ihm beständig vernichten und beständig erneuern. (Stellen wir uns zwei Gegenladungen vor, die so gegeneinander geschossen werden, dass sie, ohne ihren Gegensatz zu verlieren, nicht mehr von einander loskommen und daher in eine Rotation geraten, in der sie sich zugleich suchen und fliehen, wodurch sich ihre Rotation in Permanenz erhält.)

Nun gibt es nicht nur einen in sich rotierenden Himmelskörper, sondern das Ergebnis der siderischen Materieentstehung und -erhaltung, das wir am bestirnten Himmel – mit oder ohne Teleskop – erfahren, ist die unendliche Vielfalt von Himmelskörpern, die sich alle in einem strukturierten Zusammenhang zueinander bewegen. Vielleicht wird hieran deutlicher, was Schelling meint, wenn er sagt, dass dieser Gesamtzusammenhang nur als Ergebnis zweier wie Position und Negation gegenwirkender kosmischer Kräfte, der Expansions- und Attraktionskraft, sowie ihrer gegenseitigen Synthesis erfasst werden kann. Aber diese zwei kosmischen Kräfte und ihre Synthesis sind für uns nicht direkt, sondern nur indirekt in ihrem sich konkretisierenden Ergebnis erfahrbar. „Jene drei Momente nämlich, die wir in der Konstruktion der Materie annehmen, existieren nicht selbst in der wirklichen Natur; es ist der einzige Proceß der Schwere, der von denjenigen, welche ich *Processe der ersten Ordnung* nenne, durch sein Phänomen sich bis in die Sphäre der Erfahrung herein erstreckt. Nämlich nicht jene ersten Prozesse, sondern nur ihre Wiederholung in der ihr *Produciren reproducirenden* Natur lassen sich in der Wirklichkeit aufzeigen.“ (IV, 43)

Zum einen können wir – wie gerade gehört – die das ganze All durchherrschende Schwere, die alle Himmelskörper miteinander verknüpft, „die allgemeine Verkettung aller Materie“ (IV, 29) im Gravitationsystem erfahren, zum andern ist uns auch das Licht zugänglich, das – wie Schelling ausdrücklich betont – jedoch nur die Erscheinung einer Aktivität ist, deren innersten Kern wir selbst niemals erfahren können.

Diese beiden ursprünglichen kosmischen Kräfte stehen in gewisser Korrespondenz zu Raum und Zeit, die selbst nichts Materielles sind, sondern nur die Formen der Ermöglichung des Universums. Wohin immer raumerfüllende Gravitation reicht, ist Raum, und wohin immer zeitausspannendes Licht dringt ist Zeit. So ist alle bewegte Materie in die unendliche Vermittlung von Raum und Zeit als Formermöglichkeit des Universums gestellt. Für das Universum gibt es keinerlei räumliche und zeitliche Begrenzung, denn als ermöglichende Formen können Raum und Zeit keine Begrenzungen abgeben.

Und doch gibt es eine Begrenzung des Materiellen, aber diese liegt im Hervortreten der zweiten Potenz des Lichts, bzw. jener Aktionen, die am Licht in Erscheinung treten können. Bisher haben wir den Naturprozess nur unter der Dominanz der Potenz der Materie verfolgt. Die Materie so in der Sphäre des Universums betrachtet, hat keine Begrenzung. Ihre Begrenzung ist vielmehr eine innere, im Aktivwerden der zweiten Potenz, die Schelling

vor allem an den Phänomenen der dynamischen Prozesse des Magnetismus, der Elektrizität und der chemischen Prozesse diskutiert. All diese Prozesse setzen das Materiegeschehen der Gravitation der ersten Potenz keineswegs außer Kraft, aber sie beginnen die Materie von ihren inneren Qualitäten her neuen dynamischen Prozessen zu unterwerfen, wodurch sich die Materiezustände verändern. *„Wenn, bewiesenermaßen, das Licht die konstruierende Thätigkeit der zweiten Potenz ist, so müssen alle jene Momente der zweiten Konstruktion, wie in den Produkten, ebenso auch in der konstruierenden Thätigkeit selbst aufgezeigt werden können, und zwar, weil das Construiren (als Thätigkeit) dem Construirten entgegengesetzt ist, so werden sie in der konstruierenden Thätigkeit da am meisten unterschieden werden, wo sie im Construirten (in den Produkten) nicht aufgezeigt werden können.“* (IV, 59)

Damit will Schelling nicht nur sagen, dass man meist den Naturprodukten ihre qualitativen Eigenschaften nicht ansieht, dass man sie erst den diversen Prozessen unterwerfen muss, um sie gleichsam zum Sprechen zu bringen, sondern darüber hinaus möchte er auch noch hervorheben, dass die Materie in dieser gesamten Sphäre unter der Potenz des Lichts bzw. der hinter dem Licht verborgenen Aktionen unter der Dominanz von Prozessen steht – nicht das Substantielle, sondern das Prozessierende ist hier das Beherrschende.

Schelling ist von Anfang an seiner Naturphilosophie der Überzeugung, dass die dynamischen Prozesse des Magnetismus, der Elektrizität und der chemischen Reaktionen untereinander selber in einem systematischen Zusammenhang stehen, wobei gegenüber den beiden vorhergehenden, polar entgegenstehenden Prozessualitäten die chemischen Prozesse mit ihren beständigen Vernichtungen und Erneuerungen von Materiellem die Unendlichkeit dynamischer Prozessualität repräsentieren.

Auch hier gehen die dynamischen Prozesse mit ihrer Unterwerfung des Materiellen unter qualitative Prozessgesetze bis ins Unendliche fort und kennen keine andere Begrenzung als die, die ihr durch das Dominantwerden der dritten Potenz gesetzt wird. Die dritte Potenz ist die in sich selbst zurückschlingende, reproduzierende Produktivität, die wir Organismus nennen. Auch hier hebt die dritte Potenz die vorhergehenden nicht auf, sondern unterwirft sie in ihrem Bereich nur ihrem Drang zur Reproduktion. Die Materie und die dynamischen Prozesse werden so zur Erhaltung eines sich ständig erneuernden Lebensprozesses durch einzelne individuelle Gestaltungen hindurch eingesetzt und an dieser Aufgabe ausgerichtet.

So wie schon die dynamischen Prozesse nicht die Unendlichkeit der Materie und ihr Gravitationssystem außer Kraft setzt, so hebt auch die dritte Potenz der sich reproduzierenden Produktivität nicht die vorhergehenden Potenzen in ihrer Unendlichkeit auf; oder anders gesagt: die potenzierte Produktivität der Reproduktion betrifft nur das Werden des Organismus.

Diese potenzierte Produktivität der Reproduktion setzt aber einerseits notwendig eine ihr äußerlich bleibende Natur voraus und nur der Austausch mit der ihr äußeren Natur ermöglicht dem Organismus seine Repro-

duktion. Dieser Austausch erfolgt über die beiden Formen der Irritabilität, der beständigen Erregbarkeit des Organismus durch äußere Reize, und der Sensibilität, der beständigen Einstellung der inneren Aktivität auf das Äußere. „Aber der Organismus ist alles, was er ist, nur im Gegensatz gegen seine Außenwelt. ‚Es soll im Organismus eine ursprüngliche Duplicität seyn‘ heißt also – es folgt nothwendig – ebenso viel als: *der Organismus soll eine doppelte Außenwelt haben.*“ (III, 147) Und etwas später erläutert dies Schelling in einer Anmerkung: „Für den Organismus wird die Natur, zu der er gehört, nur *dadurch* eine Außenwelt, daß er aus ihr gleichsam hinweggenommen und in eine höhere Potenz gleichsam erhoben wird ... Der Organismus allein hat eine Außenwelt, weil in ihm eine ursprüngliche Duplicität ist“ (III, 154) – nämlich die der Natur mit sich selbst.

Andererseits ist der Organismus jedoch insgesamt ein Prozess, der sich nicht in *einem* Produkt reproduzierend erhalten kann, sondern nur in der permanenten Erneuerung eines Gesamtprozesses durch die individuellen Produkte der Gattungen hindurch. Dies geschieht in der Pflanzen- und Tierwelt über die duale Polarität der Geschlechter und deren Vermittlung in der Fortpflanzung. „Die Verschiedenheit der Geschlechter also, behaupten wir, ist der eigentliche und einzige Grund, warum (organische) Naturprodukte überhaupt fixirt erscheinen. (Aber sie *sind* ja nicht einmal fixirt. Das Individuum geht vorüber, nur die *Gattung* bleibt, die Natur hört deßwegen nie auf thätig zu seyn. Nur, da sie *unendlich* thätig ist, und da diese unendliche Thätigkeit durch endliche Produkte sich darstellen muß, muß sie durch einen endlosen *Kreislauf* in sich selbst zurückkehren).“ (III, 53)

Diese beide die Reproduktion des Organismus ermöglichenden Prozesse – der stetig erneute Austausch mit der äußeren Natur und die innere Reproduktion der Gattung über die Individuen – sind in ihrer sich potenzierenden Vermittlung Grundbedingungen der Stufenfolge des Organisationsprozesses, also dessen, was wir heute Evolution nennen. Auf der Grundlage dieser beiden organischen Grundprozesse lässt sich also als Drittes der Evolutionsprozess, die Ausdifferenzierung und Höherbildung der organischen Arten, begreifen. Während Kant noch 1790 in der *Kritik der Urteilskraft*, den von Blumenbach vertretenen evolutionären Bildungsprozess der Arten, als ein „gewagtes Abenteuer der Vernunft“ (A 366)⁵ nennt, ist für Schelling bereits 1799 die Evolution von den Polypen bis zu den Menschen ein ganz selbstverständlicher Gedanke, allerdings darf hierbei die Evolution nicht äußerlich von den Produkten, den Arten – wie dies letztlich ein halbes Jahrhundert später noch Darwin versucht –, sondern aus der Prozessualität der organischen Selbstproduktivität selbst her begriffen werden. „Die Produktivität der Natur ist absolute Continuität. Deßwegen werden wir auch jene Stufenfolge der Organisationen nicht mechanisch, sondern dynamisch, d. h. nicht als eine Stufenfolge der Produkte, sondern als eine Stufenfolge der Produk-

⁵ Immanuel Kant, *Werke* in sechs Bänden, Wiesbaden 1956 ff., Bd. V, 539.

tivität aufstellen.“ (III, 54) Der organische Evolutionsprozess strebt aus seiner inneren Logik heraus – jedenfalls was die Tierwelt betrifft – zu immer selbstständigeren Individuierungsformen zu kommen, die ihre Umwelt immer differenzierter wahrnehmen und nutzen. Auch dieser Evolutionsprozess schreitet im Rahmen seiner Bedingungen ins Unendliche fort.

Mit der potenzierten Produktivität des Organismus ist auch das dritte der Momente, die die Naturproduktivität in ihrer Ganzheit ausmachen, als eigene Gestaltungen hervorgetreten. Durch alle drei hindurch produziert und reproduziert sich die Natur in ihrer dreifach unendlichen Produktivität als Materiegeschehen, als dynamischer Prozess und als organische Evolution, oder – wie Schelling sagt – das „Produkt der Produktivität ist eine [jeweils] neue Produktivität“. (III, 324)

III. Das Verhältnis des Menschen zur Natur

Gleichzeitig aber treibt die Natur über sich hinaus, insofern der Organismus selbst wiederum auf eine Gestalt hindrängt, die keine Gestalt der Natur mehr ist und doch mit ihren ermöglichenden Bedingungen ganz und gar im Organismus verwurzelt ist, nämlich das menschliche Bewusstsein mit seiner absoluten Freiheit gegenüber der Natur. Auch auf es bezogen, gibt der obige Satz einen Sinn: das „Produkt der Produktivität [der Natur] ist eine neue Produktivität“. Mit dem aus der Natur hervorgehenden, jedoch von der Natur gänzlich unabhängigen Potenzen des Bewusstseins: dem Erkennen, dem Wollen und dem Gestalten beginnt die völlig neue Prozessreihe der Geschichte.

In der abgekürzten Rede der Analogie können wir sagen, dass die neue Prozessreihe, der mit dem menschlichen Bewusstsein beginnenden Geschichte, sich zur Natur als Gesamtprozess so verhält, wie das Licht zur Materie. Damit soll zweierlei ausgedrückt werden: Zum einen, dass Natur und Geschichte in grundsätzlich sich ausschließender Weise entgegengesetzt sind, und zum anderen, dass gerade deshalb noch eine dritte, beide vermittelnde Dimension gefordert ist. Diese liegt für Schelling – in jenen Jahren – in der Natur und Freiheit vermittelnden künstlerischen Produktivität. Erst durch alle drei Dimensionen der Philosophie der Natur, der Geschichte und der Kunst hindurch erfüllt sich der ganze Umkreis der Wirklichkeitsphilosophie.

Für den unendlichen Naturprozess gibt es keine andere Grenze als das quer zu ihm liegende Hervortreten des menschlichen Bewusstseins oder Geistes. Wiewohl das menschliche Bewusstsein selbst aus dem Evolutionsprozess, ja aus dem gesamten Selbstorganisationsprozess der Natur geworden ist, endet in ihm die Evolution und der Naturprozess grundsätzlich und geht in eine neue Prozessreihe über: die ideelle Welt und ihre Geschichte. Man verstehe dies nicht falsch: Wie schon Kant hält auch Schelling den Menschen ausdrücklich nicht für den Endzweck der Natur, wohl aber hat

die Natur im Menschen ein Wesen hervorgebracht, das, obwohl es an die Natur zurückgebunden bleibt, mit der völlig neuen Prozessreihe des Geistes, dem Erkennen, dem freien Willen und der Gestaltung, die alle keine Naturprozesse mehr sind, der Natur gegenübertritt. Ganz in dem Sinne wie Kant sagt: „Die Natur hat gewollt, daß der Mensch alles, was über die mechanische Anordnung seines tierischen Daseins geht, gänzlich aus sich selbst herausbringe.“ (VI, 36 – A 390)

Dieses Herausbringen bezieht sich – bei Kant wie bei Schelling – nicht auf das einzelne Individuum, sondern auf das gesamte Menschengeschlecht. So sind auch die drei Potenzen des menschlichen Bewusstseins oder Geistes bei Schelling auf die Menschheitsgeschichte insgesamt bezogen.⁶ Die Potenz des Erkennens meint also den menschheitlichen Prozess des Erfahrens und Wissens überhaupt, der in der menschlichen Sprachentwicklung seine Grundlage hat und sich in den Wissenschaften von der Natur, von der menschlichen Welt und der Thematisierung des Absoluten ausdifferenziert – ein durch diese Ausgestaltungen fortschreitender unendlicher Prozess. Nur so ist Schellings aus der Renaissance aufgenommene und von Bloch weitertradierte Ausspruch zu verstehen, dass die Natur im menschlichen Bewusstsein ihre Augen aufschlägt.

Unter der Potenz des Willens werden von Schelling – wenn auch nur in Konturen – die in der menschlichen Freiheit gründenden, Gerechtigkeit stiftenden rechtlichen und staatlichen Verfassungen thematisiert, die es durch menschliches Handeln hervorzubringenden gilt, dessen Zielperspektive in einem gerechten und befriedeten menschlichen Zusammenleben zu erblicken ist.

In der die beiden vorhergehenden Potenzen vermittelnden Potenz der Gestaltung wird schließlich die menschliche Geschichte als der sich selbst hervorbringende und sich selbst aufgegebene unendliche Reproduktionsprozess menschheitlicher Menschwerdung und Humanisierung angesprochen, auf den hin alles menschlich-menschheitliche Handeln unendlich bezogen ist.

Nun kann aber hier – wo die Einheit und Ganzheit von Geschichte bedacht wird – der Prozesszusammenhang nicht mehr in der Weise behandelt werden, wie beim Naturprozess bzw. bei dem organischen Evolutionsprozess, denn obwohl Schelling auch hier die Einheit und Ganzheit des menschlichen Bewusstseins und Geistes als einen unendlichen Prozess thematisiert, so ist doch nun die Problemstellung eine völlig andere, ja sogar umgekehrt akzentuierte. Hatten wir beim Evolutionsprozess davon gesprochen, dass dieser auf immer selbständigere organische Individuen hindrängt, so sind jetzt überhaupt die bewussten und freien menschlichen Individuen die eigentlichen Zentren, Träger und Akteure des menschheitlichen Geschichtsprozesses.

⁶ Die „Konstruktion der idealen Welt und ihrer Potenzen“ wird von Schelling am ausführlichsten in seiner Würzburger Vorlesung von 1804 *System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere* (VI, 131 ff.) behandelt.

Genau in dieser Zentrierung auf das je gegenwärtige Handeln der Individuen liegt die Strukturiertheit menschlicher Geschichte als Gespanntheit der Gegenwart zwischen Vergangenheit und Zukunft begründet. Dabei stellen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft keine linearen ineinander übergehende Momente dar, wie Schelling in den *Weltaltern* darlegt, sondern die Vergangenheit benennt den immer vorausliegenden Grund und die Zukunft die immer ausständige Perspektive je gegenwärtiger Handlungspraxis. Die Vollendung der Geschichte kann daher nie im Erreichen einer bestimmten Zukunft liegen, denn ein solches Ende wäre der Tod menschlicher Geschichte schlechthin, sondern die Vollendung liegt in der nie enden wollenden Aufgegebenheit geschichtlicher Menschwerdung.⁷

Der Prozess menschheitlicher Geschichte kann überhaupt nur über Bewusstheit und Freiheit der Individuen antizipiert und vollbracht werden und daher kann das Ziel menschheitlicher Geschichte auch nur in der solidarisch zu vollbringenden unendlichen Aufgabe menschlicher Emanzipation liegen. Menschliche Emanzipation meint dabei Bewusstwerdung und Befreiung der Individuen zu der nur gemeinsam zu erfüllenden Aufgabe menschheitlicher Geschichte. Schon im *System des transzendentalen Idealismus* sagte Schelling in diesem Sinne: „Wenn aber das einzige Objekt der Geschichte das allmähliche Realisieren der Rechtsverfassung ist, so bleibt uns auch als historischer Maßstab der Fortschritte des Menschengeschlechts nur die allmähliche Annäherung zu diesem Ziel übrig, dessen endliche Erreichung aber weder aus Erfahrung, soweit sie bis jetzt abgelaufen ist, beschlossen, noch aus theoretisch *a priori* bewiesen werden kann, sondern nur ein ewiger Glaubensartikel des wirklichen und handelnden Menschen sein wird.“ (III, 593)

Nun steckt in der doppelten Spannung von individueller und menschheitlicher Bewusstheit und Freiheit sowie in der je gegenwärtigen Bewusstwerdung und Befreiung aus den vorliegenden Gegebenheiten auf die ausständigen Aufgegebenheiten hin ein grundsätzlicher Antagonismus, den Platon bereits im *Symposion* treffend umschrieben hat und den Kant zunächst der List der Natur anrechnete, bis er sich im *Mutmaßlichen Anfang der Menschengeschichte* (1786) zu einer Vorwegnahme des Gedankens der „Dialektik der Aufklärung“ durchrang. Nämlich zu der Einsicht, dass der aus der Natur sich befreiende Geist es selbst ist, der die perversesten und barbarischsten Formen der Unterdrückung und Ausbeutung des Menschen durch den Menschen hervorbringt, dass es aber auch nur der Geist sein kann, der im geschichtlichen Prozess der Menschwerdung wieder aus diesen Formen der Entfremdung herauszuführen vermag, indem er die selbstverschuldeten negativen Hemmnisse menschlicher Emanzipation negativ bekämpft. (Kant VI, 88 f. – A 7 f.)

⁷ Siehe Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, *Denken aus geschichtlicher Verantwortung. Wegbahnungen zur praktischen Philosophie*, Würzburg 1999, 58 ff.

Diesen Grundgedanken Kants hat Fichte dann in seinem geschichtsphilosophischen Hauptwerk *Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* (1806)⁸ als den dialektischen Prozess des Zusichselberkommens menschheitlicher Vernunft im notwendigen Durchgang durch die Entfremdung hindurch entfaltet. Im Prozess des Zusichselberkommens der Vernunft, der nur über die Individuen erreicht werden kann, muss der Geschichtsprozess durch das Extrem der Absolutsetzung individueller Freiheit, die Absolutsetzung privater egoistischer Interessen gegen die menschheitliche Gemeinschaft hindurchschreiten. In diesem Extrem „vollendeter Sündhaftigkeit“ (Fichte IV, 405) befinden wir uns nach Fichte im gegenwärtigen Zeitalter, aus der wir nur durch eine „Revolutionierung der Denkungsart“ – um mit Kant zu sprechen – zu der nur gemeinsam zu vollbringenden, vernünftigen und verantwortlichen Gestaltung menschlicher Geschichte finden können.

Ohne die von Kant und Fichte hervorgehobenen Entfremdungsphänomene abstreiten zu wollen, versucht Schelling einen noch tieferen Grund für die gegenwärtige Entfremdung aufzudecken. Die vollendete Sündhaftigkeit liegt – so erwidert Schelling in der *Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichteschen Lehre* (1808) Fichtes Polemik gegen die Naturphilosophie in den *Grundzügen* – nicht nur in der Absolutsetzung der individuellen Vernunft gegenüber dem menschheitlichen, sondern in der Absolutsetzung der menschlichen Vernunft selbst, in ihrer theoretischen wie praktischen Lostrennung von der Natur. Der menschliche Geist ist aus der Natur geworden, er bleibt an die Natur gebunden, er ist ihr gegenüber verpflichtet und verantwortlich. Aber weil der menschliche Geist in ganz eigenen von der Natur unabhängigen Potenzen des Erkennens, Willens und Gestaltens operiert, steht er in der Gefahr, sich einzubilden und sich aufzuspielen als wäre er völlig unabhängig von der Natur, als wäre die Natur nur Gegenstand seiner Erkenntnis und Material seiner Zwecksetzungen. Es besteht nicht nur die Gefahr dazu, sondern die neuzeitlichen Wissenschaften und die Technik betrachten und behandeln die Natur in dieser Weise. (Schelling VII, 102f.) Es bringt Schelling in Rage, dass ein ihm so nahestehender Denker wie Fichte nicht nur die Natur zum Nicht-Ich stilisiert, sondern sie für nichtig erklärt. Es grämt und kränkt ihn tief, dass sein Jugendfreund Hegel nach den ersten Jahren ihrer Zusammenarbeit in Jena die Natur ebenfalls als das bloße Außersichsein des Geistes abtut.⁹

Aus diesem Zorn heraus spricht er 1809 in den *Philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit* die geradezu prophetisch mahnenden Worte, die unser Zeitalter der Naturvergessenheit mehr den je betreffen: „So ist denn der Anfang der Sünde, daß der Mensch aus dem eigentlichen Seyn in das Nichtseyn [...] übertritt, um selbst schaffender Grund

⁸ Johann Gottlieb Fichte, *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*, in: *Ausgewählte Werke* in sechs Bänden, Darmstadt 1962, IV, 393 ff.

⁹ Siehe hierzu ausführlicher die Arbeiten unter Anm. 2.

zu werden, und mit der Macht des Centri, das er in sich hat, über alle Dinge zu herrschen. [...] Hieraus entsteht der Hunger der Selbstsucht, die in dem Maß, als sie vom Ganzen und von der Einheit sich lossagt, immer dürftiger, armer, aber eben darum begieriger, hungriger, giftiger wird. Es ist im Bösen der sich selbst aufzehrende und immer vernichtende Widerspruch, daß es creatürlich zu werden strebt, eben indem es das Band der Creatürlichkeit vernichtet, und aus Uebermuth, alles zu seyn, ins Nichtsseyen fällt.“ (VII, 390f.)

Treten wir nochmals – das Ganze im Zusammenhang bedenkend – aus der nachbeschreibenden Darstellung zurück. Natur und Geschichte sind beide unendliche Prozessualitäten, in deren wirbelnden Strom wir Menschen selber miteinbezogen sind. Wollen wir die prozessuale Einheit beider bedenken, so können wir dies nur – wie dies Kant bereits in der *Kritik der Urteilskraft* zeigte – aus dem Primat unserer geschichtlichen Mitverantwortung für sie erfüllen. Anders als im Naturprozess, dessen Vollendung sich in der selbst hervorgebrachten Reproduktion seiner Produktivität erfüllt, kann die Vollendung des Geschichtsprozesses nur über die menschlichen Potenzen erreicht werden, sie ist grundsätzlich ein ausständiges, zu erstrebendes regulatives Ziel menschlicher Menschwerdung.¹⁰ Da der Prozess menschlicher Geschichte, grundsätzlich über das menschliche Bewusstsein und Handeln vermittelt ist, steht er in der prinzipiellen Möglichkeit mehrfacher Verkehrung, in denen der Menschen sich nicht eingebunden in natürliche und soziale Vermittlungsaufgabe begreift und handelt, sondern einer selbst hervorgebrachten Realabstraktion unterworfen sich losgelöst von der Natur, abgetrennt von sozialen Bindungen und uneingedenk seiner geschichtlichen Verantwortung seinen eigenen Untergang betreibt – und daher „aus Uebermuth, alles zu seyn, ins Nichtsseyen fällt.“ (VII, 390f.)

¹⁰ Siehe hierzu auch Dietrich Benner, *Pädagogik als Wissenschaft, Handlungstheorie und Reformpraxis*, 3 Bde., Weinheim und München 1994ff. – vor allem Bd. II: *Studien zur Theorie der Erziehung und Bildung*.

Cinematische Irritationen: Von der *indirekten* Zeiterfahrung zur Erfahrung der Zeit *als Zeit*. Anmerkungen zur Filmphilosophie von Gilles Deleuze¹

Die folgenden Erwägungen umfassen drei Teile. In der Einleitungspassage geht es, allgemein, um das Verhältnis von Philosophie und cinematischer Erfahrung. Die Teile zwei und drei behandeln Elemente jener filmgeschichtlichen Entwicklungsdynamik, die Deleuze in seinen beiden filmphilosophischen Büchern *Das Bewegungsbild. Kino 1* und *Das Zeitbild. Kino 2* untersucht: vor allem den Übergang vom *impliziten* Zeitmodus, der den klassischen narrativen Film strukturiert, zu einer *reflexiven Explikation von Zeit* in der avancierten Bilderwelt des neuen Kinos.

1. Film und / als Selbst-reflexion

Die Beziehung, die zwischen Deleuze's Art, philosophische Probleme zu untersuchen und seinen Erkundungen des Cinematischen besteht, hat nirgendwo einen unilinearen Status. Philosophie drückt sich bei ihm jederzeit „in the artful practices of forming, inventing and fabricating concepts“³ aus: durch *Tätigkeiten* somit, die nicht in einem neutralen Bezugssystem stattfinden, sondern immer schon „künstlerisch“ strukturiert sind. Diese (von Konzepten geleiteten und auf die Erfindung von neuen Konzepten abzielenden) Praktiken sind zugleich intersubjektive Prozesse „between friends, as a secret of confidence, or as a challenge, when confronting an enemy“.⁴ Der „künstlerisch-“inventive Charakter dieser (Denk)Tätigkeit erstreckt sich auch hinein ins Zentrum der Deleuzeschen Erkundungen dessen, was

¹ Dieser Text ist die überarbeitete Fassung eines Vortrags, der im Juni 2005 unter dem Titel „Deleuze and Cinema“ als Einleitungsreferat zur gleichnamigen, von Ludwig Nagl organisierten Filmphilosophie-Sektion auf der Jahrestagung der „International Society of Philosophy and Literature“ an der Universität Helsinki, Finnland, gehalten wurde.

² Gilles Deleuze: *Das Bewegungsbild. Kino 1*, Suhrkamp: Frankfurt am Main, 1989 [= im folgenden: *Kino 1*]; Gilles Deleuze: *Das Zeit-Bild. Kino 2*, Suhrkamp: Frankfurt am Main, 1991 [= im folgenden: *Kino 2*]

³ Gilles Deleuze and Félix Guattari, *What is Philosophy*, Columbia University Press: New York, 1994, S. 2

⁴ Ebd.

er „Bewegungs-Bild“ und „Zeit-Bild“ nennt. Die Relationen, die Deleuze zwischen Film und Philosophie aufzeigt, beruhen niemals auf dem abstrakten Gedanken, dass das Cinematische – in einem Modus von Abhängigkeit – als die *bloße Illustration* der (davon abtrennbaren, vorgelagerten) *genuin philosophischen* Tätigkeit verstanden werden könne. Freilich: die Beziehung zwischen Film und Philosophie ist für Deleuze zugleich auch nirgendwo „dialektisch“ (zumindest nicht in einem Hegelschen Sinn). In mancher Hinsicht ähnelt die komplexe, nicht-lineare (und nachdialektische) Struktur dieser Relation jener Zugangsweise, die ein anderer wichtiger zeitgenössischer Filmphilosoph, Stanley Cavell, entwickelt hat. Film, so schreibt Cavell, ist – richtig gesehen – niemals *nur ein Objekt* der Philosophie, er existiert vielmehr selbst immer schon „in a state of philosophy: it is inherently self-reflexive, takes itself as an inevitable part of its craving for speculation.“⁵ Cavell erläutert diese These vom „philosophischen Status des Films“, die er den konservativen Verächtern der *popular culture* entgegensetzt – eine These, die Wissenschaftstheoretiker aus dem analytischen Mainstream, die den „spekulativ aufgeladenen“ Begriff der „Reflexion“ überhaupt meiden bzw. ihn auf einen „optischen“ Sinn herunterbestimmen möchten, für riskant halten – indem er eine wichtige Zusatzunterscheidung einführt. Der *selbstreflexive* Status, den die Meisterwerke des Films erreichen, kann niemals dadurch voll in Sicht gebracht werden, dass die Analyse sich auf trivialere Modi cinematischer Selbstbezüglichkeit konzentriert (auf die Elemente von „Film im Film“, z. B., oder auf visuelle Selbstzitate ironisch gebrochener Art): „Film’s acknowledgement of its medium“ (d. h.: die Selbst-reflexivität des Films), so Cavell, „is not exhausted, as appears sometimes to be thought, by the tendency of films to be self-referential. The latter is at best a specialized (generally comic) mode of the former.“⁶

Film und Philosophie sind auf *zentrale*, nicht bloß auf periphere Weisen miteinander verwoben. *Einerseits* nämlich ist das cinematische Medium, potentiell, seit seinem Beginn – als ein Medium, das mit praktischen Motiven in einem handlungssuspendierten Modus experimentiert und dabei ästhetisch avancierte visuelle Erkundungen in den Raum bringt – in (einer Art von) „Denk-Status“. *Zum anderen* aber erkundet die kontemporäre Philosophie – vor allem in ihren sophistiziertesten Manifestationsformen (im nachwittgensteinschen Diskurs, z. B., und in einem von Hegel informierten Neo-

⁵ Stanley Cavell, *Pursuits of Happiness. The Hollywood Comedy of Remarriage*, Harvard University Press: Cambridge, Massachusetts, 1981. Für die weitere Erkundung des Themenkreises „Reflexion“ in Cavells Filmphilosophie siehe Ludwig Nagl, „Film and Self-Knowledge“ – Philosophische Reflexionen im Anschluss an Cavell und Mulhall, in: *Film Denken / Thinking Film*, herausgegeben von Ludwig Nagl, Eva Waniek und Brigitte Mayr, Synema: Wien, 2004, S. 31–46.

⁶ Stanley Cavell, *Pursuits of Happiness. The Hollywood Comedy of Remarriage*, a.a.O., S. 14

pragmatismus) Argumentationen als Modi begrifflicher (Denk)*bewegung* und *Selbstdifferenzierung*: d. h. als *einen Prozess*, der auf eine *quasicinematisc* Art *volatil* strukturiert ist. Cavell sondiert die verdeckten Querverbindungen, die zwischen dem neuen Medium Film und der zeitgenössischen Philosophie besteht, wobei er sich vor allem auf die zentrale Konfiguration des Tonfilms, das „Gespräch“ – das häufig (in einer posthegelschen Weise) um „Anerkennung“ kreist – als den Lokus vieler (auch philosophisch relevanter) Reflexionsbewegungen im Kino bezieht: d. h. auf jene diskursiven Bewegungen oder Nichtbewegungen, die sich in den entfremdeten Diskursen filmischer Melodramen ebenso finden⁷, wie in den komödiantischen (Geschlechter)Kämpfen der „Hollywood Comedies of Remarriage“, in denen es um unser – jederzeit endlich bleibendes – „Streben nach Glück“ geht.⁸ Cavell führt vor, auf wie vielfältige Weisen cinematische Erfahrungen aufschlüsselbar werden im philosophierenden Rekurs auf das ästhetisch, ethisch und theoretisch hoch aufgeladenen Bezugsnetz eines – von Ralph Waldo Emerson inspirierten – „moral perfectionism“ (der sich zugleich auf zentrale Motive der Spätphilosophie Wittgensteins bezieht).

Aber *liegt es*, genauer betrachtet, *nicht auch auf der Hand*, dass – in *scharfem Gegensatz* zu jenem Zugang, den Cavell zum Film wählt – die Filmphilosophie von Deleuze ein viel größeres Interesse an den „formalistischen“ Aspekten des Kinos zeigt, als dies bei Cavell der Fall ist, ja, dass Deleuze die Analyse „ganzer Filme“ (die bei Cavell im Zentrum steht) meidet und statt dessen auf „eine Taxonomie, einen Klassifizierungsversuch der Bilder und Zeichen“⁹ abzielt, d. h. auf die Artikulation dessen, was er im „Preface to the English Edition“ von *Kino 1* „cinematographic concepts“¹⁰ nennt? Freilich: diese – auf die „Begriffe des Bildlichen“ bezogenen – Deleuzeschen Analysen können leicht missverstanden werden, manifestieren sie doch, näher betrachtet, keinerlei *abstraktes* Interesse an einer generalisierbaren „ästheti-

⁷ Siehe Stanley Cavell, *Contesting Tears. The Hollywood Melodrama of the Unknown Woman*, University of Chicago Press: Chicago, 1996. Für einen einführenden Überblick über die Hauptthemen dieses Buchs siehe Ludwig Nagl, „Über Stanley Cavells Komödien- und Melodramenanalyse“, in: *Die Reflexivität des Bildes. Texte für Evelyn Klein*, herausgegeben von Hans-Dieter Klein und Wolfgang Schild, Peter Lang: Frankfurt et. al., 2004, S. 63–86.

⁸ Stanley Cavell, *Pursuits of Happiness. The Hollywood Comedy of Remarriage*, a.a.O. Einführendes zu den – für Cavells Philosophie insgesamt (und auch für seine Philosophie des Films) zentralen – Bezugnahmen auf Ralph Waldo Emerson findet sich in Ludwig Nagl, „Philosophie als Erziehung von Erwachsenen. Erwägungen zu Stanley Cavell“, in: *Stanley Cavell: Nach der Philosophie – Essays*, herausgegeben von Ludwig Nagl und Kurt R. Fischer, Akademie Verlag: Berlin, 2001, S. 7–32.

⁹ *Kino 1*, S. 11.

¹⁰ Gilles Deleuze, *Cinema 1: The Movement-Image*, Continuum: London/New York, 2005, „Preface to the English Edition“ (= im folgenden *zitiert nach dem englischen Original* als C1), S. XI.

schen Form“. Die Begriffe, auf die Deleuze abzielt, sind, so schreibt er, „not technical (such as the various kinds of shot and camera movements) [...]. Neither are they linguistic, in the sense in which it has been said that cinema is a language.“¹¹ Sie sind in keiner Weise *positivistische Basiseinheiten*, nicht formale Aufbau-„Elemente“, im Gegenteil. Jeder Begriff ist – auf jedem Niveau – sofort mit komplexen Theorien „geladen“ (z. B. mit Bergsons Spekulationen über die Zeit, oder mit Peirce’s zeichentheoretischen Kategorien: mit seiner Relationenlogik und seinen Erwägungen zu einer „Semiosis“, die nicht allein auf Sprache fixiert ist, sondern jederzeit schon eine kosmologische Tiefenstruktur hat). Cinematische Bilder erschließen sich nicht primär in ästhetischen Formalanalysen – sie drängen zum Denken, zur Reflexion: „It is not sufficient to compare the great directors of the cinema with painters, architects, or even musicians“, so Deleuze, „they must also be compared with thinkers.“ (C1, XII)

Das zentrale Thema von Deleuze’s zwei Filmbüchern ist die philosophische Sondierung der Entwicklungs- und Rekonfigurationsgeschichte des „in sich beweglichen und sich selbst bewegenden Bilds“¹². Sie beginnt mit dem, was er (im Blick auf Bergson) das „Bewegungs-Bild“ nennt (d. h. mit den *indirekten* pikturalen Präsentationsmodi von Zeit, die für den klassischen narrativen Film charakteristisch sind); und sie differenziert sich weiter zum „Zeit-Bild“ (d. h. zu den Versuchen im modernen Film, ein [nahezu] Unmögliches zu realisieren: die Zeit in *direkten* ästhetischen Formen anzuspielden). Deleuze beschreibt diese reflexive Ausdifferenzierung und Rekonfiguration, die in der Geschichte des Films stattfindet, im „Foreword to the English Edition“ von *Kino 1* wie folgt: Für das „Bewegungs-Bild“ des klassischen narrativen Kinos „time remains the *object* of an *indirect* representation in so far as it depends on montage.“ (C1, XI). Dieser erste cinematische Grundmodus wird freilich seit dem Neorealismus im Film (partiell) eingeklammert und überformt. Nach dem Zweiten Weltkrieg „a direct time-image has been formed and imposed on the cinema. We do not wish to say that there will be no longer any movement, but that – just as happened a very long time ago in philosophy – a reversal has happened in the movement-time relationship; it is no longer time which is related to movement, it is the anomalies of movement which are dependent on time [...]. Everything appears in a shattering of the sensory-motor schema: this schema which had linked perceptions, affections and actions [...].“ (C1, XI f.)

Das „Bewegungs-Bild“ setzte, um verständlich zu sein, jederzeit ein orientierungsgarantierendes „senso-motorisches“ Handlungsschema voraus, dessen Paradigmen die narrative Struktur der klassischen Montage definieren. Das „Zeit-Bild“ hingegen „interrupts these (primary and secondary) certainties and thus enters the unsettled world of modernism.“ (Ebd.) Diese

¹¹ Ebd.

¹² *Kino 2*, Siebentes Kapitel, „Das Denken und das Kino“, S. 205

beiden Grundmodi des cinematischen Regimes sind – obzwar sie strukturell different sind und der zweite Modus reflexiv auf den ersten rückbezogen bleibt – keineswegs einfachhin einer sich aufstufenden *Werthierarchie* zugehörig: „It is not a matter of saying“, so Deleuze, „that the modern cinema of the time-image is ‚more valuable‘ than the classical cinema of the movement-image. We are talking only of masterpieces to which no hierarchy of value applies. The cinema is always as perfect as it can be [...]. (C1, XII) Der Grund dafür liegt in einem bestimmten Aspekt dieses (sehr different verfassten) *gedoppelten* Status von Perfektion. Für Deleuze verweist nämlich schon der klassische Film – zumindest in seinen besten Momenten – (freilich auf je spezifische und unsubstituierbare Weisen) vor auf jene Erfahrungen, die das „Zeit-Bild“ auf andere und neue Weisen – nunmehr explizit – zu erkunden sucht: auf das Eindringen – an den Rändern der (noch) *indirekten* Präsentationsmodi von Zeit, die für das „Bewegungs-Bild“ charakteristisch ist – von (zunächst räumlich konfigurierten) Grenzerfahrungen, die *kata dynamin* die kontinuierlich strukturierte Oberfläche des klassischen Kinos aufzubrechen beginnen (und die es somit möglich machen, dass – in diesem Prozess – das „Bewegungs-Bild“ sich als eine authentische artistische Struktur konstituiert). Solche strukturellen Einbrüche ereignen sich niemals auf eine offensichtliche, *lineare* Weise (z. B. als eine Form von *abstrakter* Negation), sie konfigurieren sich aber auch *nicht dialektisch*, sondern treten auf im Modus der Interpenetration (d. h. *intern generiert*, innerhalb des Fluxus des „Bewegungs-Bilds“, *als die Begrenzung* seines bloß empirischen Gehalts). Auf cinematische Weise findet dieser erste *disruptive Verbindung* – die den Möglichkeitsraum für eine zweite, andersartige eröffnet: für das gedankenbetrachtete, volle Eindringen der Philosophie in den Film – im Kontext von „Kadrierung“ und „Off“ [„hors-champ“] statt, d. h., in jenem Eindringen des „Außerhalb des Bildfelds“ in die Sequenzlogik der Bilder, das bereits in den großen klassischen Filmen die glatte Oberfläche des empirischen Darstellungszusammenhangs im „Kader-Innen“ zu affizieren beginnt. Dieser Prozess soll im nächsten Abschnitt genauer erläutert werden.

2. Die Eröffnung des philosophischen Denkraums: An den Grenzen des „Bewegungs-Bilds“ – Zwei Lektüren des „Off“ bei Deleuze

In jenen längeren Erwägungen, die in *Kino 1* mit der Analyse der Bildfelder Carl-Theodor Dreyers beginnen¹³ (d. h. genauerhin: mit der Untersuchung jener „Gesichter in *La Passion de Jeanne d'Arc*, die am Bildrand abgeschnitten sind“¹⁴), spricht Deleuze – in der ersten seiner spatialen Thesen, die im

¹³ Kino 1, Zweites Kapitel, „Bildfeld und Einstellung. Kadrierung und Szenenaufgliederung“, S. 31.

¹⁴ Ebd.

Zentrum des Kapitels „Bildfeld und Einstellung. Kadrierung und Szenenaufgliederung“ stehen – vom (konstitutionslogisch entscheidenden) Eindringen des Wissens um ein „Außerhalb“ in die *Präsenzstruktur* und scheinbar „gegenwärtige“ *Abgeschlossenheit* des „Filmkaders“, d. h. in das, was manche Filmtheoretiker für das „selbständige“ Montageelement des klassischen Films halten. Das „Außerhalb des Bildfelds“, das jedes cinematische Bild begrenzt, muss *weder* bloß als sein lineares, ausgeschlossen bleibendes „Anderes“ fungieren, *noch* – mit Notwendigkeit – als nichts als die (im Prinzip präsentierbare, aber jetzt noch nicht sichtbare) *empirische Fortsetzung* des stets limitierten „Bild-Innen“. Das „Off“ (hors-champs), so schreibt Deleuze, „ist keine schlichte Negation [...]. Das Off verweist auf das, was man weder hört noch sieht und was trotzdem völlig gegenwärtig ist.“¹⁵ Freilich: „das Verständnis dieser Präsenz [macht] Schwierigkeiten.“¹⁶

Deleuze unterscheidet zwischen zwei – im strikten Sinn differenten – Weisen, in denen sich das Verhältnis von Kadrierung und „Off“ im Film konfigurieren kann. *Erstens* gibt es eine Relation, in der das „Außerhalb des Bildfelds“ als jener Inhalt gelesen wird, der jetzt zufällig aus dem Kader exkludiert bleibt, im nächsten Moment jedoch schon gezeigt werden kann. Diese Relation ist *die Möglichkeitsbedingung* aller „continuity structure“ des klassischen narrativen Films. „Befindet sich ein Ensemble in einem Bildfeld – ist es also sichtbar –, dann gibt es stets auch ein noch größeres Ensemble oder ein weiteres, mit dem das erste ein noch größeres bildet, das seinerseits sichtbar werden kann – vorausgesetzt, es erzeugt ein neues ‚Außerhalb‘, etc.“¹⁷ Das gegenwärtig Sichtbare ist umgeben von einem empirisch nicht sichtbaren „Kontinuum“, das jetzt (noch) ausgeschlossen ist, sofort aber im nächsten Kader gezeigt werden kann. Was diese *erste* Relation betrifft, so gibt es kaum etwas, das uns daran rätselhaft erscheint. Aber, so Deleuze, im Film gibt es – seit seinen Anfängen – auch einen *zweiten*, „qualitativ differenten“ Aspekt des „Außerhalb“ – „einen absoluten Aspekt, durch den das geschlossene System sich auf eine dem ganzen Universum immanente Dauer hin öffnet, die kein Ensemble mehr ist und nicht zum Bereich des Sichtbaren gehört.“¹⁸ Diese zweite Art eines „Außerhalb“ (die früh in Erscheinung tritt – z. B. in Dreyer „Affektbildern“ in *La Passion de Jeanne d'Arc*¹⁹, in

¹⁵ Kino 1, S. 31 f.

¹⁶ Ebd.

¹⁷ Ebd. S. 33.

¹⁸ Ebd. S. 34

¹⁹ Dreyer entwickelt – neben der „Affektmontage“ – auch noch andere Techniken, sich filmisch an die Grenze der Endlichkeitserfahrung heranzutasten. Siehe dazu Ludwig Nagl, „Die Darstellung des Undarstellbaren. Carl-Theodor Dreyers Film *Ordet*. Ein aporetischer Versuch, ‚Auferstehung‘ cinematisch zu visualisieren“, in: Klaus Dethloff, Ludwig Nagl, Friedrich Wolfram (Hg.), „Die Grenze des Menschen ist göttlich“, Parerga Verlag: Berlin (in Vorbereitung).

ironischer und spielerischer Inversion im surrealistischen Film, und in den Dada-Filmexperimenten: die aber auch, immer noch im Bereich des „Bewegungs-Bildes“, die „mentalen Bilder“ Hitchcocks bestimmt) macht deutlich, dass Kino, *kata dynamin*, sich in einer Art von „Denk-Zustand“ bewegt. Wo Filme faszinierend sind (oder, mit Deleuze gesprochen: wo sie die Qualität von „Meisterwerken“ haben), sind sie niemals bloß eine kontinuierliche Sequenz von begrenzten/entgrenzten Abbildungen der empirischen Realität, sie versetzen uns vielmehr (durch *indirekte* Referenzen auf die Grenzen des cinematisch Präsentierten: auf das Undarstellbare *innerhalb* des Dargestellten) in die nachdenklich-distanzierte, reflektierende Erkundung unserer eigenen Handlungswelt (eine Welt, die – transponiert und erweitert – im Film in scheinbar *überrealer Repräsentation* wiederkehrt, tatsächlich aber – als montagegeneriert und durch Apparate vermittelt – aufgrund seiner *Künstlichkeit* uns *befreit* von jedem Unmittelbarkeitsdruck, d. h. von der moralischen Notwendigkeit, handelnd in ein reales Geschehen einzugreifen.)

Das „Außerhalb des Bildes“ (in seiner *zweiten*, nicht-empirischen Art), so Deleuze, „zeugt von einer ziemlich beunruhigenden Präsenz, von der nicht einmal mehr gesagt werden kann, dass sie existiert, sondern eher, dass sie ‚insistiert‘ oder ‚subsistiert‘, ein radikaleres Anderswo, außerhalb des homogenen Raumes und der homogenen Zeit.“²⁰ Die Dynamik dieses *zweiten* „Außerhalb“ wird voller positioniert erst im Bereich der „Zeit-Bilder“. Freilich: die Unterscheidung zwischen einer ersten Form des „Off“ und einer zweiten ist – obzwar sie analytische Trennschärfe hat – keine strikte Gegenüberstellung. Beide Arten des „Außerhalb“ kommen (zumindest in Spuren) in *jedem* Film vor, der unsere Aufmerksamkeit verdient. „Sicher vermischen sich diese beiden Aspekte des Off ständig“²¹: *erstens* das „Hinzufügen von weiterem Raum zum Raum“ (die triviale Version des Off) und *zweitens*, die befremdlich *indirekten* (bzw. später – in den voll erkundeten „Zeit-Bildern“ Ozus und Bressons – *direkten*) Hinweise auf ein verstörendes und unpräsenzierbares *Ungesehenes*, das Voraussetzung und zugleich Grund der Rissigkeit der empirischen „continuity“-Struktur ist (d. h. des Entgleisens der gebahnten Interrelationen von Kader-„Innen“ und Off 1). Dieses Off 2 ist nicht nur *eine weiteres empirisches* Element in der Erzählstruktur der klassischen cinematischen Narration. Deleuze beschreibt es – anlässlich seiner Analysen von Dreyers *La Passion de Jeanne d’Arc* – als einen „Faden“, der zwischen dem Sichtbaren und dem Nichtsichtbaren besteht²² und der hinunterführt in die direkten Thematisierungsversuche von Zeit in den neuen „Zeit-Bildern“: Je feiner dieser Faden ist, „desto eher steigt die Dauer in das System wie eine Spinne hinab, desto besser erfüllt das Off seine zweite Funktion, das

²⁰ Ebd.

²¹ Ebd.

²² Ebd.

Raumübergreifende, Spirituelle, in das nie perfekt geschlossene System einzubringen. Dreyer hat daraus eine asketische Methode entwickelt: je stärker das Bild räumlich geschlossen, sogar auf zwei Dimensionen beschränkt ist, umso mehr ist es in der Lage, *sich* einer vierten Dimension zu öffnen, der Zeit, und einer fünften, dem Geist – der spirituellen Entscheidung von Jeanne [...].“²³

In solchen Momenten cinematischer Authentizität wird offenkundig, dass der Film sich, wie Cavell sagt, *kata dynamin* „im Status der Philosophie“ befindet – oder wie Theodor W. Adorno (freilich nicht mit Blick aufs Kino, sondern auf die avancierten literarischen Experimente Samuel Becketts) schreibt: dass die Kunstwerke „ihre eigene Transzendenz produzieren“. Sind sie dazu nicht (mehr) in der Lage, dann sinkt Kunst „unter ihren Begriff herab“ und wird, so Adorno, „entkünstet“.²⁴ Diesem drohenden „kulturindustriell“ induzierten Verfall des Ästhetischen, d. h. jener „Einreihung der Kunst unter die Konsumgüter“²⁵, die aus der Suspendierung des – für authentische Kunst konstitutiven – Übergangs vom Sichtbaren in das Nichtsichtbare und Denkbare resultiert, wird – so Deleuze – schon in den komplexen Formen des klassischen „Bewegungs-Bilds“ gegengesteuert; z. B. im Kino von Hitchcock, dessen Werk situiert ist „at the juncture of the two cinemas, [of] the classical that he perfects and the modern that he prepares“²⁶. Denn hier setzt die Reflexion, die die gebahnten „sensomotorischen Handlungsschemata“ des „Aktionsbilds“ unterbricht, ein. Hitchcock organisiert „mentale Bilder“, welche die strukturellen Charakteristika der späteren „Zeit-Bilder“ – die Godard oder Rivette realisieren werden – vorankündigen. „Mit Hitchcock“, so Deleuze, „erscheint eine neue Art von ‚Figuren‘: Denkfiguren“²⁷ – d. h. Handelnde, die in Situationen agieren, welche konstant *neu definiert und neu gelesen* werden. Paradigmatisch für diese relationalen Re-situierungen (die stets noch innerhalb des „Bewegungs-Bildes“ stattfinden) ist der – mehrfach intern seine gesamte Handlungsstruktur neu interpretierende Film *North by Northwest*: Hitchcocks „reflexivster“ Film aus der amerikanischen Periode.²⁸ Hitchcock entwickelt damit – innerhalb des paradigmatischen Raumes der klassischen Narration – eine (spezifische Art von) „Transzendenz“, die weder nur (wie das „Off“ im ersten Sinn) der interen, empirischen „Überschreitungs“-Logik folgt, die filmische „continuity“ definiert, *noch* in einem

²³ Ebd.

²⁴ Theodor W. Adorno, *Ästhetische Theorie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970, S. 122.

²⁵ Ebd. S. 32.

²⁶ C1, S. XII.

²⁷ *Kino I*, S. 272.

²⁸ Vgl. dazu Stanley Cavell, „North by Northwest“, in: ders., *Themes out of School*, San Francisco: North Point Press, 1984, S. 152–172; sowie Lesley Brill, *The Hitchcock Romance. Love and Irony in Hitchcock's Films*, Princeton: Princeton University Press, 1988, Kapitel 1, „*North by Northwest* and Romance“.

transempirisch-, „hinterweltlichen“ Sinn *abstrakt* „jenseitsbezogen“ ist, sondern die sich darin konfiguriert, dass der Film „das Bewegungs-Bild bis an seine Grenze treibt.“²⁹

3. Das „Zeit-Bild“: Einbruch/Rückzug des „Nichtdarstellbaren“

Wie Deleuze im „Preface to the English Edition“³⁰ von *Kino 2* schreibt, entstand nach dem zweiten Weltkrieg im italienischen und französischen Film das, was er das „*direkte* Zeitbild“ nennt: „In the post war period the so-called classical cinema gives way to a direct time image.“³¹ Auf diese Weise hat der Film – in seiner eigenen Sphäre – eine *Revolution* wiederholt, die im Zentrum der Philosophie selbst bereits stattgefunden hatte: „Over several centuries, from the Greeks to Kant, the subordination of time to movement was reversed, time ceases to be the measurement of normal movement, it increasingly appears for itself and creates paradoxical movements.“³² Diese Verschiebung von einer *indirekten*, bewegungsstrukturierenden Zeit – dem Organisationsschema von Narration – zu einer *reflexiv als Zeit erfahrbaren Zeit* (einer Resituierung, die innerhalb der avancierten Konfigurationen cinematischer Erfahrung auftritt) hat einen historischen Parameter: „In Europe, the post-war period has greatly increased the situations which we no longer know how to react to, in spaces which we no longer know how to describe.“³³ Die sozialen Irritationen, welche aus den Entfremdungserfahrungen in einer sich *unübersichtlich* modernisierenden Welt resultieren, werden in der Ästhetik des neuen Films zum Ausdruck gebracht und reflektiert. Dies geschieht in einer neuen Bilderwelt, die die Tendenz hat, Grundkonstituentien des „Bewegungs-Bildes“ zu destabilisieren: d. h. jene Bildform – „the Hollywood example of Classical Narration“³⁴ –, denen Ästhetik in ihrem Konstruktionszentrum *übersichtlich* geordnet war. „Zeit-bilder“ beginnen einen cinematischen Erfahrungsmodus, der in den Sehgewohnheiten der Filmbesucher tief eingeübt ist, zu unterlaufen: jene gebahnten, den Zeitverlauf *indirekt* jederzeit voraussetzenden „senso-motorischen“ Handlungsschemata, „which constituted the action-image of the old cinema“³⁵. Deleuze beschreibt diese Situation, in der entfremdete soziale Praktiken und nach-klassische cinematische

²⁹ Ebd. S. 274.

³⁰ Gilles Deleuze, *Cinema 2, The Time-Image*, London/New York; Continuum, 2005, „Preface to the English Edition“ (= im folgenden *zitiert nach dem englischen Original* als C 2)

³¹ C 2, S. XI.

³² Ebd.

³³ Ebd.

³⁴ David Bordwell, *Narration in the Fiction Film*, London: Routledge, 1990, Chapter 9, „Classical Narration: The Hollywood Example“.

³⁵ C 2, S. XI.

Sensibilitäten sich wechselseitig zu kommentieren beginnen, wie folgt: Das Leben spielt nunmehr – seit dem italienischen Neorealismus und der *Nouvelle Vague* – in Räumen, von denen wir nicht wissen, wie wir sie beschreiben sollen – „any spaces whatever“, deserted but inhabited, disused warehouses, waste ground, cities in the course of demolition and reconstruction. And in these *any-spaces-whatever* a new race of characters was stirring, kind of mutant: they saw rather than acted, they were seers. Hence Rossellini's great trilogy, *Europe 51, Stromboli, Germany Year 0*; a child in the destroyed city, a foreign woman on the island, a bourgeois woman who starts to ‚see‘ what is around her.“³⁶ In all diesen verunsichernden Lockerungen des „senso-motorischen Bands“ – in den Irritationen und Brüchen des modernen Lebens, die der neue Film zeigt und reflektiert – wird die Zeit (die als eine unthematische Struktur *indirekt* die Organisation jeder [cinematischen] Narration ermöglicht) – in manchen Augenblicken (z. B. in der Darstellung der Erfahrung von Langeweile, allgemein aber: in jedem narrativen Bruch, d. h. in den Diskontinuitäten des Erzählverlaufs) *zu einem expliziten Thema*: „It is time, ‚a little time in the pure state‘, which rises up to the surface of the screen [...]: the images are no longer linked by rational cuts and continuity but are re-linked by means of false continuity and irrational cuts.“³⁷ Störungen und Risse der verschiedenen Art (z. B. das Auseinanderdriften von Bildern und Tönen) machen möglich, dass Zeit nicht einfach – wie in den Aktionssequenzen des „Bewegungs-Bilds“ – *indirekt unthematisch* die Verlaufsform bestimmt, sondern dass die Zeit *auffällig* wird und *als Zeit* erfahren werden kann: „The relations and disjunctions between visual and sound, between what is seen and what is said [...], endow cinema with new powers for capturing time in the image (in quite different ways in Pierre Perrault, Straub, Syberberg ...)“³⁸

Diese – durch Irritationen generierte und reflexionsinduzierende – Qualität der „Zeit-Bilder“ ist freilich nicht *in toto* neu, kündigt sie sich doch innerhalb *einiger* der ästhetisch avanciertesten „Bewegungs-Bilder“ (bei Eisenstein z. B., bei Welles und bei Hitchcock) durch das gemeinsame Charakteristikum des resituierend-„relationalen“ Bruchs bereits an: d. h. durch eine *Grenzrelation*, die zuerst *auf abstraktem, spatialen* Analyseniveau für Deleuze im Spiel von „Kader“ und „Off“ zum Thema wird. In seinem „Foreword to the English Edition“ von *Kino 2* drückt er das auf folgende Weise aus: „What is specific to the image *as soon as it is creative* [d. h.: was jene Bilder charakterisiert, die als authentisch zählen können, seien sie „Bewegungs-bilder“ oder „Zeit-bilder“] is to make perceptible, to make visible, relationships of time which cannot be seen in the represented object and do not allow themselves to be reduced to the present.“³⁹ Es gibt somit eine

³⁶ Ebd.

³⁷ Ebd. S. XI f.

³⁸ Ebd. S. XIII.

³⁹ C2, XII.

Verbindung – freilich nur partieller Natur – zwischen den Bilderwelten von *Kino 1* und *Kino 2*. In *jeder seiner beiden* – vom Kategorienset her durchwegs verschiedenen – *Filmanalysen* kehrt Deleuze mit Insistenz zu einem *zentralen Thema* zurück: zur Reflexion auf *die Distanz und das sich wechselseitige Durchdringen von Sichtbarem und Nichtsichtbarem*, auf die Interpenetration des „Gedanken“ und des „Ungedachten“. Seine Analysen kreisen – philosophisch gesprochen – um die Spinozistisch/nachspinozistisch/Nietzschesche Frage, wie wir „unsere endlichen“ Relationen *als endliche* offenkundig werden lassen können (d. h. im Kontrast zu welchem *nicht-endlichen* „Grund“): wie wir also mit denjenigen Aporien zu Rande kommen, die der (theoretisch paradoxe) Begriff des Absoluten hervorzubringen tendiert – eine Frage, die im philosophischen Diskurs der frühen Moderne (bei Spinoza und bei Leibniz) zentral war, die dann aber, in ihren „rationalistischen“ Ausfaltungen, kollabierte um (freilich in neuem Bezugsrahmen) von jenen Philosophen wiederaufgenommen zu werden, die die quasi-platonistischen Formulierungen dieses Problems erfolgreich unterliefen (Kant, Nietzsche, Heidegger). Obzwar Deleuze mit Sicherheit *kein Theologe in konventionellem Sinn* ist, kehrt in seinen beiden Filmbüchern die zentrale Frage jeder Post-Theologie (sei sie negativer oder affirmativer Art) *auf vielfache Arten gebrochen* wieder: die Frage, wie das visuell Gegebene *nichtvisuell* „*situert*“ (d. h. wie es *limitiert*) ist. Anders formuliert lässt sich diese Frage auch so ausdrücken: wie wird das Präsentische „neu“ lesbar im Lichte futurisch dimensionierter Antizipationen, die nicht bloss jener Zukunft zugehören, die wir, als kontinuierlich, „prognostizieren“ können, sondern einer Zukunft, die die Qualität eines „*Ereignisses*“ hat – eines Unverfügbaren, das wir weder zu produzieren, noch im Detail vorwegzunehmen vermögen, das uns vielmehr „gegeben wird“ (das also – Leibnizisch gesprochen – dem „Reich der Gnade“, nicht allein dem „Reich der Natur“ zugehört).

Was Deleuze in seinen philosophischen Untersuchungen cinematischer Bilder umkreist, rührt (*avant la lettre*) an Ideen, die Jean-François Lyotard in seinem letzten, unvollendeten Buch – seiner Re-lecture der *Confessiones* von Augustinus – vorlegt. In den konstitutiven Brüchen, die die „Zeit-Bilder“ organisieren⁴⁰ – d. h. in den disruptiven Störungen, durch welche die rationalistischen Erwartungshaltungen einer Subjektivität, die sich in Selbstzufriedenheit einzukapseln sucht, aufgelöst und zerrissen werden – bricht ein Anderes ein in die „erbärmliche Behaglichkeit“ des endlichen Selbst“ (d. h. in die kulturindustriell sich schließende, „narzisstische“ Konfiguration des

⁴⁰ Ronald Bogue zeigt in seinem Buch *Deleuze on Cinema* – ohne dabei freilich die theologisch/post-theologischen Implikationen dieser Deleuzeschen Erwägungen herauszuarbeiten – dass die „Zeit-Bilder“ ein „Außerhalb“ umkreisen: „*thought outside itself*“ – d. h.: „*the presence of another thinker within the thinker, who shatters every monologue of a thinking self.*“ (Ronald Bogue, *Deleuze on Cinema*, New York/London : Routledge, 2003, S. 177.)

– so Nietzsche – „letzten Menschen“). (Lyotard untersucht diese Disruption in seinem nachgelassenen Buchmanuskript dort, wo er die – von Aporien belastete – Doppelstruktur des „Who talks?“ in den Augustinischen *Confessiones* zu Gegenstand seiner Erwägungen macht.⁴¹) Die Deleuzeschen „Klassifikationen der Bilder und Zeichen“ sind – in ihrer philosophischen Tiefenstruktur – eng verwoben mit den Schlüsselfragen einer (Post)Theologie: mit Reflexionen über den Riss und die Irritation im Endlichen, d. h. mit Reflexionen, die, neu konfiguriert, „nach der Religionskritik“ wiederzukehren beginnen (wie aufmerksameren Deleuze-Leserinnen und -lesern nicht entgangen ist⁴²). Das ist eine spannende Situation, nicht nur für die Nachdenklichen unter denjenigen, die im Felde der Filmästhetik arbeiten, sondern auch für jene post-traditional einsetzenden Religionsphilosophen, die sich bemühen, den Spuren (des nur vermeintlich verabschiedeten) Diskurses über die – oft paradoxe – Theorie des Absoluten nachzugehen.⁴³

⁴¹ Jean-François Lyotard, „Work [Oevre]“, in: ders., *The Confessions of Augustine*, Stanford: Stanford University Press, 2000. Siehe dazu auch Ludwig Nagl, „Augustinus‘ ‚invocatio‘: Lyotards Relektüre einer exzeptionellen Denkfigur“, in: *Die Ausnahme denken. Festschrift zum 60. Geburtstag von Klaus-Maria Kodalle*, hg. v. Claus Dierksmeier, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2003, Band 1, S. 31–39.

⁴² Siehe, z. B.: Miriam Schaub, *Gilles Deleuze im Kino. Das Sichtbare und das Sagbare*, München: Wilhelm Fink, 2003; sowie: *Deleuze and Religion*, edited by Mary Bryden, London/New York: Routledge, 2001.

⁴³ Deleuze’s vorsichtige Bezugnahmen auf die Gedankenfiguren einer „negativen Theologie“ dort, wo er den „Glaubens“-gehalt der Zeit-Bilder einzukreisen sucht, hat – so scheint mir – nicht nur zum Spätwerk von Lyotard Affinitäten, sondern ist auch in der Nähe jener dekonstruktiven Doppelbewegungen angesiedelt, die Derrida bei seiner Untersuchung des „return of the religious“ durchführt. Vgl. dazu Jacques Derrida, „Faith and Knowledge: The Two Sources of ‚Religion‘ within the Limits of Reason Alone“, in: *Religion*, edited by Jacques Derrida and Gianni Vattimo, Cambridge/Oxford: Polity Press, 1998, S. 1–78. (Erwägungen zu diesen Derridaschen Gedankenfiguren finden sich in: *Religion nach der Religionskritik*, hg. v. Ludwig Nagl, Wien: Oldenbourg – Berlin: Akademie Verlag, 2003, Teil 4, „The Turn to Religion‘. Dekonstruktive Erwägungen zur ‚Wiederkehr des Religiösen‘“.)

Zur philosophischen Traumforschung

Eine Kritik an Owen Flanagans Synopse zur Traumforschung vor dem Hintergrund aktueller kognitions- und neurowissenschaftlicher Forschung

Die Kritik an Owen Flanagans Forschungsleitbild und Synopse zur Traumforschung (Flanagan 2000a,b) kann anhand jener Ebenen der natürlichen Methode (siehe zu einer einführenden Darstellung Hippmann 2003¹) strukturiert werden, die er für eine Zusammenschau der Ergebnisse auf dem Gebiet des Träumens geltend macht:

- auf der philosophischen und phänomenologischen Ebene,
- auf der psychologischen bzw. kognitionswissenschaftlichen Ebene und
- auf der neurowissenschaftlichen und evolutionstheoretischen Ebene.

Die Einwände bzw. die Möglichkeiten, die sich für die interdisziplinäre Auseinandersetzung der analytischen Philosophie des Geistes mit dem Traum durch ein Heranziehen bzw. eine Integration der psychoanalytischen Sicht auf das Träumen ergeben, können an dieser Stelle nur in wenigen ergänzenden Aspekten ausgeführt werden (für eine ausführliche Darlegung der hier präsentierten Kritik, ihre Einbettung in die Geschichte der philosophischen Traumforschung und die analytische Philosophie des Geistes sowie ihre Intersektionen mit der psychoanalytischen Forschung siehe Hippmann 2005).

Bereits in Flanagans seiner Arbeit zur Traumforschung vorangehenden Anwendungsbeispielen der natürlichen Methode (vgl. Flanagan 1992) wird deutlich, welche bedeutende Rolle er den Neurowissenschaften bei der Entscheidung ungeklärter Fragen innerhalb von konkurrierender Theorien, insbesondere in Bezug auf das phänomenale Erscheinungsbild zukommen lässt. Am Beispiel des Traumes wird darüber hinaus ersichtlich, welche marginale Rolle er der phänomenalen Ebene an sich einräumt: REM-Träume sind bizarr und bildhaft, NREM-Träume dagegen mehr gedankenähnlich und repetitiv, auf diese Merkmale lässt sich Flanagans Untersuchung dieser Ebene zusammenfassen.

In Flanagans Anwendung der natürlichen Methode auf den Traum wird deutlich, was Olaf Breidbach (2002) an einer sich selbstaufgebenden Herangehensweise der analytischen Philosophie des Geistes in ihrer Zusammenarbeit mit den Neurowissenschaften, wie sie in der Ausrichtung von Patri-

¹ Zu Owen Flanagan's „natürlicher Methode“ in der philosophischen Traumforschung. *Wiener Jahrbuch für Philosophie* 2002: 266–275.

cia Churchland (1986) und Daniel Dennett (1991) vertreten wird, kritisiert, wenn er beschreibt, dass diese von der Hoffnung getragen wird, dass eine um evolutionäre Modelle kreisende und „so naturwissenschaftlich zu findende Begründung [die] Entäußerung eines Erfahrungsgefüges der Eigenreflexion“ (Breidbach 2002, S. 118) erlaubt. Gehirne in ihrer Funktionalität als Element eines umfassenden, rein biologisch zu zeichnenden Prozess darzustellen, führt nach Breidbach schlussendlich dazu auf eine eigene Phänomenologie des Bewusstseins zu verzichten. Bewusstsein wird in diesem Fall negiert, es „enträt sich seiner Selbst“ (Breidbach 2002, S. 118). Flanagans methodischer Ansatz und phänomenologische Darstellung des Träumens lässt Breidbachs an die analytische Philosophie des Geistes gerichtete Mahnung zur Geltung kommen, dass sie die Bestimmung der Natur des Kognitiven nicht einfach an die Neurowissenschaften abschieben darf (vgl. Breidbach 2002, S. 118).

Dies würde einer Vorgangsweise entsprechen, die zur psychoanalytischen Herangehensweise konträr läuft. So fordert denn Freud bei der Entwicklung eines Modells der Psyche in der *Traumdeutung*, dem sog. Teleskopmodell, ein, von der anatomischen Grundlage zu abstrahieren – und somit die Idee des Psychophysikers Theodor Fechner zu würdigen, dass der Schauplatz der Träume ein anderer ist als der des wachen Vorstellungslebens (vgl. Freud 1900a, S. 541). Vor neurologischen Spekulationen versucht Freuds Traummodell der phänomenalen und psychologischen Analyse genügend Platz einzuräumen. Sein Modell möchte vielmehr Beziehungen zwischen wachen und nächtlichen Bewusstseinsvorgängen herstellen und eine Erklärung für die sog. Bizarrheit und Fremdartigkeit von Träumen bereitstellen, indem es sowohl psychologisch zu begründen versucht, warum, als auch, wie sie diese Form annehmen (siehe dazu weiterführend Hippmann 2005).

Neben der marginalen Rolle die einer philosophischen Reflexion der Phänomene des Traumes bei Flanagan methodisch zukommt (siehe im Unterschied dazu neben Freud 1900a auch die historischen Beispiele der Auseinandersetzung mit dem Traum in der Philosophie, Hippmann 2005), besteht die Schwierigkeit, die sich bei Flanagans Synopse zur Traumforschung aus philosophischer Sicht sofort aufdrängt, in der von Flanagan eingenommenen Position eines *partiellen Epiphänomenalismus*. Wachbewusstsein ist für ihn ein eigenständiges, aus der evolutionären Entwicklung ableitbares und mit ihr begründbares Phänomen, während das Traumbewusstsein Epiphänomen eines neurophysiologischen Vorganges, Nebenprodukt des evolutionär sinnvollen Schlafes ist (vgl. Flanagan 2000a, S. 100–117). Diesen ontologischen Graben versucht er zu überbrücken, indem er das Phänomen des Träumens als evolutionsbiologische Spandrinne darstellt. Dies ist ein Begriff, den der Neo-Darwinist Stephan Gould (Gould & Lewontin 1978) in die Evolutionsbiologie einführte, und bezeichnet eine automatische Neben- bzw. Folgeerscheinung, die mit der Entwicklung eines anderen biologischen Merkmals, – in diesem Fall des Schlafes und dessen regenierenden Funktionen –, einherging, aber selbst nicht selektiert wurde. Das ist ein interessanter Lösungsversuch, aber gewissermaßen für einen analytischen Philosophen des Geistes

für den neben einer stringenten Argumentation die „innere“ Erfahrung, das Phänomenalbewusstsein, die Erste-Person-Perspektive, die Erfahrung und das Erlebnis des Träumens, neuer Bezugspunkt innerhalb der methodologischen Klammer sind, eine äußerst gewagte, um nicht zu sagen widersprüchliche Lösung. Einerseits wirft sie abgesehen von seinem Abstecher in die Evolutionsbiologie die unbeantwortete Frage auf, ob und wie Flanagan jene diesen beiden „Gattungen“ an Bewusstseinsphänomenen zugrundeliegenden ontologischen Theorien zu vereinbaren gedenkt, und macht in zweiter Linie die Kritik, die dem Epiphänomenalismus in Bezug auf das Bewusstsein zukommt, für Flanagans Auffassung des Traumbewusstseins schlagend.

Der Epiphänomenalismus verzichtet auf mentale Verursachung. Mentale Phänomene haben in ihm zwar ihren Platz in der Welt der physikalischen Ordnung, das Mentale wird jedoch „sowohl als etwas ohne jede Ursache als auch ohne jede Wirkung [angesehen]. Jedes mentale Ereignis ist eine einsame Insel für sich selbst, ohne irgendeine Verbindung zu irgendetwas sonst“ (Kim 1996, S. 145). Indem Flanagan den Traum ontologisch einem Epiphänomen gleichsetzt, beraubt er ihn jeder Möglichkeit einer Funktion an sich. Der Traum entspricht deshalb bei Flanagan einem primär funktionslosen mentalen Phänomen, das in keinerlei direkten Beziehung zu anderen mentalen Phänomenen steht und nur dadurch zu einem vom wachen mentalen Geschehen interpretierbaren Phänomen wird, da beide des gleichen organischen Substrats – des Gehirns – bedürfen. D.h. nur sekundär, im Rahmen eines kulturellen Prozesses, kann dem Traum, z. B. in einer Therapie, eine Funktion, z. B. als Einstiegsthema, zugewiesen werden. Das Traumbewusstsein ist im Unterschied zum Wachbewusstsein nur ein Schattenbild der neurophysiologischen Vorgänge des Schlafes und steht als solches in keinerlei kausalem Verhältnis zu wachen mentalen Vorgängen des Träumers oder Anderer oder auch zu anderen Schatten, vergangenen Träumen oder Träumen Anderer (siehe Kim 1996). Die Traumwelt ist als epiphänomenale Welt gleichsam von allen Seiten denn als Endpunkt einer physiologischen Kausalkette unzugänglich gemacht.

Indem Freud den Traum in die Reihe anderer mentaler Phänomene stellt, zu diesen in Beziehung stellt und wie andere mentale Phänomene behandelt, vertritt er eine Gegenposition. Er macht dies, in dem er auf geradezu Wittgensteinsche Art den Traum der fremden Psyche öffnet. Der analytische Philosoph Joseph Agassi macht dies deutlich, wenn er meint, dass Freud, dem Anderen auf eine neue Art begegnet: „Ich weiß mehr über deine Träume als Du“ (Agassi 1975, S. 120; Ü.v.A.H.), die, wie ich meine, an Wittgensteins Versuch, dem Problem des Fremdpsychischen tiefengrammatikalisch zu begegnen: „Ich weiß, was du denkst.“ (Wittgenstein 1953 [1945–49], S. 565) erinnert (zu weiteren Ausführungen zu Freuds Modell und Ansatz sowie zu den Bezügen zur analytischen Philosophie, insbesondere auch Malcolm 1959, siehe Hippmann 2005; vgl. dazu auch Giampieri-Deutsch 2002, 2004a, b).

In welchem Ausmaß Träume jedoch nicht nur was ihre Deutung durch den Anderen betrifft keine isolierten Inseln sind, sondern auch Charakteristika

zeigen, die deutlich machen, dass sie darüber hinaus Beziehungsgeschehen an sich, also auch das sich in Beziehungen abspielende (insbesondere auch nonverbale) unbewusste mentale Geschehen Anderer bzw. das intersubjektive Geschehen als Ganzes (auch in Bezug auf die beteiligten intrapsychischen Dimensionen als sich niedergelegt habende intersubjektive Beziehungen; vgl. Giampieri-Deutsch 2004b) mitverarbeiten bzw. ausdrücken, also in dem Sinn Spiegel nicht nur des eigenen mentalen Geschehens und subjektiven (intrapyschischen) Beziehungsgeflechtes, sondern auch des Netzes an unbewussten Phantasien der persönlichen Umgebung sein können, wird von der neueren psychoanalytischen Forschung untersucht (siehe Mancina 2002, 2003).

Für Flanagan sind Träume, um mit Alexander (1920) zu sprechen, wenn er das epiphänomenalistische Bild von mentalen Vorgängen beschreibt, eine Spezies, „ohne die es genauso gut ginge“ (Alexander 1920, S. 8, zitiert nach Kim 1996, S. 144). Die neurophysiologischen Vorgänge des Traumes sind zwar für Flanagan nicht phänomenalen bzw. epiphänomenalen gleichzusetzen, aber sie sind es letzten Endes um die es geht.

So gesehen wird das reduktionistische neurophilosophische Bewusstseinsmodell Patricia Churchlands, dem Flanagan auf der Ebene des Wachbewusstseins noch entgegentritt (vgl. Flanagan 1992) im Grunde kritiklos unter Einbeziehung des neurophysiologischen Modells des Traumschlafs von Allan Hobson auf das Traumbewusstsein appliziert.

Der zweite und dritte Kritikpunkt betrifft Flanagans kognitions- und neurowissenschaftliche Quellen, insbesondere die Übernahme des Hobsonschen Paradigmas (Hobson 1988; Hobson & McCarley 1977; Hobson, Pace-Schott & Stickgold 2000) und dessen evolutionstheoretische Verbrämung. Die neurophysiologischen Vorgänge des Hirnstamms, auf die Flanagan den Traum letzten Endes reduziert, sind als primärer Generator des Traumschlafs stärker umstritten denn je, siehe dazu unter der neueren Literatur im Besonderen die Sondernummer zur Schlaf- und Traumforschung, „Special Issue on Sleep and Dreams“, der Zeitschrift *Behavioral and Brain Sciences* (2000), welche ein umfangreiches und detailliertes Kompendium zur aktuellen Forschungslage anbietet.

Die aktuelle Forschungsgemeinschaft lässt sich grob in die Gruppe der *random activation theorists* (die Forschungsgruppe um Allan Hobson) und die Gruppe ihrer Gegner unterteilen, die aufgrund der durch die modernen bildgebenden Verfahren gewonnenen neuen Erkenntnisse über Zentren nächtlicher Vorderhirnaktivität derzeit zunehmend an Boden gewinnt (siehe *Behavioral and Brain Sciences* 2000, z. B. über Braun et al. 1997, 1998; Nofzinger et al. 1997). Insbesondere damit, also der Frage der Bedeutung der Vorderhirnaktivität für das Träumen, und infolge kognitionswissenschaftlicher Kritik daran, wie eine zufallsgenerierte Aktivierung der Großhirnrinde solch „synthetisierte“ und dennoch spezifische Traumabläufe ergeben kann, werden auch ganz andere evolutionstheoretische Szenarien möglich als das von Flanagan um den Schlaf aufgebaute.

Bevor die Auseinandersetzungen in den Neurowissenschaften näher beleuchtet werden, zuerst zu den Einwänden aus den Kognitionswissenschaften (und den kognitiven Neurowissenschaften) gegenüber der *random activation theory*. Die kognitionswissenschaftliche Kritik richtet sich

- einerseits am Erklärungsbedarf für die Phänomenologie von Träumen aus: Die Erklärung, dass Träume bizarre Elemente aufweisen, weil der vom Hirnstamm ausgehende Autoaktivierungsprozess chaotisch und zufällig ist, wird zunehmend als mangelhaft empfunden (siehe *Behavioral and Brain Sciences* 2000, z. B. Antrobus 2000), und
- hebt andererseits und vor allem das jahrzehntelange Ausblenden kognitionswissenschaftlicher Ergebnisse am Schnittpunkt kognitions- und neurowissenschaftlicher Forschung zum REM/NREM-Schlaf hervor (siehe *Behavioral and Brain Sciences* 2000, z. B. Bosinelli & Cicogna 2000; Cartwright 2000; Coenen 2000; Feinberg 2000).

Gemäß dem Psychologen Anton Coenen (2000) zeigt sich, nachdem die Kritik der Kognitionswissenschaften über viele Jahre hinweg ignoriert worden war, nun immer klarer, dass es sozusagen aus neurowissenschaftlicher Sicht zu schön gewesen wäre, um wahr zu sein. Die Gleichsetzung: Träumen = REM-Schlaf, welche zur neurophysiologischen Untersuchung des REM-Schlafs, zur Entwicklung der Aktivierungs-Synthese-Hypothese (siehe Hobson & McCarley 1977) und ihres Updates, des AIM-Modells (siehe zur neuesten Ausführung Hobson, Pace-Schott & Stickgold 2000), führte, ist in diesen Ausführungen nicht mehr haltbar.

Folgende Einwände lassen sich in Anlehnung an Coenen aus kognitionswissenschaftlicher Sicht zusammenfassen (vgl. Coenen 2000, S. 922–924):

- a) Kritik an der Validität der klassischen „Traumerinnerungs“-Methode (also dass Personen, die aus REM-Phasen geweckt werden, sich im Unterschied zu aus NREM-Phasen geweckten in der Regel deutlicher an ihre Träume bzw. die stattfindende mentale Aktivität erinnern). Zunehmend ist im Zusammenhang mit dem Phänomen der Traumerinnerung die Frage aufgetaucht, ob letztere nicht (als Variable) in eine Funktion des Aktivierungsniveaus des Gehirns zu setzen ist, abhängig vom Verhältnis der Gehirnzustände und der Zeit, die es benötigt, sie zu wechseln (siehe dazu insbesondere Lehmann 2004). D.h. die Schlaftiefe und die Zeit, die es benötigt, um aufzuwachen, spielen eine wesentliche Rolle. Erinnerungen an Träume bzw. an mentale Aktivität im Tiefschlaf mögen lange verflogen und nicht mehr abrufbar sein, während wir uns an Träume aus dem „paradoxen“ (der Wachheit nahen) REM-Schlaf, zumindest in der ersten auf den Schlaf folgenden Aktivierungsphase, der Aufwachphase, die in ihrem Aktivierungsniveau dem der REM-Phase ähnlich ist, oft noch deutlich erinnern können.

Daher verbinden die kognitiven Neurowissenschaftler Dietrich Lehmann und Martha Koukkou (z. B. Koukkou & Lehmann 1993;

Lehmann 2004) die Schwererinnerbarkeit von Träumen mit den Ergebnissen ihrer EEG-Forschung zu Bewusstseinszuständen und legen eine „Asymmetrie der Erinnerung“ nahe. Jede Erinnerung bzw. jeder Abruf eines Gedächtnisinhaltes ist einerseits zustandsabhängig: d. h. umso eher möglich, je ähnlicher sich die Gehirnzustände zum Zeitpunkt des Festhaltens einer Information und zum Zeitpunkt ihres Abrufs in der Komplexität ihrer Organisation sind, und andererseits asymmetrisch: d. h. von einem Zustand niedrigerer Komplexität kann auf Erinnerungen, die in einem Zustand höherer Komplexität abgelegt wurden, zugegriffen werden, umgekehrt jedoch nicht. Dieses Prinzip erklärt nach Lehmann & Koukkou, warum die Erinnerungsmöglichkeiten des wachen Erwachsenen an Traum- sowie an Kindheitserlebnisse stark eingeschränkt bis unmöglich sind (vgl. Lehmann 2004, S. 236).

- b) Die Kritik an REM-Schlaf-Unterdrückungsexperimenten (Das Unterbinden von REM-Schlafphasen durch das systematische Wecken von Probanden oder Versuchstieren). Die Ergebnisse dieser Experimente werden kritisch betrachtet und gelten zunehmend in den wesentlichen Aspekten als Stress-korreliert. Dies gilt insbesondere für jene Experimente, die durchgeführt werden, um die Rolle des REM-Schlafs in der Gedächtniskonsolidierung aufzuzeigen (siehe Vertes & Eastmann 2000). Sie werden in ihrer traditionellen Form nur mehr eingeschränkt und mit Vorbehalt herangezogen und es wird aktiv an Untersuchungsmethoden gearbeitet, die weniger Stress-korreliert sind.
- c) NREM-Träume (Auch außerhalb der REM-Phasen, insbesondere in den NREM-Schlafstadien I und II, werden Träume erinnert, die sich zwar in der Form meist von REM-Träumen unterscheiden, d. h. weniger bildhaft und gedankenähnlicher sind, aber sich zu einem nicht unerheblichen Teil von bis zu 15% nicht von REM-Träumen unterscheiden lassen, vgl. Hobson 1988; siehe dazu auch Nielsens Theorie von koverten REM-Schlafprozessen in NREM-Phasen, um diesen Umstand konsistent mit dem REM-Traum-Modell zu erklären, Nielsen 2000). Diese Entwicklung lässt aus psychologischer Sicht Theorien, die das traditionelle reduktionistische 2-Generatoren-Modell als Ausgangspunkt wählen, also dass das Träumen das Ergebnis dessen ist, was der 2. (sekundäre) Generator, die Großhirnrinde, aus ihrer zufälligen und zyklischen Aktivierung durch den 1. (primären) Generator, den Hirnstamm, macht, in einem kritischen Licht erscheinen. Eine systematische Berücksichtigung der Vielfältigkeit der nächtlichen mentalen Aktivität gibt 1-Generatoren-Modellen, die Träumen mit hierarchisch weniger dramatisch gestufter Gehirnaktivität gleichsetzen, Aufschub. In diesem Sinne favorisieren auch die kognitiven Neurowissenschaftler Dietrich Lehmann und Martha Koukkou (2000) ein Modell globaler Gehirnaktivität und begrüßen die Aufweichung der traditionellen starren Grenzziehungen zwischen den Schlafstadien, weil sie es erlaubt den bis dato vernachlässigten, im Sekunden- und Subsekundenbereich

ablaufenden Prozessen der Hirnarbeit größere Aufmerksamkeit zuzuwenden (vgl. Lehmann & Koukkou 2000, S. 964; Lehmann 2004).

Flanagan (2000a,b) möchte die kognitionswissenschaftlichen Einwände einfach dadurch berücksichtigt wissen, dass er REM- und NREM-Träume bzw. REM- und NREM-Mentation als unterschiedliche Formen epiphänomenalen Traumbewusstseins zulässt, aber gerade an dieser Grenze häuft sich die Forschung und die Kritik am Hobsonschen Traummodell. Ein einfaches 2-Generatoren-Modell wird in Frage gestellt, wenn wir es über den ganzen Schlaf verteilt mit mentalen Prozessen mit unterschiedlichen Funktionen und unterschiedlichem phänomenalen Charakter sowie unterschiedlicher Verteilung und Aktivierung dabei beteiligter Areale und damit letztlich mit einem aus kognitionswissenschaftlicher Sicht zunehmend komplexen Modell zu tun haben (vgl. *Behavioral and Brain Sciences* 2000, z. B. Antrobus 2000; Cavallero 2000). Daher sollten die Fragen zur Traumbildung und zur REM/NREM-Physiologie nach einer Reihe von Traumforschern aus den Kognitionswissenschaften und den kognitiven Neurowissenschaften aus ihrer engen Verklammerung gelöst und als unterschiedliche Teile eines zugegebenermaßen noch nicht näher verstandenen Zusammenspiels einer Reihe von mentalen Prozessen und jeweils aktiver Teile des Gehirns begriffen werden (vgl. *Behavioral and Brain Sciences* 2000, z. B. Conduit et al. 2000; Kahan 2000; Pagel 2000). Diese Verschiebung des Fokus – weg von der REM-Physiologie – ist nach Lehmann insofern innovativ und produktiv, als der neue Ansatz davon ausgeht, dass für die Traumbildung keine anderen Gehirnmechanismen postuliert werden müssen, als solche, die dem Gehirn prinzipiell auch bei Tage zur Verfügung stünden (vgl. Lehmann 2004, S. 231–235). Das „Zustands-Wechsel-Modell“ schlägt z. B. vor, dass die Hirnarbeit bei der Traumbildung Regeln folgt, die mit den Regeln für andere Klassen von Mentationen oder Erfahrungen identisch sind (vgl. Koukkou & Lehmann 1993). So werden auch im Mainstream der Kognitionswissenschaften die mentalen Aktivitäten innerhalb und zwischen Zuständen wie Wachen, Tagträumen und Träumen mehr als Tätigkeiten innerhalb eines Kontinuums angesehen, denn als völlig unterschiedliche, nicht miteinander in Verbindung zu bringende Vorgänge (vgl. *Behavioral and Brain Sciences* 2000, z. B. Hartmann 2000; Lehmann & Koukkou 2000). So weist z. B. Ernest Hartmann insbesondere auch auf den *waking-centric* (Wachbewusstseins-zentrischen) Blickwinkel der Forschungsgruppe um Allan Hobson hin, wenn diese den Cortex nächtlich als willfähiges Opfer von zufällig eintreffenden Hirnstammsignalen darstellt (vgl. Hartmann 2000, S. 949).

Die Einwände aus den Kognitionswissenschaften bilden in der aktuellen Debatte in der Traumforschung jedoch nur einen kleinen Bildausschnitt der aktuellen Traumforschung. Ihre Einwände sind durch die neuesten Untersuchungen mit bildgebenden Verfahren in den Neurowissenschaften gleichsam neuerlich in den Hintergrund getreten.

Der Vordergrund wird derzeit von der heftigen Diskussion und Interpretation der neuen neurowissenschaftlichen Ergebnisse (siehe *Behavioral and Brain Sciences* 2000):

- aus der Forschung mit modernen bildgebenden Verfahren (*neuro-imaging* Verfahren: z. B. MRT, PET) sowie
- aus der vom Neuropsychoanalytiker Mark Solms (1997, 1999, 2000) neu aufgegriffenen Läsionsforschung (siehe dazu Hippmann 2005) bestimmt.

Die neuen Forschungsergebnisse stellen einerseits das Hobsonsche Modell der Traumgenerierung in Frage und erlauben es andererseits, neue Modelle zu entwickeln, die den höheren Hirnregionen eine größere Bedeutung in der Traumentstehung zuweisen, und somit das die letzten Jahrzehnte dominierende Bild des Traumes als ein Produkt der zufällig aktivierten Großhirnrinde zurückzulassen.

Eine der einflussreichsten neurowissenschaftlichen Arbeiten zum Traum der letzten Jahre wurde vom Forschungsteam rund um Allen Braun am *National Institute on Deafness and Other Communication Disorders* in den USA geleistet. Im Artikel „Dissociated pattern of activity in visual cortices and their projections during human rapid eye movement sleep“ in *Science* (Braun et al. 1998) stellt Braun die aufsehenerregenden, mit PET an REM-Träumern gewonnenen Daten vor und erläutert sie. Im Folgenden ein kurzer Ausschnitt mit den zentralen Passagen:

REM-Schlaf scheint durch eine doppelte Dissoziation charakterisiert zu sein. Aktivität in extrastriatalen² Regionen scheint nicht nur in einem reziproken Verhältnis zur Aktivität in V1 und V2 Regionen³, sondern auch zur Aktivität frontaler [heteromodaler] Assoziationsareale, auf die extrastriatale Regionen projizieren und in denen visuelle Information mit der verarbeiteten Information aus anderen Gehirnregionen verknüpft wird, zu stehen.

[...] Dieses [REM-Schlaf]-Muster legt nahe, dass jene Bahnen, welche die Übertragung von Informationen zwischen [höheren] visuellen Cortexregionen und dem limbischen System vermitteln im REM-Schlaf aktiv sind, während Verbindungen welche die Übertragung von visueller Information an den präfrontalen Assoziationscortex vermitteln, es nicht sind. Somit mögen die extrastriatalen Cortexregionen und die paralimbischen Areale, auf die sie projizieren, als ein geschlossenes System funktionieren, funktionell von jenen frontalen Hirnregionen abgekoppelt, in welchen die visuelle Integration höchster Ordnung stattfindet. (Braun et al. 1998, S. 94; Ü. v. A. H.)

² Die extrastriatalen visuellen Cortexregionen umfassen die visuellen Cortexregionen V2–V4. In ihnen erfolgt die spezifische Weiterverarbeitung der visuellen Information, insbesondere zum „Wo“ und „Was“ der visuellen Reize. Ihre Bahnen leiten u. a. zum visuellen Gedächtnissystem über. Die striatale Cortexregion entspricht hingegen der primären Sehregion (vgl. Hanser & Scholtyssek 2000, S. 444f.).

³ Die primäre Sehregion und die benachbarte, ihr in der Funktion angegliederte, zweite visuelle Verarbeitungsregion.

Vorderer ist die Spezifizierung von in der Traumentstehung beteiligten höheren visuellen und paralimbischen Cortex- und Gehirnregionen sowie die Einbindung des für den Gefühlshaushalt bedeutenden limbischen Systems auffällig, welche das Bild einer mehr globalen Aktivierung des Cortex durch PGO-Wellen (siehe Hobson 1988) kontrastiert. Braun interpretiert seine Daten weitergehend (vgl. Braun et al. 1998, S. 94). Für ihn stellt der REM-Schlaf einen Zustand dar, in dem das Gehirn die selektive Aktivierung eines interozeptiven Netzwerks in die Wege leitet, welches sowohl vom primären visuellen Cortex als auch von heteromodalen Assoziationsarealen getrennt ist. Das Gehirn organisiert im REM-Schlaf somit ein geschlossenes Netzwerk zwischen visuellen Assoziationsarealen und paralimbischen Projektionsflächen, das von den beiden Enden in der Hierarchie der visuellen Verarbeitung, die in letzter Instanz die Interaktion mit der Umwelt vermitteln, abgesondert ist. Braun und seine Mitarbeiter konzentrierten sich in ihrer PET-Untersuchung auf den REM-Schlaf und stellen heraus, dass visuelle Cortexareale, wie erwartet, viel stärker aktiviert sind als im NREM-Schlaf, aber sie halten darüber hinaus einerseits fest, dass es sich dabei um selektive Aktivität in spezifischen „höheren“ bzw. „down-stream“ visuellen Arealen handelt, die für komplexere Funktionen in der Wahrnehmungsverarbeitung verantwortlich sind, und andererseits um Aktivität in Bahnen die mit dem limbischen System verknüpft sind. *Off-line* hingegen sind nur die primäre visuelle Bahn und der primäre visuelle Cortex sowie jene frontalen Gehirnregionen, die mit Planung, Reflexion, Abstraktion und dem kontinuierlichen Fluss von Gedanken und Erinnerungen in Verbindung stehen.⁵

Auf Basis dieser Daten, die den Schluss auf ein aktives, unseren Gefühlshaushalt betreffendes, interozeptives (gegen die Umwelt abgeschottetes) neuronales Netzwerk im visuellen Traumschlaf erlauben, lassen sich *mutatis mutandis* auch Brücken zu Freuds Überlegungen zur Traumbildung schlagen. Braun (1999) macht in der Zeitschrift *Neuropsychoanalysis* auch deutlich, dass seine Daten mit einer Reihe von Elementen der klassischen Freudschen Theorie konsistent sind. Ein Element, das sie jedoch nach Braun nicht abdecken würden, wäre das Fortwirken der Zensur im Sinne der von Freud beschriebenen Traumarbeit der Entstellung, da die höheren, für die Generierung von Symbolen zuständigen Hirnregionen in dieser PET-Untersuchung keine stärkere Aktivität aufweisen (vgl. Braun 1999, S. 198 ff.). Der Neuropsychoanalytiker Mark Solms (1999) weist in Reaktion auf diesen Einwand Brauns darauf hin, dass die Zensur nach Freud grundsätzlich ja in ihrer Stärke nachlässt, sodass keine Erhöhung der Aktivität zu erwarten ist

⁴ Von der Seite der Wahrnehmung in Richtung höherer Stufen ihrer Verarbeitung betrachtet.

⁵ Dies verweist auch noch einmal auf das von Freud vertretene Bild vom Schauplatz des Träumens als einem anderen als dem des Wachens von Theodor Fechner (siehe oben).

und die Inaktivität der entsprechenden Regionen die relative Abschwächung der Zensur widerspiegelt (vgl. Solms 1999, S. 186; siehe auch Yu Kai-ching 2001; siehe dazu auch Hippmann 2005).

Die Traumforschung im Bereich der modernen bildgebenden Verfahren zeigt nun ihrerseits viele Bezüge zur Traumforschung mit einer altbekannten und vom Neuropsychoanalytiker Solms (1997) wieder neu aufgegriffenen Methode, der Methode der klinisch-anatomischen Korrelation nach Paul Broca bzw. der Läsionsforschung, und damit der Untersuchung der Auswirkungen von Hirnverletzungen auf das Traumleben. Seine Forschung zeigt u. a. auf, dass Personen trotz ungestörter REM-Aktivität aufgrund von Läsionen in höheren Gehirnregionen von einem Ausfall des Träumens berichten. Traumaktivität und REM-Schlaf werden von Solms (2000) sogar als doppelt dissoziiert betrachtet, in dem Sinn, dass REM-Schlaf vom Träumen und Träumen vom REM-Schlaf unabhängig ist. Im Sinne des kognitions-wissenschaftlichen Einwurfs und der Bedenken von mehr kognitiv orientierten Neurowissenschaftlern wie Lehmann und Koukkou (siehe oben) unterstützt Solms Arbeit jene Richtung in der Traumforschung die den Fokus ihrer Untersuchungen mehr auf das Kontinuum zwischen dem Traumleben, in REM- und NREM-Phasen, und dem Wachleben konzentriert und damit auch im Sinne Freuds den Blickwinkel mehr darauf richtet, was diesen Bewusstseinsformen gemeinsam ist.

Brauns Überlegungen überschneiden sich jedoch noch mit weiteren Ergebnissen und Theorien aus anderen Bereichen der Neurowissenschaften insbesondere der Evolutionsbiologie. So vertritt der Neurobiologe und Affektforscher Jaak Panksepp (2000), einer der Begründer der affektiven Neurowissenschaften, die Theorie, dass der REM-Schlaf evolutionär betrachtet Teil eines archaischen Systems von Wachheit ist, das für eine Art emotionales Arousal zuständig war, welches jedoch im Laufe unserer neuronalen Entwicklung überformt, von entwickelteren Arousal-Mechanismen ersetzt, und im neu entstandenen System mit einer anderen Aufgabe betraut wurde. Die neue Aufgabe könnte sein, die Verarbeitung emotionaler Informationen zu unterstützen und Möglichkeiten zu schaffen, neue „Einsichten“ zu gewinnen. Anders gesagt: „REM mag darin unterstützen, neuartige psycho-behaviorale Verbindungen innerhalb unbewusster emotionaler Verhaltensstrukturen von Tieren aufzubauen.“ (Panksepp 2000, S. 990; Ü. v. A. H.).

In einem neuropsychoanalytischen Sinne kann man nun z. B. spekulieren, dass sich das Individuum im Schlafe dieses archaischen Wachheits-Systems bedient, quasi die vom System hergestellten Funktionsbedingungen benutzt, um seinerseits *off-line* unverarbeitetes emotionales Geschehen durchzuarbeiten und zu integrieren. So stellt der Neuropsychoanalytiker Fred Levin (1991) eine Hypothese auf, die Ähnlichkeiten zu Pankseppts Modell aufweist: NREM- und REM-Aktivität stehen für Levin beide für mentale *off-line*-Prozesse, die jedoch mit unterschiedlichen Aufgaben betraut sind, wobei Levin erstere mit dem Download kritischer Einsichten und zweitere mit dem Sichten und Integrieren derselben verbindet (vgl. Levin 1991, S. 142).

Panksepp sieht seinerseits Überschneidungen seines Modells mit dem auf evolutionstheoretischen Überlegungen basierenden Traummodell des kognitiven Neurowissenschaftlers Antti Revonsuo, der seine Theorie der Traumvorgänge auf einer spezifischen Emotion, der Angst, als einer für die Festigung neuer Verhaltenstrukturen im Traum urgeschichtlich relevanten Emotion aufbaut (vgl. Panksepp 2000, S. 989).

Für Revonsuo (2000) ist das Träumen nicht Zufallsprodukt und in diesem Sinne desorganisiert, sondern ein organisierter und selektiver Bewusstseinsvorgang. Das Gehirn organisiert eine komplexe Welt, in der im Vergleich mit dem Wachbewusstsein bestimmte Elemente über- und andere unterrepräsentiert sind, wobei die prominenten Elemente ihrerseits stark von den täglichen Lebenserfahrungen bestimmt werden. Revonsuo engt diese allgemeine Darstellung des Traumlebens nun insofern ein, als dass er vertritt, dass es die natürliche Funktion des Träumens ist, bedrohliche Ereignisse zu simulieren, um damit Wahrnehmung und Vermeidung von Gefahren zu schulen. Er versucht diese Hypothese evolutionstheoretisch und empirisch zu begründen: In der urgeschichtlichen Umgebung war das Leben der Menschen kurz und voller Gefahren und jedes in Bezug auf diese Bedrohungen geübtere Verhalten würde einen Fortpflanzungsvorteil ergeben. Ein Träume produzierender Vorgang, der einerseits bedrohliche Erfahrungen des Tages auswählt und diese andererseits in virtuellen Sequenzen, wiederholt und in verschiedenen Kombinationen durchspielt, wäre für die Entwicklung und Verbesserung von Fähigkeiten, welche mit der Wahrnehmung und Vermeidung von Gefahren verbunden sind, außerordentlich nützlich. Die empirische Grundlage seiner Theorie widerspiegelt sich für Revonsuo in den wiederkehrenden häufig mit Stress verbundenen Träumen, den Angst- und Albträumen sowie in den das Trauma wiederholenden, posttraumatischen Träumen. Anders gesagt Träumen ist die einen Überlebensvorteil bringende regelmäßige Teilnahme an einem nächtlichen, virtuellen, auf den Umgang mit Gefahren abgestimmten Übungsprogramm. Das nächtliche Durchspielen von Gefahrensituationen, das Hineinversetzen in Angstsituationen bewirkt eine Vorbereitung und Einübung von Verhaltensabläufen, um auf die zahlreichen Gefahren in der Welt des Pleistozän besser vorbereitet zu sein. Im Unterschied zur Aktivierungs-Synthese-Hypothese ist für Revonsuo auch die phänomenologische Ebene des Träumens biologisch funktional. Das Träumen besitzt im Rahmen seines evolutionstheoretischen Modells eine Anpassungserklärung und ist nicht bloßer Trittbrettfahrer der Evolution. – Eine Auffassung, die nicht zuletzt im Lichte obiger, aktueller Ergebnisse der Hirnforschung, die eine konzertiertere als zufallmäßige Aktivität im Vorderhirn aufzeigen, an Plausibilität zugenommen hat.

Revonsuos einen Überlebensvorteil bringendes, nächtliches Gefahrensimulationstraining ist jedoch insbesondere aufgrund seiner Fokussierung auf bestimmte Traum inhalte, also das Phänomen des Angsttraums, sowie auf die Konzentration auf Gefahrensituationen, die sich aus einer gefährlichen urgeschichtlichen Umwelt ergeben, für zahlreiche Autoren nicht rundwegs

Sie hängt diesem Modell an, weil es einerseits die zyklischen Veränderungen der Gehirnphysiologie expliziter berücksichtigt und andererseits die starke Korrelation zwischen visuellen, „bizarren“ Träumen und den REM-Schlafperioden wiedergibt.

Rückt man Flanagans Synopse vor den Hintergrund philosophischer, vor allem ontologischer Überlegungen zur *mind/brain*-Debatte sowie vor die vielfältigen Ergebnisse in den Kognitions- und Neurowissenschaften, so wird deutlich, dass seine Zusammenschau der Ergebnisse und das sich daraus für die Traumforschung entwickelnde Forschungsleitbild bedeutende Schwächen aufweist:

- Auf der philosophisch-phänomenologischen Ebene ist sein Votum für einen partiellen Epiphänomenalismus klar zu hinterfragen. Auch sein Rekurs auf die Evolutionsbiologie und die Darstellung des Träumens als Spandrilles des Schlafens kann den von ihm aufgerissenen ontologischen Graben zwischen Wach- und Traumbewusstsein nicht überbrücken und überdecken, dass in seiner Synopse die reduktionistischen Vorstellungen von Patricia Churchland in einer nominell um das Wort Epiphänomen abgeschwächten Form umgesetzt werden. Diese Herangehensweise scheint insbesondere in Hinblick auf die sich zunehmend durchsetzende Position eines nicht-reduktionistischen Physikalismus in der analytischen Philosophie des Geistes (vgl. Giampieri-Deutsch 1999) kein optimales Forschungsleitbild zu ergeben, um der zunehmend vielfältiger und komplexer werdenden Traum- und Bewusstseinsforschung gerecht zu werden. Sie führt vielmehr zu einer Einschränkung gegenüber einer Reihe fächer- wie disziplinenübergreifender Impulse, insbesondere auch gegenüber der psychoanalytischen Traumforschung (siehe dazu Hippmann 2005).
- Dies wird im Besonderen und gerade vor dem Hintergrund der pluralistischen Situation in der aktuellen kognitions- und neurowissenschaftlichen Traumforschung deutlich, wenn Flanagan in seiner Rezeption der Forschungsergebnisse allein auf die Darstellung des neurowissenschaftlichen Hardliners Allan Hobson zurückgreift und ein eindeutiges, simplifiziertes Bild einem differenzierteren, etwas ungewisseren vorzieht. Damit verankert er sein Schiff gleichsam im Dock und gibt die seit dem Wiener Kreis in der analytischen Philosophie hoch gehaltene Position des Schiffbauers auf schwankendem Schiff und hoher See auf (vgl. Neurath 1932/33).

Bibliographie

(Die Zitate zu Sigmund Freud sind aus:

Freud, S. *Gesammelte Werke*. Bde. 1-17. London: Imago Publishing 1940-52, seit 1960: Frankfurt am Main: Fischer; Bd. 18 und Nachtragsbd. Frankfurt am Main: Fischer 1968 und 1987,

und die Jahresangaben seiner Publikationen aus:

Meyer-Palmedo, I., & Fichtner, G., Hg. (1989). *Freud-Bibliographie mit Werkkonkordanz*. Frankfurt am Main: Fischer, S. 15–90, entnommen.)

Agassi, J. (1975). *Science in Flux*. Dordrecht: Reidel.

Alexander, S. (1920). *Space, Time, and Deity*. 2 Bde. London: Macmillan.

Antrobus, J.S. (2000). How does the dreaming brain explain the dreaming mind. *Behavioral and Brain Sciences* 23: 904–907.

Behavioral and Brain Sciences (2000). Special Issue on Sleep and Dreaming. New York: Cambridge University Press.

Bosinelli, M., & Cicogna, P.C. (2000). REM and NREM mentation: Nielsen's model once again supports the supremacy of REM. *Behavioral and Brain Sciences* 23: 913–914.

Braun, A.R. (1999). Commentary on J.A. Hobson's „The new neuropsychology of sleep“. *Neuro-Psychoanalysis* 1: 196–201.

Braun, A.R., Balkin, T.J., Wesenten, N.J., Carson, R.E., Varga, M., Baldwin, P., Selbie, S., Blenky, G., & Herscovitch, P. (1997). Regional cerebral blood flow throughout the sleep-wake cycle – (H₂O)-O-15 PET study. *Brain* 120: 1173–97.

Braun, A.R., Balkin, T.J., Wesenten, N.J., Gwadry, F., Carson, R.E., Varga, M., Baldwin, P., Blenky, G., Herscovitch, P. (1998). Dissociated pattern of activity in visual cortices and their projections during human rapid eye movement sleep. *Science* 279: 91–95.

Breidbach, O. (2002). Bemerkungen zu einer Geschichte der Theorie des Mentalen. In *Psychoanalyse im Dialog der Wissenschaften. Europäische Perspektiven*. Bd. 1, hg. P. Giampieri-Deutsch. Stuttgart: Kohlhammer, S. 99–120.

Cartwright, R. (2000). How and why the brain makes dreams: A report card on current research on dreaming. *Behavioral and Brain Sciences* 23: 914–916.

Cavallero, C. (2000). REM sleep = dreaming: The never-ending story. *Behavioral and Brain Sciences* 23: 916–917.

Churchland, P.S. (1986). *Neurophilosophy. Toward a Unified Science of the Mind-Brain*. Cambridge: MIT Press.

Coenen, A. (2000). The divorce of REM sleep and dreaming. *Behavioral and Brain Sciences* 23: 922–924.

- Conduit, R., Crewther, S. G., & Coleman, G. (2000). Shedding old assumptions and consolidating what we know: Toward an attention-based model of dreaming. *Behavioral and Brain Sciences* 23: 924–928.
- Dennet, D. C. (1991). *Consciousness Explained*. New York: Little Brown.
- Feinberg, I. (2000). REM sleep: Desperately seeking isomorphism. *Behavioral and Brain Sciences* 23: 931–934.
- Flanagan, O. (1992). *Consciousness Reconsidered*. Cambridge, Mass: MIT Press.
- Flanagan, O. (2000a). *Dreaming Souls. Sleep, Dreams and the Evolution of the Conscious Mind*. New York: Oxford University Press.
- Flanagan, O. (2000b). Dreaming is not an adaptation. *Behavioral and Brain Sciences* 23: 936–939.
- Freud, S. (1900a). *Die Traumdeutung. G. W. 2/3*.
- Giampieri-Deutsch, P. (1999). Freud und der gegenwärtige Stand der philosophischen Untersuchungen zur Theorie des Mentalen. *Wiener Jahrbuch für Philosophie* 31: 229–256.
- Giampieri-Deutsch, P. (2002). Die psychoanalytische Theorie des Mentalen und die analytische Philosophie des Geistes. In *Psychoanalyse im Dialog der Wissenschaften. Europäische Perspektiven*. Bd. 1, hg. P. Giampieri-Deutsch. Stuttgart: Kohlhammer, S. 58–75.
- Giampieri-Deutsch, P. (2004a). Einleitung. In *Psychoanalyse im Dialog der Wissenschaften. Anglo-amerikanische Perspektiven*. Bd. 2, hg. P. Giampieri-Deutsch. Stuttgart: Kohlhammer, S. 15–44.
- Giampieri-Deutsch, P. (2004b). Auswirkungen der Kooperation zwischen analytischer Philosophie des Geistes und Psychoanalyse auf die empirische psychoanalytische Forschung. In *Psychoanalyse im Dialog der Wissenschaften. Anglo-amerikanische Perspektiven*. Bd. 2, hg. P. Giampieri-Deutsch. Stuttgart: Kohlhammer, S. 80–91.
- Gould, S. J., & Lewontin, R. C. (1978). The spandrels of San Marco and the Panglossian paradigm. A critique of the adaptationist programme. *Proceedings of the Royal Society of London* 205: 581–598.
- Hanser, H., & Scholtyssek, C., Hg. (2000). *Lexikon der Neurowissenschaften*. 3 Bde. Heidelberg, Berlin: Spektrum Akademischer Verlag.
- Hartmann, E. (2000). The waking-to-dreaming continuum and the effects of emotion. *Behavioral and Brain Sciences* 23: 947–950.
- Hippmann, A. (2003). Zu Owen Flanagan's „natürlicher Methode“ in der philosophischen Traumforschung. *Wiener Jahrbuch für Philosophie* 2002: 266–275.
- Hippmann, A. (2005). Der Traum in der analytischen Philosophie des Geistes und der psychoanalytischen Traumforschung. Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophie an der Fakultät für Philosophie und Bildungswissenschaft der Universität Wien.
- Hobson, J. A. (1988). *The Dreaming Brain. How the Brain Creates Both the Sense and the Nonsense of Dreams*. New York: Basic Books.

- Hobson, J. A., & McCarley, R. W. (1977). The brain as a dream state generator: An activation-synthesis hypothesis of the dream process. *American Journal of Psychiatry* 134: 1335–48.
- Hobson, J. A., Pace-Schott, E. F., & Stickgold, R. (2000). Dreaming and the brain: Toward a cognitive neuroscience of conscious states. *Behavioral and Brain Sciences* 23: 793–1121.
- Kahan, T.L. (2000). The „problem“ of dreaming in NREM sleep continues to challenge reductionist (two generator) models of dream generation. *Behavioral and Brain Sciences* 23: 956–958.
- Kim, J. (1996). *Philosophie des Geistes*. Wien, New York: Springer 1996.
- Koukkou, M., & Lehmann, D. (1993). A model of dreaming and its functional significance: the state shift hypothesis. In *The Functions of Dreaming*, hg. A. Moffitt, M. Kramer & R. Hofmann. Albany: State University of New York Press, S. 51–118.
- Koukkou, M., & Lehmann, D. (1998). Ein systemtheoretisch orientiertes Modell der Funktionen des menschlichen Gehirns, und die Ontogenese des Verhaltens: eine Synthese von Theorien und Daten. In *Erinnerung von Wirklichkeiten: Psychoanalyse und Neurowissenschaften im Dialog. Bestandsaufnahme*. Bd. 1, hg. M. Koukkou, M. Leuzinger-Bohleber & W. Mertens. Stuttgart: Verlag Internationale Psychoanalyse, S. 287–415.
- Lehmann, D. (2002). Das Mentale und die funktionellen Zustände des Gehirns: zu den Atomen des Denkens. In *Psychoanalyse im Dialog der Wissenschaften. Europäische Perspektiven*. Bd. 1, hg. P. Giampieri-Deutsch. Stuttgart: Kohlhammer, S. 123–142.
- Lehmann, D. (2004). Zustandsabhängige Hirnarbeit in Makro- und Mikrozuständen während Wachheit und Traum. (Ins Deutsche übertragen v. A. Hippmann.) In *Psychoanalyse im Dialog der Wissenschaften. Anglo-amerikanische Perspektiven*. Bd. 2, hg. P. Giampieri-Deutsch. Stuttgart: Kohlhammer, S. 229–247.
- Lehmann, D., & Koukkou, M. (2000). All brain work – including recall – is state-dependent. *Behavioral and Brain Sciences* 23: 964–965.
- Levin, F.M. (1991). *Mapping the Mind. The Intersections of Psychoanalysis and Neuroscience*. Hillsdale, London: The Analytic Press.
- Malcolm, N. (1959). *Dreaming*. London: Routledge and Kegan Paul 1977.
- Mancia, M. (2002). Methodologische Unterschiede zwischen der neurowissenschaftlichen und der psychoanalytischen Traumforschung. (Ins Deutsche übertragen von A. Hippmann.) In *Psychoanalyse im Dialog der Wissenschaften. Europäische Perspektiven*. Bd. 1, hg. P. Giampieri-Deutsch. Stuttgart: Kohlhammer, S. 214–226.
- Mancia, M. (2003). Dream actors in the theatre of memory: their role in the psychoanalytic process. *International Journal of Psychoanalysis* 84: 945–52.
- Neurath, O. (1932/33). Protokollsätze. *Erkenntnis* 3: 204–214.

- Neuro-Psychoanalysis* (1999). *An Interdisciplinary Journal for Psychoanalysis and the Neurosciences* 1/2. London, Delaware: The International Neuro-Psychoanalysis Society.
- Nielsen, T. A. (2000). A review of mentation in REM and NREM sleep: „Covert“ REM sleep as a possible reconciliation of two opposing models. *Behavioral and Brain Sciences* 23: 951–866.
- Nofzinger, E. A., Nittun, M. A., Wiseman, M. B., Kupfer, D. J., & Moore, R. Y. (1997). Forebrain activation in REM sleep: An FDG PET study. *Brain Research* 770: 192–201.
- Pagel, J. F. (2000). Dreaming is *not* a non-conscious electrophysiologic state. *Behavioral and Brain Sciences* 23. 984–994.
- Panksepp, J. (2000). „The dream of reason creates monsters“ ... especially when we neglect the role of emotions in REM-states. *Behavioral and Brain Sciences* 23: 988–900.
- Revonsuo, A. (2000). The reinterpretation of dreams. An evolutionary hypothesis of the function of dreaming. *Behavioral and Brain Sciences* 23: 877–901.
- Schredl, M. (2003). Continuity between waking activities and dream activities. *Consciousness and Cognition* 12: 298–308.
- Shevrin, H., & Eiser, A. (2000). Continued vitality of the Freudian theory of dreaming. *Behavioral and Brain Sciences* 23: 1004–1006.
- Solms, M. (1997). *The Neuropsychology of Dreams. A Clinico-Anatomical Study*. Mahwah: Lawrence Erlbaum Associates.
- Solms, M. (1999). Commentary on J. A. Hobson's „The new neuropsychology of sleep“. *Neuro-Psychoanalysis* 1: 183–195.
- Solms, M. (2000). Dreaming and REM sleep are controlled by different brain mechanisms. *Behavioral and Brain Sciences* 23: 843–850.
- Vertes, R. P., & Eastman, K. E. (2000). The case against memory consolidation in REM sleep. *Behavioral and Brain Sciences* 23: 867–876.
- Wittgenstein, L. (1953 [1945–49]). *Philosophische Untersuchungen*. In *Ludwig Wittgenstein. Werkausgabe Band I*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1993, S. 225–618.
- Yu Kai-ching, C. (2001). Neuroanatomical correlates of dreaming: The supramarginal gyrus controversy (dream work). *Neuro-Psychoanalysis* 3: 47–60.

Klaus Düsing,
**Fundamente der Ethik. Unzeitgemäße typologische
und subjektivitätstheoretische Untersuchungen.**

Problemata fromman-holzboog 152.
Stuttgart – Bad Cannstatt 2005. 334 Seiten.

Die gelehrte philosophische Welt kennt und verehrt Klaus Düsing als einen der wichtigsten lebenden Erforscher und Interpreten der philosophischen Tradition und Gegenwart. Seine Werke gehören zur Standardliteratur, beispielsweise zu Kant und dem deutschen Idealismus, zu Platon und Aristoteles, zur Phänomenologie und zu vielen anderen Bereichen. Im Herbst 2005 wurde an der Universität Köln sein 65. Geburtstag mit einem Symposium feierlich begangen und zwei Festschriften werden zu diesem Anlass erscheinen. Seit seinem 1991 gehaltenen und dann im Druck erschienenen Vortrag über „Typen der Selbstbeziehung. Erörterungen im Ausgang von Heideggers Auseinandersetzung mit Kant“ (in: Systeme im Denken der Gegenwart, hg. von Hans-Dieter Klein, Bonn 1993) dürfen wir mit großer Freude miterleben, dass sich Düsing nicht mit seinem großartigen Werk der Interpretation zufriedengibt, sondern sich daran macht, Buch um Buch ein System der Philosophie auszuarbeiten. Der erwähnte Aufsatz ist eine Skizze für eine neu zu begründende Subjektivitätstheorie, welche der Verfasser zu einem Buch ausgearbeitet hat: „Selbstbewusstseinsmodelle. Moderne Kritiken und systematische Entwürfe zur konkreten Subjektivität“ (München 1997).

Aus der Interpretation der Tradition und der kritischen Auseinandersetzung mit zeitgenössischen Positionen ergibt sich für Düsing, dass philosophische Prinzipientheorie nur als Subjektivitätstheorie möglich ist. Das erwähnte Buch zeigt überzeugend, dass nicht nur die modernen Einwände gegen die Subjektivitätstheorie abgewehrt werden können und sich zuletzt als haltlos erweisen, sondern dass auch die gewichtigeren Antinomien der Subjektivität, wie sie nach Düsing zuerst bei Plotin formuliert wurden, aufgelöst werden können. Diese Antinomien, in der Diskussion des 20. Jahrhunderts durch Dieter Henrichs Fichte-Interpretation reaktualisiert, d. h. also die Antinomie des unendlichen Regresses und die Antinomie des Selbstwiderspruchs, ergeben sich nur dann, wenn die Subjektivitätstheorie auf das sogenannte Reflexionsmodell beschränkt wird. Solche Reduktion wird aber der Komplexität von Selbstbewusstsein nicht gerecht: Düsing stellt mit großer Überzeugungskraft eine Skala von sechs Selbstbewusstseinsmodellen, die sich zu einem integrativen Konstitutions- und Entwicklungsmodell von Selbstbewusstsein vereinigen, vor.

Die höchste Stufe in diesem komplexen Gefüge ist das Selbstbewusstseinsmodell der voluntativen Selbstbestimmung. Wenn Düsing nun in seinem neuesten Buch, welches ich in vorliegender Rezension vorstellen möch-

te, eine Prinzipientheorie der Ethik vorträgt, dann ergibt sich aus dem bisher Gesagten klar, dass nur eine subjektivitätstheoretische Fundierung derselben in Betracht kommt, wenn man die im ersten systematischen Hauptwerk entwickelten Argumente weiterführt. Eine solche ethische Prinzipientheorie stellt Düsing im Kapitel 3 des hier rezensierten Buches brillant dar. Ihren Ausgang wird eine solche Fundierung beim erwähnten Selbstbewusstseinsmodell der voluntativen Selbstbestimmung finden müssen. Allerdings macht der Autor zu Recht darauf aufmerksam, dass der von ihm beschrittene Weg der Ethikfundierung nicht zum mainstream der heute üblichen Debatten gehört, welche sich mehr auf die verschiedenen Bereiche der Konkretisierung und Anwendung der Ethik konzentrieren und – anders als in der Tradition – der ethischen Prinzipientheorie vergleichsweise wenig Aufmerksamkeit zuteil werden lassen.

Die Selbstbewusstseinstheorie, welche das erwähnte Buch vorlegt, geht von Beispielen aus dem alltäglichen Leben aus und zeigt auf, dass in diesen jedem Menschen zugänglichen und vertrauten Lebenssituationen immer schon die zu exponierenden Selbstbewusstseinsmodelle vorausgesetzt sind. Diese werden also nicht durch Abstraktion aus den konkreten Beispielen gewonnen, sondern es wird anhand dieser Beispiele aufgezeigt, dass wir sie immer schon voraussetzen. Wenngleich die Selbstbewusstseinsmodelle sich solcherart als Instanzen a priori präsentieren, werden sie doch nicht durch Konstruktion entwickelt, wie dies im klassischen Idealismus seit Fichte der Fall war. Sie werden anhand der Erfahrung entdeckt, ohne deshalb aus der Erfahrung zu stammen.

Das höchste Selbstbewusstseinsmodell ist, wie schon gesagt, das der voluntativen Selbstbestimmung. Hier begründet das Ich von sich selbst ein Persönlichkeitsbild und entwirft einen Lebensplan. Realisiert wird aber voluntative Selbstbestimmung immer nur von Personen, die immer schon miteinander handeln. Dieses Mitsein setzt jedoch immer schon voraus, dass die miteinander handelnden Personen einander wechselseitig als Subjekte voluntativer Selbstbestimmung verstehen und anerkennen. So liegt also der realen Kommunikation von Personen stets das Ideal einer ethischen Gemeinschaft wechselseitiger Anerkennung zu Grunde. Dieses Ideal ist selbstverständlich ein Sollen, an welchem sich alle Subjekte voluntativer Selbstbestimmung orientieren, auch dann, wenn sie es in ihrem realen Handeln verfehlen sollten. Auf diese Weise ergibt sich aus dem Rückbezug einer Phänomenologie ethischer Situationen auf das Selbstbewusstseinsmodell der voluntativen Selbstbestimmung eine prinzipientheoretische Fundierung der Ethik.

Der von Düsing vorgeschlagene Übergang von der Theorie des reinen Selbstbewusstseins zur Theorie der idealen ethischen Gemeinschaft erinnert im architektonischen Aufbau an Fichtes Übergang von der Wissenschaftslehre, in welcher die Subjektivitätstheorie als solche entfaltet wird, zur Sittenlehre. Obwohl Düsings Konzept in der Tat der idealistischen Tradition verpflichtet ist, darf bei einem solchen Vergleich nicht übersehen werden, dass die Methode der Konstruktion und „Deduktion“, wie sie Fichte voll-

zieht, von Düsing als undurchführbar kritisiert wird. Demgegenüber geht er, wie schon in Bezug auf die reine Subjektivitätstheorie festgestellt, von Beispielen, von der Phänomenologie der Alltäglichkeit aus. So versucht er also nicht so wie Fichte in der Sittenlehre eine „Deduktion des Du“, sondern geht vom Mitsein als einer Grundtatsache selbstbewussten Lebens aus. Reflektiert man jedoch die alltägliche Erfahrung des Mitseins, dann zeigt sich, dass in ihr das apriorische Konzept der Subjektivität als voluntativer Selbstbestimmung und deren wechselseitiger Anerkennung im Ideal einer ethischen Gemeinschaft stets vorausgesetzt wird.

Düsing unterscheidet dieses sein Konzept einer Ethikbegründung auch deutlich von verwandten zeitgenössischen Vorschlägen. Gegen Rawls gewendet, weist er darauf hin, dass die a priori voranzusetzende ideale ethische Gemeinschaft nicht als Resultat eines Urvertrags aufgefasst und rekonstruiert werden kann. Das wechselseitige Einverständnis, die voluntative Selbstbestimmung eines jeden praktischen Subjekts anzuerkennen, erfolgt durch einen inneren Entschluss jedes einzelnen praktischen Subjekts. Gegen Habermas wendet Düsing ein, dass man ethische Prinzipien nicht aus der idealen Kommunikationsgemeinschaft ableiten kann, weil man diese schon voraussetzen muss, um eine solche Gemeinschaft zu konstituieren. Zudem müssen die Subjekte der Kommunikationsgemeinschaft bei Habermas unterbestimmt bleiben, da er das Konzept Kants irrtümlich für monologisch hält und demgegenüber an einem Primat der Gesellschaft gegenüber dem Ich festhält.

Eine nähere Differenzierung des Ideals einer ethischen Gemeinschaft sich voluntativ selbst bestimmender Subjekte ergibt drei Bereiche: erstens bestimmen sich moralische Subjekte durch Normen, zweitens müssen sie ihren Charakter durch Übung und Lebensführung bilden, um den Normen nach Möglichkeit im Handeln auch gerecht werden zu können, d. h. sie müssen Tugenden entwickeln, und drittens folgen aus den Normen auch höchste Zwecke für das moralische Handeln. Daraus ergeben sich die drei Gebiete für eine Ausdifferenzierung der Ethik, welche das vierte Kapitel des Buches zur Darstellung bringt: dem ersten Bereich entspricht die Lehre von den Pflichten, dem zweiten die Lehre von den Tugenden und dem dritten die Lehre von den Zwecken und Gütern.

Als Prinzip aller Pflichten lässt sich ein apodiktischer und unbedingter Imperativ formulieren, durch welchen jedes sich voluntativ selbst bestimmende Subjekt sich selbst gebietet, das eigene Leben so einzurichten, dass dabei die ideale ethische Gemeinschaft so weit als möglich verwirklicht bzw. befördert wird. Daraus ergibt sich die Einteilung der Pflichten in ethische Pflichten und Rechtspflichten. Weiters unterscheidet Düsing Pflichten gegen sich selbst und Pflichten gegen andere, sowie direkte und indirekte Pflichten. Man erkennt in diesen Differenzierungen Aktualisierungen von Unterscheidungen, welche Kant in der „Metaphysik der Sitten“ vorgetragen hat.

Als zweites Gebiet wird die Lehre von den Tugenden behandelt. Die Tugenden können aus dem allgemeinen Begriff der Tugend nicht „deduziert“

werden, ebensowenig wie die Pflichten aus dem allgemeinen Begriff der Pflicht, dennoch lassen sich die Tugenden, ähnlich, wie wir es bei den Pflichten gesehen haben, einteilen. Als Gesichtspunkte einer solchen Einteilung ergeben sich erstens die Unterscheidung von Tugenden gegenüber sich selbst und Tugenden gegenüber anderen, des weiteren schlägt Düsing in freiem Anschluss an die aristotelische Unterscheidung von ethischen und dianoetischen Tugenden eine Gliederung in mentale und psychophysische Tugenden vor.

Als drittes Gebiet folgt die Lehre von den Zwecken und Gütern. Hier werden unterschieden ethische Zwecke und Güter der Person in bezug auf sich selbst von solchen in bezug auf ihre Gemeinschaft mit Anderen. Güter der Person in bezug auf sich selbst sind Leben, Gesundheit, sittliche und kulturelle Bildung. Güter in bezug auf die Gemeinschaft mit Anderen sind Solidarität, Gerechtigkeit (aus beidem folgt eine Kritik des Sozialdarwinismus) und Freundschaft. In diesem Gebiet stellt sich auch, wie in der Tradition, das Problem des höchsten Zwecks oder Gutes. In dessen Bestimmung folgt Düsing weitgehend Kant. Zum Unterschied von Kant hält er es jedoch nicht für angemessen, das höchste Gut als vollständige Verwirklichung der Verbindung von sittlicher Vollkommenheit und (zu dieser proportionaler) Glückseligkeit zu fordern. Es genügt nach Düsing das so bestimmte höchste Gut als Ideal zu postulieren. Die empirische Unrealisierbarkeit desselben führt ja Kant dazu, Transzendenz zu postulieren, worauf sich bekanntlich seine Religionsphilosophie gründet. Statt dessen möchte Düsing die Religionsphilosophie begründen im Bewusstsein der Endlichkeit, insbesondere der Sterblichkeit des Menschen und der daraus sich ergebenden Begrenztheit der Möglichkeiten auch seines sittlichen Wollens, wobei der entscheidende Hinweis, der sich aus der Ethik für die Religionsphilosophie ergeben kann, das Überschreiten der Grenzen der Tugend durch die Liebe (Agape) ist.

Alle diese Gebiete betrifft eine andere Gliederung, nämlich die Teilung in Individualethik und politische Ethik. Die Ethik wendet sich freilich zunächst an den Einzelmenschen als Subjekt voluntativer Selbstbestimmung, ist also primär Individualethik. Da aber moralisches Handeln von Einzelpersonen immer im Mitsein mit anderen Menschen sich realisiert, ist auch die in Institutionen und im Staat organisierte ethische Gemeinschaft Anwendungsgebiet ethischer Prinzipien. Daher ergibt sich der Bereich der politischen Ethik, in welcher etwa gefordert werden kann, dass der Staat sich als Rechtsstaat realisiert oder dass in ihm Solidarität verwirklicht wird, dass er also Sozialstaat ist.

Das vierte Kapitel schließt mit einem Abschnitt, welcher die subjektive Fundierung sittlicher Selbstbestimmung in Vernunft, Gefühlen und Selbstbewusstseinsmodellen behandelt. Vernunft, Gefühl, sinnliche Antriebe und Begehungen sind Termini aus der empirischen Psychologie vom 18. Jahrhundert an, welche in der Folge bis heute weiterentwickelt wurden. Die Ethik hat diese Termini schon in der Antike, erst recht in der Neuzeit aus der empirischen Psychologie übernommen und auf die jeweilige ethische Prin-

zipientheorie bezogen. Dies gibt Düsing die Gelegenheit, seine Auffassung des Verhältnisses von Transzendentalphilosophie und empirischer Psychologie zu klären. Dabei kann er seine Position auf diejenige Kants, des deutschen Idealismus und Husserls beziehen und, soweit nötig, auch von diesen klassischen Positionen abgrenzen. Die Ausführungen, die dabei zustande gekommen sind, verdienen besondere Beachtung, zumal das Verhältnis von empirischer Psychologie und Transzendentalphilosophie auch in unserer Zeit und wohl auch in absehbarer Zukunft nach wie vor einer Abklärung bedarf.

Die auf diese Weise geleistete Durchführung der Ethik als System bietet die Grundlage, um Ordnung in die Fülle der in Tradition und Gegenwart artikulierten Versuche zur Ethik zu bringen, also eine Typologie möglicher Ethiken der Ethikgeschichte zugrundezulegen. Dadurch erweist sich die Mannigfaltigkeit der Positionen in Geschichte und Gegenwart als keineswegs unüberschaulich. Dieser Aufgabe widmen sich das erste und zweite Kapitel des Buches.

Das erste Kapitel beschäftigt sich mit Grundtypen der Ethik. Diese haben sich schon in der Antike, jedenfalls in der klassischen Tradition ausgebildet. Hier zeigt sich, dass diese unterschiedlichen Typen dadurch zustande kommen, dass jeweils eines der drei Gebiete prinzipientheoretisch absolut gesetzt wird oder zumindest Vorrang beansprucht, d. h. also ein Ansatz entweder bei der Pflichtenlehre, oder aber bei der Tugendlehre, oder bei der Lehre der Güter und Zwecke gewählt wurde. Die deontologischen Ethiken setzen bei den Pflichten ein: Ansatzweise finden wir diesen Typus schon in der Antike, z. B. bei Cicero, die klassische Ausprägung besitzen wir jedoch in der Ethik Kants. Von der Theorie der Güter und Zwecke her ist der Eudaimonismus zu interpretieren, dessen differenzierteste Gestalt Aristoteles vorgelegt hat. Als Filiation dieses Typs kann man den Utilitarismus ansehen, wie er namentlich in der Neuzeit und in der angloamerikanischen Tradition dominiert. Die klassische Ausprägung einer am Tugendbegriff orientierten Ethik stellt der mittlere Platon (in der *Politeia*) dar.

Weiters zeigt das erste Kapitel, dass die Anwendungsgebiete der Ethik, Individualethik und politische Ethik, ebenfalls zu historisch auftretenden Typen von Ethik geführt haben, wenn nämlich entweder das eine oder das andere Anwendungsgebiet prinzipientheoretisch im Vordergrund steht. Obwohl gerade die Arbeit Düsing zeigt, dass Ethik primär in einer Selbstbestimmung des einzelnen Subjekts gründet, wenngleich die ethische Gemeinschaft stets auch zu politischen Verpflichtungen führt, gibt es dennoch in der Tradition Ethikkonzeptionen, die primär bei der politischen Dimension einsetzen. Das klassische Beispiel schlechthin ist hier der Platon der *Politeia*. Aber auch Hegels Konzeption versteht das sittliche Handeln zuletzt vom Staat her. In dessen Folge erwähnt Düsing auch die Positionen der Frankfurter Schule, insbesondere Horkheimer, Adorno und Habermas.

Ein weiterer typologischer Einteilungsgrund ethischer Konzeptionen ist methodologischer Art: diese erheben entweder den Anspruch, in Argumen-

ten a priori begründet zu sein, oder sie versuchen, empirisch zu argumentieren. Für beides gibt es in der Tradition Beispiele.

Nachdem das erste Kapitel eine typologische Ordnung in die Mannigfaltigkeit ethischer Positionen der Tradition gebracht hat, wendet sich das zweite Kapitel den zeitgenössischen Positionen zu. Es zeigt sich, dass diese typologisch im von der Tradition bereits entwickelten Rahmen bleiben. Düsing beginnt mit der Darstellung deontologischer Positionen, wie z. B. derjenigen Rawls und seiner Schüler bzw. im deutschen Sprachraum von Tugendhat, Apel und Habermas. Ihnen gegenüberzustellen sind utilitaristische Positionen, ausgehend vom klassischen Utilitarismus bei Mill, Bentham und G. E. Moore zu zahlreichen lebenden Autoren. Ein besonderer Bereich eröffnet sich durch die Evolutionstheorie und ihre Anwendung auf die Sozialwissenschaften. Dies erlaubt auch einen Blick auf die neurobiologische Ethik. Die Mannigfaltigkeit dieser leider zumeist reduktionistischen Positionen wird von Düsing übersichtlich dargestellt und kritisch analysiert.

Zusammenfassend möchte ich sagen: Mit dem vorliegenden Buch ist es Klaus Düsing gelungen, ein umfassendes und grundlegendes Meisterwerk auf dem Gebiet der Ethik vorzulegen. Um dieses Buch kommt niemand herum, der in Gegenwart und Zukunft einen fundierten Beitrag zur Ethik leisten möchte. Zusammen mit dem grundlegenden Werk zur Subjektivitätstheorie verfügen wir nun bereits über zwei fundamentale Bausteine zu einem System der Philosophie, welches sowohl der Tradition als auch den Problemen der Gegenwart in souveräner Weise gerecht wird. Mit Spannung erwarten wir weitere Bände aus der Feder des Autors zu weiteren Teildisziplinen der systematischen Philosophie.

Hans-Dieter Klein

Henning Ottmann,
Geschichte des politischen Denkens:
von den Anfängen bei den Griechen bis auf unsere Zeit.

- Bd. I: Die Griechen, Teilbd. 1: Von Homer bis Sokrates, Stuttgart-Weimar:**
J. B. Metzler 2001, III–VII+ 267 S., ISBN 3-476-01630-7.
Teilbd. 2: Von Platon bis zum Hellenismus, Stuttgart-Weimar:
J. B. Metzler 2001, 332 S., ISBN 3-476-01898-9.
- Bd. II: Die Römer und das Mittelalter, Teilbd. 1: Die Römer,**
Stuttgart-Weimar: J. B. Metzler 2002, 381 S., ISBN 3-476-01631-5.
Teilbd. 2: Das Mittelalter, Stuttgart-Weimar:
J. B. Metzler 2004, V–VII+ 381 S., ISBN 3-476-01921-7.

In einer Zeit, da die Naturwissenschaften der Philosophie nur noch das Feld der Historie, widerwillig dasjenige der Ethik, notgedrungen dasjenige der Ästhetik überlassen möchten, wundert es nicht, wenn Handbücher, Sammelwerke, Gemeinschaftsstudien zur Ideengeschichte und nicht zuletzt in einer Zeit noch nebulöser politischer Umwälzungen zur politischen Ideengeschichte bis zum Überdruß entstehen. Woran, seit dem Scheitern Eric Voegelins kein Einzelgänger sich gewagt hat, ist ein gesamthafter Überblick über die abendländische Kultur von ihren Anfängen bis in die Gegenwart, eine Kultur, die dank den Griechen sich dadurch auszeichnet, dass sie eine politische Kultur ist.

Im Vorwort zum ersten Teilband stellt Ottmann sich in die neoklassische Tradition von Hannah Arendt und Dolf Sternberger, von Leo Strauss und Eric Voegelin sowie der Münchner und Freiburger Schule der Politikwissenschaft. Der Anfang des abendländischen politischen Denkens und seiner Historizität findet sich bei den Griechen; deren Deutung fühlt Ottmann sich Jakob Burckhardt und Nietzsche verpflichtet, ohne dass er deren „Aversion gegen die Demokratie oder im Falle Nietzsches gegen den Humanismus“ teilte. (Bd. I,1, VI). Doch angesichts des unmenschlichen Humanismusgebabbels der Moderne oder einer modernen Musterdemokratie von Massenindividuen wie die Schweiz möchte man zu den Vorurteilen Burckhardts und Nietzsches sich zurückbekennen.

Dennoch möchte man sich auch in einer Umbruchzeit, in der alles und nichts mehr möglich scheint, auf das Denken Henning Ottmanns abstützen, welcher ein Vordenker nicht nur für Politikwissenschaftler und Philosophen, sondern auch Historiker, Literaturwissenschaftler, Altphilologen, Theologen, Kunsthistoriker und selbst Künstler ist, an die Ottmann in seinem politikwissenschaftlichen Werk mit zurückdenkt, und welche ja auch nicht aus dem leeren Magen zu schaffen und zu gestalten vermögen; denn noch immer ist die *creatio ex nihilo* Gott vorbehalten, bedarf jegliche Kreation solider Grundlagen.

In den vorliegenden hochkarätigen Bänden erleichtert Ottmann auch dem Nichtspezialisten die Lektüre, indem er jedem Kapitel Übersichtskästchen folgen lässt, in denen knapp die Lebensdaten mit Hauptereignissen sowie die Hauptwerke mit Daten der besprochenen Personen dargestellt sind, so, wie derartige Kästchen mitunter auch Werke (etwa Platons Liniengleichnis, Bd. I,2, 52) aufdröseln, so auch dem Anfänger oder zeitknappen Spezialisten den Durchgang durch das Werk erleichternd. So etwa gibt Ottmann die schematische Darstellung der „Gegensätze von Königsherrschaft und Tyrannis“ bei Aristoteles (Bd. I,1, 202) und von dessen „Sechser-Schema der Verfassungen“ (Bd. I,2, 196) oder des Liniengleichnisses von Platon (Bd. I,2, 52), bei letzterem darauf verweisend, daß bis in den Deutschen Idealismus hinein Platons Rangordnung der Erkenntnisarten bestehen bleibt: In Kants *KdV* wird „die Aufstufung in der Rangordnung von Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft wiederkehren. Hegels *Phänomenologie des Geistes* beginnt mit der sinnlichen Gewissheit und ihrem Schein, um über Wahrnehmung, Verstand und Vernunft zum Geist zu führen.“ (ebd. 52). Um nochmals bei der griechischen Antike zu bleiben, wo Ottmann bei der Entdeckung der Politik in der Polis, der Synthese von Exzellenz und Gemeinsamkeit einsetzt, erinnert in der Analyse der epischen Dichtung von Homer und Hesiod der Zwischentitel *Tragischer Heroismus* Bd. I,1, 28) auf Homers Dichtung, bezogen an die Griechen-Sicht von Nietzsche. Akribisch und mit liebevoller Wissenschaftlichkeit rekonstruiert Ottmann die Kultur der Homerischen Gesellschaft, vom Oikos bis zur Mahlgemeinschaft und der Gastfreundschaft, die wie das Gewähren des Asyls unter dem Schutz des Zeus standen. Die kritische Analyse, welcher Ottmann die frühen Epen unterwirft, ergibt, daß es schon in der homerischen Welt eine Rechtsordnung mit institutionalisierten Gerichten und formal-technischem Vokabular für Rechtsprechung und Verfahren gab. So kennt Homer für das Recht zwei göttliche Rechte: *Themis*, welche die göttliche Ordnung von Haus und Gemeinschaft verbürgt. *Themis* ist das, was sich ziemt und schickt: König Agamemnon hatte von Zeus sowohl Herrschaftsgewalt als *themistas*. (I,2, 31). *Dike* hingegen, führt Ottmann aus, ist das Recht, die Gerechtigkeit, welche „durch Jahrhunderte der Entwicklung griechischen Denkens über Recht und Politik geht. *Dike* kann personifiziert werden als eine Göttin, wie sie vor allem bei Hesiod als Tochter des Zeus und der *Themis* begegnen wird“ (I,2, 32).

Auch eine vopolitische, wenn nicht politische Herrschaftsordnung findet sich bei Homer. Es ist ihm selbstverständlich, daß es eine Volksversammlung (*agora*) gibt, auch ist der König kein bloßer Oikosherr sondern ein Monarch, der auf die Anerkennung der anderen Aristokraten und den Adelsrat – wohl Geronten – angewiesen ist. Über die nachhomerische Dichtung rekonstruiert Ottmann die Entwicklung des politischen Bewusstseins der Griechen: die im Agon sich beweisende Arete der Adelsgesellschaft Homers wird zur militärischen Arete (*virtus*) im Dienst der Polis. An Hand des Alkaios, eines Zeitgenossen der Sappho auf Lesbos, zeigt Ottmann einen einer Adelsge-nossenschaft angehörenden Dichter im Kampf seiner Heimatstadt Mytilene

mit den sich abwechselnden Tyrannen. Alkaios begründet den Terminus des ‚Staatsschiffs‘, der bei Horaz seine endgültige Bedeutung finden wird.

Der Dichter Tyrtaios wiederum zeugt als erster von der spartanischen Lebensweise und ihrer Hochschätzung von Tapferkeit und Krieg. Dessen Bewunderer sind oft die Aristokraten Athens (I,1, 80). Konkurrent war Athen, dank den Reformen des Solon (594/593 a. Chr. n) und des Kleisthemes (508/507 a. Chr. n.) die Geburtsstätte der Demokratie, deren große Zeit nach den Perserkriegen beginnt. Ein Faktor, der zur Demokratie führte, war das Fehlen eines starken Königtums, ein anderer die Tyrannis, welche den Adel schwächte. Ottmann bezeichnet die ältere Tyrannis als „eine ‚List der Vernunft‘ auf dem Weg zur Demokratie“. Von Solon sind Gedichte erhalten, welche sein Reformwerk rühmen:

Ich aber habe alles, wofür ich das Volk
zusammenschloß, erreicht und bis zum Ziel geführt.
Des sei mir Zeuge vor dem Richterstuhl der Zeit
die Große Mutter aller Götter im Olymp
vorerst, die schwarze Erde, sie, aus der ich einst
Schuldsteine ausriß, hundertfältig eingepflockt,
die früher eine Sklavin war; nun ist sie frei. (Bd. I,1, 97).

In einem Kästchen stellt Ottmann leicht überschaubar die ökonomische und militärische Einteilung in Vermögensklassen dar, welche Solon durchgeführt hat.

Vor der griechischen Tragödie schildert Ottmann im IX. Kapitel des 1. Bandes die Vorsokratiker, von denen Heraklit der politischste ist. Er gilt als Vater der Dialektik und hat neben Nietzsche auch Platon und den Cusanus, Hegel und Goethe beeinflusst. Nach Nietzsches Lehre vom „Willen zur Macht“ muss man als einen Heraklitismus verstehen, stellt Ottmann fest (Bd. I,1, 168). Das schon bei Homer begegnende Kind hingegen, „die Welt in ihrem Bauen und Zerstören in sich gerechtfertigt“ (Bd. I,1, 170), lässt nur innerhalb der Kunst als Notwendigkeit sich rechtfertigen: Spuren des herakliteischen Nihilismus findet Ottmann außer bei Nietzsche bei Heidegger oder bei Baumler oder in der postmodernen Diskurstheorie.

Jünger als Heraklit ist Thukydides (460–400 a. Chr. n.), neben Herodot der zweite große Historiker der Griechen. Ottmann erwähnt, daß Thukydides sich ausdrücklich von Herodot und dem ‚Märchenhaften‘ absagt. Thema des Thukydides ist der Peloponnesische Krieg (431–404 a. Chr. n.). Geschichte und Politik erscheinen als das, was Menschen selbst machen, getrieben von Not und Druck der Lage auf der einen, von ihren Leidenschaften auf der anderen Seite. Ottmann nennt als von Thukydides beeinflusst in der Antike die Historiker Polybios, Sallust, Tacitus und Arrianus Marcellinus, wo Thukydides in der Neuzeit Philosophen wie Machiavelli und Hobbes, Hegel und Nietzsche mit seiner Nüchternheit und Schonungslosigkeit der Darstellung beeindruckt (Bd. I,1, 135).

Etwa hundert Seiten des zweiten Teilbandes über die Griechen widmet Ottmann dem politischen Denken Platons. „Platons politisches Denken formt sich in der Auseinandersetzung mit den Sophisten“ (Bd. I,2, 8) und nach Platon ist alle Philosophie von Platon bestimmt (Bd. I,2, 99). Der zwischen der ‚Politeia‘ und den ‚Nomoi‘ verfasste und in ihrem Schatten stehende ‚Politikos‘ „bereitet das Sechser-Schema der Verfassungen vor, das Aristoteles in seiner ‚Politik‘ kanonisch machen wird.“ Ein Kästchen stellt die Staatsformenlehre des ‚Politikos‘ graphisch dar. Das letzte Werk Platons sind die „Nomoi“, in denen Platon den Mitgliedern der Akademie demonstriert, wie eine ideale Stadt zu gründen und welches ihre ideale Verfassung wäre. „Mitte und Maß, Mischung und Mischverfassung, Amtskontrollen und ein ganzes System von ‚checks‘ und ‚balances‘“ (I,2; 82) sind vorgesehen, und Ottmann drückt seine Ansicht aus, daß, wer wie Popper Platon in die Nähe des Totalitarismus rücke, fairerweise erwähnen sollte, dass alle Mechanismen gegen einen eventuellen Machtmissbrauch in den ‚Nomoi‘ schon vorgesehen sind. Ottmann weist auch darauf hin, dass Platon in den ‚Nomoi‘ – und dies schon in der ‚Politeia‘ angetönt – den Begriff der Theologie bildet.

„Platon empfahl eine Expertokratie. Aristoteles gibt eine Rechtfertigung der Bürgerpolitik. Dem analog entstehen mit der aristotelischen Philosophie die ersten Disziplinen, „die sogenannten ‚Pragmatien‘ oder ‚Sachgebiete‘“. So gibt es bei Aristoteles die erste ‚Ethik‘ und die erste so bezeichnete ‚Politik‘. Man findet erste logische Schriften, separate Schriften über Dicht- und Redekunst, über die ‚Seele‘, die ‚Physik‘ und die ‚Metaphysik‘ (Bd. I,2, 113). Ottmann verweist präzise auf die Hauptunterschiede zwischen Platons Denken und des Aristoteles offenem System: „Aus den fürsorglichen Göttern Platons wird ein Gott der Physik, auf den Politik und Ethik nicht mehr direkt zu gründen sind.“ (Bd. I,2, 114). „Die Ideen werden vom Himmel auf die Erde geholt. Aus ihnen werden Substanzen“ (ebd.). Im Gang der Erörterung von Aristoteles’ Substanzenmetaphysik, wirft Ottmann die Frage auf: „Wer möchte schon ein Individuum nur durch seinen Körper sein? Aber beim frühen Fichte spielt der menschliche Leib eine Rolle als ‚principium individuationis‘: Am artikulierten Körper, den ich sehe, erkenne ich mein Gegenüber als Vernunftwesen. Glücklicherweise ist die Erörterung der vier Aristotelischen *causae*; vor allem die *causa finalis*, aber auch die *causa formalis* geraten in der Neuzeit unter die Räder der Kritik: „An die Stelle der teleologischen Naturdeutung tritt am Beginn der Neuzeit eine kausal-mechanische“ (Bd. I,2,119). Ottmann verweist darauf, dass es seine teleologische Naturauffassung ist, welche Aristoteles den Menschen als „von Natur aus politisch“ deuten und erkennen lässt (ebd.). Es ist so kein Wunder, dass der Verfasser in seinem Text über die „Geschichte des politischen Denkens“ dem Aristoteles ebenso seine rund hundert sorgfältig gegliederten Seiten einräumt wie dessen Vorgänger Platon. Bildeten bei Platon Metaphysik und Politik noch eine Einheit, so löst Aristoteles diese Einheit in eine Unterscheidung von theoretischem, praktischem und poetischem Wissen auf. Theoretisches

Wissen, die Sophia, ist, als Erkenntnis um der Erkenntnis willen, eine späte Errungenschaft theologischen Ursprungs, die nach diesem Verständnis bis zu Hegel tradiert wird. Ethik und Politik gründen sich nicht auf die Sophia, sondern die ‚*phronesis*‘, ‚*prudentia*‘, bzw. Klugheit. In leicht überschaubaren, abstrahierenden Kästchen vergleicht Ottmann Theorie und Praxis bei Aristoteles, sowie Praxis und Poiesis insbesondere in der Nikomachischen Ethik. Der Verfasser unterzieht die Nikomachische Ethik einer eingehenden Prüfung, neben Freundschaft und allgemeinen Tugenden insbesondere die Formen der Gerechtigkeit. Wie seither üblich, unterscheidet Aristoteles zwischen positivem und Naturrecht. Trotz klarer Trennung spricht Aristoteles auch dem Naturrecht eine gewisse Veränderbarkeit zu. Wie dies zu verstehen sei, ist seit der Antike bis heute ein Streitpunkt geblieben. Ottmann stellt fest, dass trotz aller Deutungsversuche – ev. mit dem Konventionalismus – die Spannung bestehen bleibt, unternimmt aber selbst eine Vermittlung: „Was im Praktischen als natürliches Recht zur Verfügung steht, ist zwar bleibend, gültig und dem nur gesetzten Recht überlegen. Es gründet sich aber auch nur auf die relativen Allgemeinheiten des praktischen Wissens, die bei Aristoteles Orientierung in der Welt der veränderlichen Handlungen sind. (Bd. I,2, 153 f.).

Das letzte Drittel des Bandes, der auch die Redner, insbesondere Isokrates und Demosthenes vorstellt, sowie die Philosophenschulen des Hellenismus, widmet der Autor dem Xenophon (430/25–356 a. Chr. n.), den er einen politischen Denker „par excellence“ nennt. Xenophon war Schüler des Sokrates und in eins Söldnerführer und Landedelmann. Wie bei all den von ihm vorgestellten Denken und Künstlern, Dichtern und Politikern gibt Ottmann erst einmal einen zeitlichen und persönlichen Horizont, von dem sich die in ihrem politischen Denken geschilderte Persona abhebt. In der Antike genoß Xenophon einen beachtlichen Ruf: Cicero zitiert seinen Fürstenspiegel und -roman, zu Beginn der Neuzeit wirkt er auf Machiavelli; Montaignes Sokratesbild ist dasjenige des Xenophon, noch Fénelons ‚*Télémaque*‘ (1699) ist von Xenophons Fürstenspiegel beeinflusst, Leo Strauss hat ihn wiederentdeckt. Ottmann zitiert Xenophons dem Sokrates in den Mund gelegte Frage, wann seine politische Betätigung größer sei: wenn er sich selbst betätige oder wenn er möglichst Viele hierzu erziehe. Einleitend das XVII. Kapitel über „Politisches Denken im Hellenismus“, verweist Ottmann darauf, daß ‚Hellenismus‘ ein Epochenbegriff ist, bezeichnend die Epoche von Alexander dem Großen bis zu Augustus, in welcher die griechische Kultur zur Weltkultur wird. Sie wird eingeleitet durch Alexander, welcher an Stelle der Polis das Reich stellt. Der erstmals von Xenophanes geprägte Begriff der ‚Oikumene‘ entwickelt sich mit dem Sieg Scipios über Antiochos III. (189 a. Chr. n.) zum Erdkreis (*orbis terrae*) der Römer. Der Begriff der Oikumene wird für den Geltungsbereich der Verkündigung vom Neuen Testament übernommen werden.

In hellenistischer Zeit tritt neben die Akademie und das Lykeion ein Dreigestirn von neuen Philosophenschulen: Kyniker, Epikureer und die Stoa. Als Vater des Kynismus betrachtet Ottmann Antisthenes, der noch

ein Schüler des Sokrates gewesen war und der dessen Asketismus radikalisierte. Schon bei ihm findet sich der Rückzug aus der Politik, wie er die Denker des Hellenismus charakterisieren sollte. Begründer der älteren Stoa ist Zenon (333–262 a. Chr. n), gefolgt von Kleantes und Chrysipp. Die „*Politeia*“ Zenons ist eindeutig eine Utopie. Zwischen 300 a. Chr. n und dem Ende des 2. Jh. s p. Chr. n. formte die Stoa jedoch das Weltbild vieler Menschen der Antike. Die stoische Philosophie wurde in Rom zu einer Art Religion der Gebildeten. Die bekanntesten römischen Stoiker waren, nachdem Panaitios den römischen Adel für die stoische Ethik gewonnen hatte, Cato d.J., der Republikaner und Gegner Caesars, sowie Epiktet und von der jüngeren Stoa Seneca, Musonios Rufus, Marc Aurel. (Bd. I,1, 309). Über ein Horaz-Zitat stellt Ottmann im Vorwort zum Band über die Römer fest, dass über die Aufnahme griechischer Kunst und Kultur ein Volk von Bauern und Soldaten Urbanität und Eleganz erhielt, dass der Begegnung der Kulturen als schönste Frucht der römische Humanismus entwuchs (Bd. II,1, V).

Wie sich Weltherrschaft und Gerechtigkeit sich vereinigen lassen, wurde als Problem des *imperium Romanum* gefragt, seit „die Philosophie 156 a. Chr. n. in Gestalt der Schulhäupter der athenischen Philosophenschulen in Rom einzieht“ (Bd. II,1 S. V). Ottmann stellt einleitend im Vorwort fest: „Von Ciceros *De re publica* bis zu Augustinus’ *De civitate Dei* hat die Frage nach der Gerechtigkeit die Weltherrschaft der Römer begleitet“ (ebd.). Und er wirft die Frage auf: „Waren Cicero und Cato unzeitgemäße Republikaner, die die Zeichen der Zeit nicht erkannten und zu retten versuchten, was nicht mehr zu retten war? Hatten Caesar und Augustus nur die unvermeidliche Konsequenz aus der Tatsache gezogen, dass das Reich mit den Mitteln der Republik nicht mehr zu befrieden und nicht mehr zu regieren war?“ (ebd.). Vielerlei Ursachen führten zum Zerfall des Kaiserreiches, welches schließlich der weltverändernden Kraft des Christentums nicht mehr standzuhalten vermochte. „Mit Augustinus geht die *theologia civilis* der antiken Welt endgültig zugrunde“ (ebd. S. VII). Augustinus ist Ende der alten und Beginn der neuen Welt, ein Philosoph der in seinen „*Confessiones*“ sich bespiegelt wie später Rousseau in seinem gleichnamigen Werk, ein Denker, welcher wie in einer weiteren Zeitenwende Descartes, die Skepsis durch ein *cogitansum* zu widerlegen trachtet, ein Theologe, der manches von den Lehren der Reformation vorwegnimmt.

Der Verfasser nennt als einen jener Griechen, die Roms Kulturleben prägten, den Panaitios, einen von der Insel Rhodos stammenden Stoiker. Er ist ein Freund Scipios und wird 129 a. Chr. n. Leiter der Stoa. Ciceros Schriften, wie Ottmann sagt, am deutlichsten *De officiis*, greifen die Ethik des Panaitios ebenso auf wie die Kirchenväter Ambrosius und Augustinus dies tun werden sowie die Humanisten Petrarca und Salutati. Auch auf den Castiglione, auf Voltaire, Friedrich II. wird Panaitios wirken. Der Rhodier legt seiner Gemeinschaftslehre die Oikeosis-Lehre zugrunde, als etwas, das nicht nur das Haus, die eigene Familie, den Oikos angeht, sondern die Kosmopolis. Ein Schüler des Panaitios war der Poseidonios (ca. 135–51

a. Chr. n.), den Ottmann als von besonderem Interesse nennt, nicht nur, weil er auf Cicero, Seneca und Diodor sowie Strabon wirkte, sondern weil seine politische Philosophie eine Theorie der Kulturentstehung entwickelt, welche Gedanken von Rousseau vorwegnimmt. (Bd. II,1, 45).

Unfreiwillig 167 a. Chr. n. nach Rom übersiedelt, wird Polybios Freund und Mentor des jungen Scipio. Ottmann nennt die ‚*Historien*‘ des Polybios das bedeutendste Geschichtswerk nach den Werken von Herodot und Thukydides. Ihr Ziel ist eine Universalgeschichte, welche den Aufstieg Roms zur Weltherrschaft erklärt. Wie Machiavelli alles Geschehen aus *fortuna* und *virtù* erklären wird, so nennt Polybios die Tyche als Macht des Geschicks neben der Macht des Menschen. Primär wird bei Polybios die Geschichte als von Menschen gemacht begriffen. Obwohl der Griechen Roms Verfassung mitunter nicht in den Griff bekommt, wurde seine Mischverfassungslehre wirkungsmächtig: „Sie wirkt auf Machiavelli und Lipsius, auf Montesquieu und die neuzeitliche Theorie des Verfassungsstaates {...} Seine Verfassung habe Rom befähigt, sich gegen Karthago und andere Feinde zu behaupten.“ (Bd. II,1, 60). Polybios entwickelt eine Verfassungslehre, wonach jede Verfassung in ihre Perversion verfallen, so auch die Demokratie zu einer Ochlokratie sich entwickeln kann. Seine Theorie vom Kreislauf der Verfassungen war der klassischen Verfassungslehre unbekannt.

Ottmanns Analyse von Caesars Wirken und Untergang wirft neue Fragen auf. Es folgt eine Charakterisierung von Augustus (63 a. Chr. n. – 14 p. Chr. n.) und dessen samtene Machtstrategien. Augustus tritt als Retter der Republik auf, bündelt aber alle Macht in seiner Person. Es folgt eine Schilderung der Augusteischen Klassik mit Horaz, Vergil, Livius. Der etablierte Prinzipat wird den Bürgern kein politisches Wirken mehr belassen. Es folgt der Rückzug ins private Glück, das auch jedem Menschen eine Seele zusprechen muss, womit der Weg für das Christentum gebahnt ist, welchem der Autor den zweiten Teil des Bandes über „Die Römer“ widmet.

In den rund 1000 Jahren des Mittelalters „werden alle Begriffe der Politik und der Ethik christlich gefärbt, gleichgültig ob ihr Ursprung ein griechischer, römischer oder germanischer gewesen ist“ (Bd. II,2,3). Politik wird zur Regelung der vorletzten Dinge, wo höchster Zweck das Heil der Seele ist. Ottmann lässt das Mittelalter mit Augustinus beginnen: Augustinus bringt als erster auf den Begriff, daß der Christ Bürger zweier Reiche ist, nämlich des irdischen und des himmlischen. Das irdische Reich – und so die Politik – ist nur mehr das Reich der vorletzten Dinge. Der Universalismus von Kirche einerseits, Kaiserherrschaft andererseits und ihr Ringen um den Primat begründete letztlich den Begriff der einen Menschheit und die moderne Freiheit. Die Notwendigkeiten der Rezeption des Römischen Rechts in seiner Abgrenzung gegen kaiserliches und kanonisches Recht und dessen Übernahme führte zur Erfindung der Universitäten und zur Ausbildung okzidentaler Rationalität. Die „Summen“ des Hochmittelalters waren die Schule der modernen Wissenschaften. Das Mittelalter hat auch aus seiner eigenen Ethik und Politik neue Begriffe geprägt: Ottmann nennt und

analysiert sie, weitgehend auch danach, wie sie in der Dichtung auftreten: „Dienst, Treue, Ehre, Maß“ (Bd. II,2, 4ff.). Auf Dantes ‚*Monarchia*‘ verweist Ottmann, wo er auf die Zwei-Gewalten-Lehre des Papstes Gelasius I. von 494 zu sprechen kommt, welche als *regnum* und *sacerdotium* das Mittelalter prägten und wovon, wenn es zu Konflikten kam, die Fürsten und die nationalen Monarchien profitierten sowie sie die moderne Freiheit und die der Städte förderten. „Der Jurist Bartolus überträgt die monarchische Souveränitätstheorie auf die Städte: „*civitas sibi princeps*“ (Bd. II,2, 9). In diesem Zusammenhang deutet Ottmann knapp Ambrogio Lorenzettis Fresko des ‚*buon governo*‘ (1338–40) im *Palazzo Pubblico* von Siena.

„Eine neue Ordnung der Welt entsteht“, konstatiert der Verfasser hinsichtlich der Kaiserkrönung Karls des Großen (Bd. II,2, 49), die Papst Leo III. vollzog, nachdem ein Aufstand des römischen Adels ihn bedroht und Karl ihn gerettet hatte. Der Gelehrte Alkuin (730–804) nennt das Reich Karls ein *imperium Christianum*: „Die alten Barbarengrenzen des Römischen Reichs werden zu Grenzen zwischen Christen und Heiden“ (Bd. II,2, 50).

Einen neuen Anfang macht das politische Denken mit John of Salisbury (1115/20–1180), einem brillanten Kenner der Antike. Christentum und Heidentum vereinen sich bei ihm zu einem christlichen Humanismus.

Ottmann beschließt das Mittelalter mit der Schilderung von Nikolaus von Kues (1401–1464), der in Werk und Person eine Übergangsfigur vom Mittelalter in die Neuzeit ist. Ottmanns bisher vorliegenden vier Bänden sieht man den Gewaltakt, den dieses Werk bedeutet, nicht an: Der Stil ist elegant und flüssig, mitunter zeigen – schamhaft versteckt in Distanz – sich Humor und Ironie. Das Werk verbirgt seine tiefgründige Gewichtigkeit unter Leichtigkeit und Eleganz. Wie man einer Balletteuse auf der Bühne das harte Training nicht ansieht, so präsentiert sich Ottmanns Unmaße von Wissen in einer genialen Schwerelosigkeit.

Katja V. Taver

**Renate Wahsner (Hrsg.),
Hegel und das mechanistische Weltbild.
Vom Wissenschaftsprinzip *Mechanismus* zum
Organismus als Vernunftbegriff**

Frankfurt/Main et al., Peter Lang, 2005, 173 S.
(= Hegeliana. Studien und Quellen zu Hegel und zum Hegelianismus,
hrsg. v. Helmut Schneider, Band 19) – 29,80 Euro.

Der vorliegende Sammelband dokumentiert die Beiträge, welche im August 2004 im Rahmen des Kolloquiums „Zur Kritik des mechanischen Weltbildes – Kant, Hegel, Marx und die Folgen“ am Max-Planck-Institut für Wissenschaftsgeschichte in Berlin präsentiert wurden. Zentrales Thema ist die Rezeption der Newtonschen Mechanik durch die Philosophie Kants und vor allem Hegels. Kernthese der Herausgeberin, Renate Wahsner, ist es, daß eine bei Newton noch an den *Handlungen* des Messens, Wägens usf. orientiert gewesene Theorie „Mechanik“ zu einem mechanistischen Weltbild erweitert und dabei gleichsam (ontifizierend) nivelliert wurde, und primär in dieser Form von Hegel rezipiert worden sei. Die von Wahsner in zahlreichen Veröffentlichungen dargelegte „Einsicht in die unberechtigte Gleichsetzung der physikalischen Theorie *Mechanik* mit dem mechanistischen Weltbild“ (so das Vorwort) lag dem Kolloquium schon zugrunde, und es galt, „die Mechanik als Naturwissenschaft historisch und epistemologisch zu charakterisieren, daraufhin ihre Bedeutung für Kants erkenntnistheoretische Wende zu bestimmen und die Rolle ihrer philosophischen Rezeption für die spätere Mechanismus-Organismus-Bestimmung zu diskutieren“ (ebd.). Den hier erstgenannten beiden Punkten sind allerdings nur die ersten vier der dreizehn Beiträge des Bandes gewidmet. Die überwiegende Mehrzahl der Aufsätze befaßt sich mit den Konzeptionen von Organismus und Teleologie bei Kant und Hegel; die letzten beiden Beiträge konfrontieren Hegel und Marx. Wenn hierbei immer seltener von *Mechanik* die Rede ist, so ist dies jedoch keine Abschweifung vom Thema, geht es doch wesentlich darum, „Hegels Aufnahme des Kantschen Organismusbegriffs (...) in seiner mechanismus-kritischen Funktion“ zu verfolgen (ebd.), um auf diese Weise das Fungieren des mechanistischen Weltbildes bei Hegel sozusagen *indirekt*, an der Entwicklung des Organismusbegriffs, nachzuzeichnen, gleich, ob dieser sich komplementär zum Mechanismus versteht oder als diesen ‚aufhebend‘. Der Brückenschlag zu Karl Marx ergibt sich über Hegels Konzeption des *Werkzeugs* im Teleologie-Kapitel der *Wissenschaft der Logik*, und mit dem Werkzeuggebrauch scheint auch der Bogen zurück zu den lebenspraktischen *Anfängen* der Mechanik gespannt, wie sie Peter Damerows Beitrag „Die Rolle des Werkzeugs bei der Ausbildung der Mechanik als Wissenschaft“ historisch-genetisch nachzeichnet (dazu im folgenden).

Der erste Beitrag von Horst-Heino von Borzeszkowski beleuchtet das schon angesprochene *Verhältnis von Mechanik und mechanistischem Weltbild* näher: Während es für das letztere eigentümlich ist, daß es „von Einzelnen, die als in der Vorstellung unmittelbar gegeben gedacht sind, ausgeht“ (10), gründe Mechanik als grundlegende *Methode* jeder Physik (und mithin auch noch der Quantenphysik, durch die nur das mechanistische *Weltbild* in Frage gestellt sei; vgl. 9) auf Experiment und Messung, und dabei auch auf Mathematik, aber nur als auf ein Hilfsmittel, um Gesetze zu formulieren und daraus Schlußfolgerungen zu ziehen (12). Indem Newton die Gravitation „als *aktives Prinzip* charakterisiert“, habe er nicht „Gott gebraucht, um Bewegung von außen in die Welt einzuführen“ (15). Etwas gewagt scheint allerdings die These, daß Hegels Worte, wonach im Organischen „das Letzte oder das Resultat, ebensowohl das *Erste*“ ist, „welches die Bewegung anfängt, und sich der *Zweck*, den es verwirklicht“, bereits „einen wichtigen Aspekt *mechanischer* Gesetze charakterisieren“ (16) – vor allem, was das *Selbst* des Selbstzwecks anbelangt: Ein solches läßt sich zwar für ein transzendentalpragmatisch angesetztes Verständnis von Physik in Anspruch nehmen, tritt aber hierin (es sei denn, in Gestalt einer ‚Weltseele‘) noch nicht als ein *daseiendes* Wirkliches gegenüber.

Louk Fleischhacker gründet den *Widerspruch des Mechanizismus* darauf, daß eine Identifizierung von Mathematik und Physik erfolge (20, 23), und beleuchtet die geschichtliche Entwicklung des Verhältnisses von mathematischer und physischer Objektivität (22f.). Zum Widerspruch kommt es, (so interpretiere ich:) wenn die Mathematik eine Alleinstellung beansprucht und nicht ebensowohl einen Unterschied gegen *Anderes* kennt; eine von ihr nicht unterscheidene Physik ‚erbt‘ dann sozusagen die mathematischen Antinomien. „Ein solcher Widerspruch kann erst aufgehoben werden, nachdem der Unterschied beider Objektivitätsformen anerkannt und praktisch durchgeführt worden ist“ (24) – was anzeigt, daß es mit einer bloßen Scheidung von *Hinsichten* auch noch nicht getan ist; alleine „die Frage nach dem Verhältnis beider Formen“ sei sogar für Hegel „sehr schwierig“ gewesen (ebd.).

Der schon angesprochene Beitrag von Peter Damerow gibt unter dem Titel „Die Rolle des Werkzeugs bei der Ausbildung der Mechanik als Wissenschaft“ eine sozialgeschichtliche Genese der letzteren. Einer „ontogenetisch erworbenen intuitiven Mechanik“ (29), die schon mit den Bewegungen des Leibes einhergeht, folgt bereits in allen Naturvölkern „eine Ebene des intuitiven mechanischen Wissens von professionalisierten Praktikern“ (ebd.), welche gesellschaftliche Ausdifferenzierung sich durch den Bau von Werkzeugen ergibt, die erforderlich werden, um die Leibeskräfte zu verstärken. Dadurch werden schließlich Großprojekte wie der Bau der Pyramiden ermöglicht, die einer zentralisierten Planung bedürfen. Um der für deren Umsetzung nötigen Kommunikation willen mußten technische Fachsprachen entwickelt werden; insbesondere galt es, Längen- und Gewichtsmaße zu kommunizieren. Dabei war es nach Damerow die Entwicklung von Waagen mit ungleichen Armen (37ff.), die den Ansatzpunkt bot, im Zuge der

„Achszeit“ auch deduktive mechanische Theorien zu entwickeln. Das an solchen Waagen entdeckte Hebelgesetz sprengt auch noch Aristoteles' Annahme einer direkten Proportionalität von Krafteinwirkung und dadurch bewirkter Bewegung und sollte „bis in die frühe Neuzeit hinein zum zentralen Theorem der theoretischen Mechanik“ werden (42).

Renate Wahsner untersucht die *Bedeutung der Newtonschen Mechanik für Kants epistemologische Wende und seinen Begriff des Mechanismus*. Kants Leistung bestehe darin, daß er „den prinzipiell unterschiedlichen epistemologischen Status von Philosophie und Naturwissenschaft, von Spekulation und messender rechnender Wissenschaft offenlegte und zugleich ihre gegenseitige Bedürftigkeit nachwies“ (44). In einem philosophiegeschichtlichen Streifzug zeichnet Wahsner Kants Entwicklung des Verhältnisses von Mathematik, Metaphysik und Naturwissenschaft nach. Newton und Kant ist gemeinsam, daß entgegen einer essentialistischen Metaphysik „das Verhalten das Sein bestimmt“ (45) und das Allgemeine wesentlich als Gesetz bzw. Relation zu fassen sei.

Mit Annette Sells Beitrag zur *Idee des Organismus in der Kritik der Urteilskraft* ist die Thematik des Organischen eröffnet. Kants Zitat zum Trotz, wonach es ungereimt sei, auf einen Newton zu hoffen, der auch nur die Erzeugung eines Grashalms nach Naturgesetzen begreiflich machen könne, werde der Mechanismus, auch wenn er sich der teleologischen Betrachtung als des höheren Standpunktes unterzuordnen habe, dadurch nicht obsolet (55). Die Frage ist dann nach dem Zusammenbestehenkönnen beider Betrachtungsweisen. Sell analysiert zunächst den kantischen Begriff des Organismus und anschließend den der Idee, um zu zeigen, wie es durch die spezifische Konzeption der letzteren möglich wird, ein „organisiertes Wesen“ zu denken: Dieses erscheint als *Zweck*, und bereits die *Kritik der reinen Vernunft* rückt die Idee in den Horizont der Zweckmäßigkeit, bleibt als Idee jedoch bloß regulativ auf den Verstand bezogen und ohne kongruierenden Gegenstand. Auch in der dritten Kritik bleibt die Idee regulativ; sie wird dort jedoch auf die Urteilskraft bezogen und gestattet es, vermittels der (gleichfalls regulativen) Idee eines göttlichen Verstandes, auch die *besonderen* Naturprodukte unter ein Allgemeines zu bringen.

Peter McLaughlins Überlegungen zum *Organismus als Analogon des Lebens* untersuchen die Reichweite des Versuchs, mit Rudolf Makkreel im Begriff des Lebens ein Bindeglied zwischen teleologischer und ästhetischer Urteilskraft zu sehen. Kant hebt den Organismus jedenfalls ausdrücklich als ein bloßes *Analogon* vom Leben ab, was nahelegt, daß die teleologische Urteilskraft „eher mit den vegetativen Aspekten des Organismus“ zu tun hat (70). Die Natur ist aber in ihrer *immanenten* Wirkkausalität auch kein Analogon der Kunst – wie es im übrigen auch gilt, einen Hylozoismus zu vermeiden, der nur voraussetzt, was er zu erklären beansprucht. Erschwert wird eine mögliche Einheit der dritten Kritik Kants schlußendlich auch dadurch, daß Kant nur eine Teleologie des Organismus gibt und nicht auch, wie ursprünglich vorgesehen (75), eine solche des Naturganzen.

In Giacomo Rinaldis Beitrag „Innere und äußere Teleologie bei Kant und Hegel“ wird auch auf Kant bereits aus der Perspektive Hegels zurückgeblickt: Schon bei Kant falle der immanente Endzweck der Natur „mit der Produktion der realen Bedingungen“ zusammen, „die den Hervorgang des Menschen als des Urhebers der Welt der Kultur und der Moralität gestatten“ (80); alleine Kant vermag die Antinomie der teleologischen Urteilskraft nur durch eine „theistisch-transzendente Verstellung seiner eigenen originellen Auffassung der inneren Zweckmäßigkeit“ (88) zu bewältigen, die in ihrer Entgegensetzung von göttlichem und menschlichem Verstand „stillschweigend die innere Zweckmäßigkeit in die äußere auflöst“ (81). In Hegels Logik hingegen führe die dialektische Auflösung der äußeren Teleologie des Teleologie-Kapitels, dem Rinaldi eine profunde und eigenständige Interpretation widmet (für die entscheidend ist, daß das *Mittel* erste wie zweite Negation der äußeren Welt ist), geradezu zwanglos zur Idee des Lebens.

Camilla Warnke untersucht die Naturphilosophie Schellings und Hegels vor dem Hintergrund der zeitgenössischen Biologie, die um 1800 einen Paradigmenwechsel durchmachte. Dieser bestand darin, daß sich das Interesse von der vorliegenden Gegenständlichkeit weg dem *Verhalten* der Pflanzen und Tiere zuwandte, nachdem man zuvor schon ‚Maschinenmodelle‘ der Lebewesen verfeinert hatte (98ff.). (Dabei ist ausgerechnet Lametrie als ein Wegbereiter der *Selbstorganisation* zu sehen, darin, daß er einen Schöpfergott als ‚Konstrukteur‘ ablehnte und vom Körper als einer Maschine sprach, „die selbst ihre Federn aufzieht“; 100.) – Kontrovers blieb aber die Frage, ob die Tätigkeit der Lebewesen durch äußeren Einfluß bewirkt sei oder ob deren Rezeptivität alleine durch ihre ‚Lebenskraft‘ bestimmt sei. Hegel löst die schiefe Alternative zwischen Mechanismus und Vitalismus durch seinen Begriff der *Reproduktion*, die die Momente der Sensibilität und Irritabilität integriert, nachdem schon Schelling eine in sich gehemmte, „zyklische[] Kausalität“ (105) entwickelt hatte. Mit diesem Gedanken kann schließlich auch von der spezifischen *Umwelt* eines Lebewesens gesprochen werden (107f.).

Die Beiträge von Ludovicus de Vos und Wolfgang Bonsiepen behandeln neuerlich die Rezeption und Weiterentwicklung des Kantschen Organismusbegriffs durch Hegel. Arbeitet de Vos heraus, daß die äußere Teleologie das *Mittel* als ein Bleibendes herstellt, dem jedoch der Zweck wiederum äußerlich bleibt (116), so besteht auch Bonsiepens Kritik an Kant darin, daß ein einseitiges Verständnis von Mechanik im Gedanken des *Werkzeugs* nur äußerlich in das Organische integriert sei (127f.). Allerdings teile Hegel in seiner Dialektik der Ausführung des Zwecks dieses verkürzte Verständnis, wobei er das bei Kant selbst schon durch die Hereinnahme eines höchsten Wesens bedrohte kritische Potential noch weiter untergrabe (129) und in seiner Aufhebung der äußeren in die innere Teleologie „den Fehler der kantischen Kritik der teleologischen Urteilskraft nicht nur nicht durchschaut, sondern ihn sogar verstärkt“ (135). Bonsiepen plädiert indes dafür, eine „einseitige mechanische Erklärung der Natur (...) durch eine solche, die Wechselwirkungsverhältnisse in einem komplexen Ganzen berücksichtigt“

(124), zu erweitern (womit auch der starre Unterschied von Organik und Anorganik wegfalle), und sich darüber hinaus des bloß heuristisch-vorläufigen Charakters teleologischer Erklärungen bewußt zu bleiben (126).

Den *Organismusbegriff bei Hegel und Whitehead* vergleicht Ella Csikós. Trotz aller Gemeinsamkeiten beider Denker bleibt es allerdings dabei, daß der „Widerspruch, der in der Selbstreglung, überhaupt in dem Erscheinen der reflexiven Struktur in den natürlichen Seienden, auftritt, (...) bei Whitehead viel weniger als bei Hegel zu einem *logischen* Problem gemacht“ wird (146). Denn Whiteheads Philosophie ist nicht bewußtseinszentriert; „[ü]berall im Kosmos gibt es nach ihm – wenn auch auf verschiedener Stufe der Komplexität – nur Agenzien als unendlich viele *Wirkungszentren*“ (147) – ein Ansatz, der sich in künftigen Arbeiten sicher auch noch mit Denkern wie Teilhard de Chardin vergleichen ließe.

Die letzten beiden Beiträge konfrontieren, wie schon erwähnt, Hegel und Marx: Andreas Arndt geht der Frage nach, „ob und wenn ja in welchem Sinne überhaupt von einer Auseinandersetzung Marx' mit dem Hegelschen Arbeitsbegriff – genauer gesagt: mit seiner Konzeption des Arbeitsmittels oder Werkzeugs – gesprochen werden könne“ (148). Während Marx die realphilosophischen Aspekte des Hegelschen Arbeitsbegriffs kaum rezipiert haben dürfte (ebd.), kritisiere er vor allem *methodologisch* Hegels „Verständnis der Arbeit des Geistes von der Struktur wirklicher Arbeit her, weil er (...) der geistigen oder wissenschaftlichen Arbeit als allgemeiner Arbeit nicht das Privileg zuschreibt, die Gegenständlichkeit überwinden zu können“ (149). Arndt entwickelt im folgenden mit Marx ein *Konzept gegenständlicher Vermittlung* auch noch „*im Denken selbst*“ (157), das Hegel im Absehen von dessen realen Voraussetzungen verfehlt habe (157), um zuletzt den Bogen zur *Teleologie* der Begriffslogik zu spannen, dahingehend, daß in ihr das *Mittel* als Mitte eines Schlusses wieder verschwindet und der Zweck nur mit sich selbst zusammengeht (158). (Anfragen ließe sich jedoch, ob die Gegenständlichkeit mit dem *Freilassen* der Idee am Ende der Logik, welches man m. E. durchaus als ein Anerkennen des immer schon *real* Gewesenseins des Logischen interpretieren kann, nicht wieder an Gewicht gewinnt.) – In eine ähnliche Kerbe schlägt auch der Beitrag von Martin Bondeli, der der Frage nachgeht, ob *Hegels Methode der logischen Begriffsbewegung ein Werkzeug des Erkennens* sei: Während Arndt problematisiert, daß das Werkzeug als die Mitte eines Schlusses nur vorübergehe, erscheint es für Bondeli nicht nachvollziehbar, wie vom ‚Werkzeug‘ der dialektischen Methode als solcher, indem es „als die Mitte“ erscheint, „die sich selbst vermittelt“ (164), legitimerweise noch von einem *Werkzeug* gesprochen werden könne, und mithin von einem *Erkennen*, worunter Bondeli doch eher ein subjektives Erkennen verstehen dürfte. Bondeli skizziert Marx' Hegelkritik (165 ff.), wonach Marx sich schlußendlich „deshalb gegen Hegels Vorstellung von absoluter Vermittlung“ wende, „weil diese allgemeinvernünftigen Einsichten widerspricht“ (170). Fernab jeder Mystifizierung möge das Werkzeug vielmehr „verstehbares, für uns bestehendes Werkzeug sein“ (ebd.).

Was Kant anbelangt, so zeigen die durchaus kontroversiellen Einschätzungen der Interpretinnen und Interpreten, worin genau die Methodik der kantischen Teleologie bestanden habe, daß in dieser Frage noch lange kein letztes Wort gesprochen sein dürfte. Auch der Hegelsche Übergang der *Teleologie* in das *Leben* bereitet sichtlich Schwierigkeiten: Ist er so zu fassen, daß die „dialektische Auflösung der Wahrheit der äußeren Zweckmäßigkeit (...) *eo ipso* gleichbedeutend mit dem *formalen* Beweis der Wahrheit ihres widersprechenden Entgegengesetzten, nämlich der inneren Zweckmäßigkeit“ ist (Rinaldi, 86), oder unterläuft Hegel darin ein Fehlschluß, indem für ihn bereits „das Faktum des erfolgreich ausgeführten Zwecks das entscheidende Argument für das Bestehen einer inneren Zweckmäßigkeit“ ist (Bonsiepen, 131)? – Einhellig wurde jedoch in zahlreichen Beiträgen betont, wie der in der Nachfolge Kants entwickelte Gedanke des Organischen eine naiv theologisierende Naturbetrachtung abgelöst hat, die entweder aus einem wohlgeordneten Naturganzen oder auch aus dem Zusammenspiel der ‚Teile‘ der einzelnen Lebewesen auf einen Schöpfergott rückschließen wollte, vom dem ohnehin schon ausgegangen worden war. In diesem Sinne könnte die (Natur-)Philosophie auch in jüngste Diskussionen korrigierend eingreifen, die dem bloßen (dabei *allerdings* nicht begriffenen) Zufall einer zur numinosen Macht hypostasierten ‚Evolution‘ ein göttliches *Design* entgegenstellen, bzw. in (theologischer) Abwehr einer als ‚Bauplan‘ verstandenen Vorsehung die religiöse Thematik ganz im Existenziellen fundiert sehen wollen und auf diese Weise die Naturwissenschaften gleichermaßen sich selbst überlassen. – In dem zuletzt genannten Sinn schiene mir eine interessante Fortführung der Thematik des Bandes in der Frage zu bestehen, inwieweit die moderne Physik, sofern sie zwar nicht das *Wissenschaftsprinzip* Mechanik, wohl aber das mechanistische Weltbild sprengt, ihrerseits dem Entwicklungsgang vom Mechanismus zum Organismus Rechnung getragen hat und Einsichten Hegels sich auf diese Weise wiederum in der Physik Raum schaffen konnten. Diesfalls dürfte es aber umso schwieriger sein, mit der Philosophie wie mit der gegenwärtigen Physik gleichermaßen vertraute Referenten zu finden.

Wilfried Grießer (Wien)

Heinrich Schmidinger (Hg.),
**Wege zur Toleranz. Geschichte einer europäischen
Idee in Quellen, Darmstadt (WBG) 2002**

Rainer Forst,
**Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und
Gegenwart eines umstrittenen Begriffs.
Frankfurt (Suhrkamp) 2003**

Das vom Salzburger Philosophen herausgegebene Lesebuch zum Thema ist eine mit Einleitungen versehene Textauswahl (durchgängig in deutscher Sprache), wobei ein Kriterium war, daß bislang vernachlässigte Texte präsentiert werden. An der Auswahl fällt positiv auf, daß nicht erst mit dem Ende des Mittelalters oder in der Neuzeit eingesetzt wird, sondern daß frühere Wurzeln, insbesondere in den heiligen Schriften und in mittelalterlichen Texten, ausgegraben werden. Dabei ist weiters hervorzuheben, daß eine interkulturelle Breite dargestellt ist – so werden nicht nur altes und neues Testament, sondern auch der Koran zitiert, sowie jüdische und islamische Theologen, Philosophen und Schriftsteller.

Gegliedert sind die 52 Texte topologisch, nach den Diskursen in Religion, Theologie, Literatur, Historik, Humanismus, Mystik/Spiritualität, Philosophie, Recht, anlaßbezogenen und politischen Diskursen.

Das erklärte Ziel des Bandes ist eine Spurensuche, um die Entwicklung dessen, was später unter den Begriff der Toleranz gebracht wurde, zu einer Forderung der Menschenwürde nachzuzeichnen („Entdeckungs- und Durchsetzungsgeschichte“, 14). Das dabei natürlich nötige Vorverständnis ist das einer aktiven Toleranz, was weit über den antiken und mittelalterlichen Sprachgebrauch im Sinne einer Tugend der Duldung hinausgeht. Maßstab ist ein aufgeklärter Toleranzbegriff, nicht ohne einen zurückhaltend relativistischen Einschlag („gleichermaßen berechtigte Positionen“, Einleitung 17). Dazu passend ist der abschließende Text Lessings Ringparabel.

Dieser retrospektive und rekonstruktive Ansatz weckt die Frage, ob damit die einzelnen Texte (und erst recht deren Autoren) in ihrer jeweiligen geschichtlichen Situation voll und angemessen erfaßt werden. Umgekehrt erstaunt die Feinfühligkeit, mit welcher auch verborgene Spuren gefunden und nachgezeichnet werden.

Der Entstehungszusammenhang, nämlich die Kulturhauptstadt Europas 2003 Graz, macht verständlich, daß eine größere Zielgruppe als nur Experten im Blick war – was in die jüngere Marketinglinie der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft paßt. Dieser Verlag bürgt gleichwohl für inhaltliche und technische Qualität; die überwiegend kurzen (minimal drei Zeilen umfas-

senden) Texte sind nicht nur gut ausgewählt, behutsam und kenntlich ergänzt, sondern auch graphisch sehr ansprechend präsentiert. Exakte und sehr übersichtliche Quellennachweise und eine Literaturliste schließen den Band ab. Wer sich die Entwicklung des modernen Toleranzethos aus seinen vielfältigen ideellen Quellen vor Augen führen möchte, wird daran ein hilfreiches und inspirierendes Instrument haben.

Ganz anderer Art als dieser Sammelband ist die überarbeitete Frankfurter Habilitationsschrift von Rainer Forst: Zwar enthält auch sie einen umfangreichen historischen Teil (530 von 739 Seiten Text), jedoch in systematisch-rekonstruktiver Absicht. Nach einer Einleitung, welche den Gedankengang zusammenfaßt, beginnt der Autor nicht sofort mit seiner Untersuchung historischer Diskurse zu dem, was sich seit der Antike unter „Toleranz“ subsumieren läßt, sondern erläutert in einem Vorkapitel seinen Vorbegriff von Toleranz. Die Rekonstruktion der Geschichte des Toleranzdenkens anhand dieser Kriterien dient der Vorbereitung von Forsts eigenem, integrativem Ansatz, der sich allen bisherigen Konzeptionen als überlegen erweisen will, im kürzeren zweiten Teil.

Die kritisch re- und mithilfe Foucaultscher Interpretamente dekonstruierte Geschichte zeigt eine Entwicklung der Autonomisierung und Rationalisierung von Macht wie auch von Moral. Dabei sind die beiden Metaperspektiven zu unterscheiden, aus denen Toleranz verhandelt wurde: vertikal /staatstheoretisch und horizontal/intersubjektiv. Eine Rekonstruktion der gesamten europäischen Geschichte des Toleranzdenkens gemäß einem – zweifellos starken – systematischen Konzept kann nicht allen behandelten Denkern gleichermaßen gerecht werden. Am problematischsten daran wird das tatsächlich immer wieder durchkommende, mit „noch“- und „noch nicht“-Formulierungen markierte Paradigma einer Fortschrittsgeschichte erscheinen.

Inspiziert von einer Differenzierung von Rawls, unterscheidet Forst innerhalb eines Konzepts (Begriffs) der Toleranz vier verschiedene Konzeptionen oder Interpretationen desselben und noch mehr unterschiedliche Begründungen: religiöse, politisch-pragmatische, erkenntnistheoretische, ethische, moralische.

Die mehrfach paradoxe Struktur des Toleranzbegriffs und die Dialektiken seiner bisherigen Begründungen werden aufgelöst, ausgehend von sechs Komponenten und vier Konzeptionen der Toleranz. Das Verhältnis von Ablehnungs- und Akzeptanzkomponente, das auch die Grenzen der Toleranz bestimmt, ist dabei zentral. Forst unterscheidet die Erlaubnis-, Koexistenz-, Respekt- und Wertschätzungs-Konzeptionen und argumentiert für die Überlegenheit der Respekt-Begründung aus einem wechselseitigen, einspruchsoffenen, allgemeinen Rechtfertigungsdiskurs. Sein umfassend begründeter Vorschlag ist eine normative Theorie der Toleranz, welche auch historische, epistemologische, psychologische und politisch-ethische Diskurse integriert. Das zentrale Argument ist (basierend vor allem auf Pierre

Bayle) epistemologischer Art: die ohne Skeptizismus oder Relativismus anzuerkennende Endlichkeit der Vernunft, aus welcher Selbstrelativierung sie als praktische normative Konsequenzen zu ziehen hat. Die praktische Vernunft hat einen Vorrang vor der theoretischen sowie die normative Komponente vor der epistemischen.

Um allzu engen Grenzen, welche dem Toleranzkonzept in seiner Entwicklungsgeschichte auferlegt wurden, zu entkommen, gründet Forst seine Konzeption in normativer Hinsicht einzig auf das übergeordnete Prinzip der Rechtfertigung selbst, damit auf die Autonomie der praktischen Vernunft. So ist sie nicht an ethische Konzeptionen des guten Lebens, an (partikulare) Überzeugungen und Werte gebunden, die immer plural und umstritten sein dürften und empfiehlt sich als überlegen auch gegenüber dem klassischen Liberalismus. Die fundamentale Differenzierung von Ethik und Moral erlaubt, andere Konzeptionen des guten Lebens als die eigene abzulehnen, sie jedoch zu tolerieren, insoweit sie nicht unmoralisch sind, welche Toleranz selbst aber moralisch gefordert ist – außer im Fall, daß jene Vorstellungen einer guten Lebensordnung selbst die moralischen Kriterien der Reziprozität und Allgemeinheit verletzen. Die Zurückweisungskomponente bestimmt die nötigen Grenzen der Toleranz. Sie gehört demnach zur moralischen Tugend der Gerechtigkeit.

Ihr Bereich ist der einer praktischen Vernunft und insbesondere der politischen Philosophie, noch nicht oder nicht mehr der Bereich einer Religionsphilosophie und Metaphysik, wo die miteinander konkurrierenden Ansprüche auf theoretische Wahrheit, welche verschiedene Religionen und ethische Gemeinschaften erheben, verhandelt werden. Wie Forst zurecht feststellt, besteht die Schwierigkeit „gerade darin, Toleranz zu begründen, ohne einen Verzicht auf ethische und religiöse Wahrheitsansprüche zu fordern.“ (127)

Abschließend wird nicht nur die individuelle Tugend der Toleranz, sondern auch die Frage nach einer toleranten Gesellschaft und Politik behandelt, mit aktuellen Konfliktbeispielen vor allem aus dem Bereich des Erziehungswesens.

49 Seiten Literaturverzeichnis und 10 Seiten Personenregister erschließen den Band. Allein das dokumentiert bereits, welche Mengen an Literatur eingearbeitet wurden – ebenso erstaunlich ist die flüssige Schreibweise angesichts der Komplexität des Themas. Das äußerst umfangreiche Werk ist damit sowohl lesbar als auch für Forscher, die historisch oder – vor allem – systematisch mit politischer Ethik befaßt sind, unbedingt lesenswert.

Markus Riedenauer

Lothar Schäfer,
Das Paradigma am Himmel.
Platon über Natur und Staat

München 2005. (397 Seiten)

Es ist schwierig, Lothar Schäfers Timaios-Kommentar im Rahmen einer Buchbesprechung angemessen zu würdigen, da auf seine facettenreichen Erwägungen vieler Einzelheiten des anspruchsvollen Platontextes nicht mit der nötigen Ausführlichkeit eingegangen werden kann. Im Folgenden soll die Hauptintention angesprochen werden, die der Interpretation von Lothar Schäfer zugrunde liegt: die Konzentration auf den politischen Aspekt, von der Schäfer allerdings meint, daß sie Platons einzige Zielsetzung bei der Abfassung des Dialogs gewesen ist (vgl. S. 360).

Eingebettet in zwei biographische Notizen, die Lothar Schäfers jahrzehntelange Beschäftigung mit dem Dialog Timaios dokumentieren, die auch in seinen sorgfältigen Analysen deutlich wird, erläutert der Autor in Vorwort und Einleitung den Ansatz seiner Interpretation („Wie sollen wir den Timaios lesen?“, S. 15ff.), zu der er durch die Lektüre von Karl Poppers „Die offene Gesellschaft und ihre Feinde“ angeregt wurde: „Es waren die Anmerkungen [...] zur antiken Mathematik und Astronomie in Poppers Buch, die mich auf die Idee brachten, den Timaios im Ganzen unter der Perspektive von Poppers Interpretation zu lesen.“ (S. 11) Der bei Popper thematisierte politische Aspekt der Platonischen Philosophie wird für Schäfer zum alles bestimmenden Ausgangspunkt für die Aneignung und das Verständnis der Naturphilosophie Platons. „Ich hoffe, daß der Leser den Reiz nachvollziehen kann, der für mich darin lag, ausgehend von den expliziten Aussagen Platons zum Kontext seiner Kosmologie den nicht so offensichtlichen Verweisen und Spuren nachzugehen und schließlich zu einer konsistenten Deutung der Schrift als Teilstück von Platons politischer Philosophie zu gelangen.“ (S. 12)

In dieser Hinsicht konzentriert sich Lothar Schäfer in seiner Studie vorwiegend auf die von ihm sogenannte zweite Schicht der Ausführungen Platons, die, verborgen unter den naturwissenschaftlichen Aussagen (erste Schicht), die eigentliche Intention dieses Platonischen Werkes ausmachen soll: den „Primat der Politik“ (S. 11). Diese Sichtweise prägt Schäfers Zugang zum Dialog und bestimmt seinen Kommentar durchgängig. In acht Kapiteln wird zunächst der Platonische Text interpretierend nachvollzogen, im neunten (S. 329ff.) der Bezug des Timaios zu den Dialogen Politikos und Nomoi dargelegt, das zehnte und letzte Kapitel widmet sich der Wirkungsgeschichte des Timaios: „Zeugnisse des kosmischen Zaubers“ (S. 359ff.), für die Schäfer keinerlei Anspruch auf Vollständigkeit erhebt, sondern streiflichtartig verschiedene Stationen der Platonrezeption aufgreift. Die Auswahl ist allerdings nicht zufällig. Cicero, Marc Aurel, Augustinus, die Re-

naissance und Heisenberg eint die politische Lesart des Timaios, die Lothar Schäfer in ihren Texten wiederfindet.

Seinem Ansatz entsprechend geht es Lothar Schäfer nicht darum, eine weitere, sterile Platon-Studie als „gelehrtes Glasperlenspiel“ vorzulegen, sondern „um eine Kritik der von Platon in Anspruch genommenen Form einer ‚naturalistischen Rechtfertigung‘ für das Handeln der Menschen“ in dem Sinn, daß in der Natur jenes Muster aufzufinden ist, „das die Gesetzgeber zur Einrichtung der Verhältnisse in der Polis zum Vorbild nehmen sollten und dem wir uns in unserem Leben ähnlich machen sollten“ (S. 12). Schäfer sieht darin eine Funktionalisierung der Kosmologie in praktisch-politischer Absicht, wobei die Astronomie für Platon zwar zur wichtigsten Wissenschaft wird, aber nicht „Natur als solche und im Ganzen ist sein Thema, sondern *das Geordnetsein des Himmels als Muster von Ordnung überhaupt und die Ausrichtung des Menschen unter diesem Leitstern*“ (S. 19). Deshalb wird bei Lothar Schäfer das Wort Naturphilosophie auch jeweils nur in Anführungsstrichen verwendet.

Einer mit Vertretern der sogenannten Tübinger Schule (H.-J. Krämer, K. Gaiser, W. Schadewaldt et. al.) geführten Auseinandersetzung und deren kritischen Einwänden verdankt Schäfer die Einsicht, daß für den Nachweis der politischen Deutung des Dialogs „viel an kommentierender und historisch-kritischer Forschungsliteratur“ (S. 9) aufzuarbeiten ist. In diesem Zusammenhang vermißt man die Berücksichtigung der Überlegungen des norwegischen Philosophen Egil A. Wyller, der in seinem Buch: „Der späte Platon“ eine Interpretation in Schäfers Richtung unternommen hat.

Wie Schäfer hat schon Wyller vom Dialog Timaios aus eine Deutung des Gesamtwerkes der Platonischen Philosophie versucht. Beide gehen in ihrer Sicht der Timaios-Trilogie (Timaios, Kritias und den nicht mehr verfaßten Dialog Hermokrates), wie schon Platon selbst, von der Politeia aus, im Unterschied zu Schäfer sieht Wyller aber vor allem eine Parallele zum Dialog Parmenides, mit dem der Timaios eine systematisch-dialektische Einheit und damit ein Spannungsverhältnis von „Einem und Vielem“ bildet. Ein Vergleich beider Platon-Kommentare vermag Anspruch und Grenzen der jeweiligen Interpretationen besonders deutlich zu machen. Während das Verhältnis von Einem und Vielen bei Lothar Schäfer nur vom Timaios her, und zwar in lediglich anthropologischer Intention verstanden wird: „Die Wurzel des Makro-Mikro-Kosmos-Schemas ist der Gedanke der durchgängigen Herrschaft, die, vom Demiurgen stammend, als Weltseele das Weltganze durchherrscht, so wie die Seele des Menschen den Leib durchherrschen soll. Ordnung im Kosmos wie im menschlichen Leben gibt es nur als Herrschaft des Einen über die zum Chaos tendierende Vielheit“ (S. 94, FN 6), sieht Wyller dieses Verhältnis, das im Timaios seine naturphilosophische Konkretisierung erfährt, schon im und mit dem Dialog Parmenides logisch-dialektisch angelegt: die Idee des Einen, Gottes (die Theologie Platons: Parmenides) erhält ihre Verwirklichung in ihrem Anderen (dem Kosmos in seiner Vielgestaltigkeit) als deren „Abbild“ (die Naturphilosophie Platons: Timaios).

Ohne das entsprechende dialektische Fundament kann die Kosmologie von Schäfer nicht als Veranschaulichung der Güte Gottes, die uns zum Vorbild dient, gedacht werden, sondern findet sich zur Metapher gesellschaftlicher Konstellation herabgestuft, im Sinne eines politischen Programms, das zeigt, wie dem Einen (dem Vernünftigen – hier jedoch als Diktator verstanden) die Vielen (Untertanen) unterstellt sind bzw. jenem zu gehorchen haben (im Verhältnis von Herr und Knecht: „Nicht zum Schaden des Knechtes ist es, wenn er beherrscht wird, sondern es ist für beide, den Herrn und den Knecht das beste, ‚von dem Göttlichen und Verständigen beherrscht zu werden‘“, S. 319).

Dieses politische Paradigma wird für Schäfer im Timaios als Muster an den Himmel projiziert, erhält damit seine naturalistische Rechtfertigung und den gottgewollten Auftrag zu seiner realpolitischen Umsetzung in dem von Platon gedachten („zweitbesten“) Staat (der Gesetzgeber als Demiurg der Kosmopolis). Auf diesen Grundgedanken hin werden im Rahmen einer genauen Textanalyse in bewundernswert scharfsichtiger und penibler Weise all jene Passagen herausgelesen, in denen sich dieser Ansatz bei Platon sowohl offen als auch mehr oder weniger versteckt nachweisen läßt. „Hinter meinen [...] Darlegungen steht [...] die Überzeugung, daß man ein angemessenes Verständnis der ‚Naturphilosophie‘ Platons nur dann gewinnt, wenn man von den praktischen Intentionen ausgeht, die Platon an sie gebunden hat“ (S. 21 f.) und die sich für den Autor nahtlos an die Intentionen der Politeia anknüpfen, die als eine „Folie [...] ständig präsent zu halten“ ist (S. 23). Die Folie, vor der Wyller den Timaios liest, ist, wie erwähnt, der Dialog Parmenides, wodurch sich für ihn eine Reihe anderer Konsequenzen ergeben, etwa im Zusammenhang mit dem Problem, „wer“ der Demiurg überhaupt ist, oder dem ontologischen Status der Grunddreiecke zur Konstituierung der Elemente, aber auch dem hierarchischen Aufbau des Kosmos und der Lebewesen in ihm.

Die Faszination der spezifisch politischen Deutung des Timaios, wie Schäfer sie auffaßt, ist durchaus verständlich und in Anbetracht der diesbezüglichen Ambitionen des mittleren Platon auch in gewissen Grenzen nachvollziehbar – Platon selbst schließt im Proömium des Dialogs unmittelbar an die Politeia an, und es ist Sokrates, als Repräsentant der Idee des Guten (der ethisch-politischen Dimension), dem die Rede des Timaios (die naturphilosophische Dimension) als Gegengabe für seine Ausführungen in der Politeia dargebracht wird. Im Hinblick auf eine Gesamtdeutung des Timaios im Sinne Lothar Schäfers sollen aber wenigstens zwei Fragen gestellt werden:

Erstens, ob damit wirklich die Platonische Philosophie insgesamt eingeholt und nicht bloß zugunsten dieses einen, obgleich bedeutsamen, Aspekts von Platons denkerischem und universalem Anspruch, das Vernünftige zu begreifen, vereinseitigt wird – viele inhaltliche Probleme im Timaios werden durch die pragmatisch-politische Deutung nämlich gar nicht tangiert: Lothar Schäfer selbst erwähnt „die Diskussion von Raum und Materie, vom

Leeren und Vollen, vom Bau der Elemente, von den Bewegungen der Planeten, von der Weltseele als Motor der Bewegung überhaupt und dergleichen mehr“ (S. 360). Geht es also um eine Funktionalisierung der Naturphilosophie, in deren Rahmen die genannten Themen ohne Belang sind?

Daraus ergibt sich zweitens die Frage: wenn der ethisch-politische Aspekt im Timaios auch eine eminente Stellung einnimmt, muß das gleichzeitig bedeuten, daß es Platon, wie Lothar Schäfer annimmt, mit naturphilosophischen Überlegungen nicht ernst gewesen ist, sondern sie eine bloß pädagogische Aufgabe zu erfüllen haben? Die Unmündigen, Unvernünftigen sollen unter Verweis auf den Demiurgen zum Gehorsam genötigt werden: „Ordnung gibt es [...] nur durch Herrschaft. Das gilt für die Ordnung des Kosmos. Es gilt für die Ordnung im Staat. Es gilt auch für die Ordnung im Leben des Menschen. [...] Wer Ordnung will, muß sich der Herrschaft des Einen über die Vielen unterwerfen.“ (S. 318) Lothar Schäfer sieht ein solches Herrschaftsdenken und des aus ihm resultierenden Führerprinzips noch bis in unsere Gegenwart wirksam (vgl. seine psychoanalytische Darstellung von Heisenberg, S. 377 ff. und FN 26, S. 381). Ist nicht aber bei Platon, als dialektisches Resultat aus dem Parmenides, die Überwindung des kritisierten (despotischen) Herrschaftsdenkens logisch schon geleistet: dadurch nämlich, daß das Eine als Eines zugleich sein Anderes, und damit ihre Gleichheit in ihrem Unterschied, in die Reflexion aufgenommen ist?

Platon geht es im Timaios nicht um eine empirische Naturforschung im neuzeitlichen Sinn (was Schäfer auch nicht behauptet), es scheint ihm vielmehr um eine spekulative Naturphilosophie zu tun zu sein (die Schäfer aber in Abrede stellt), die dem wahrhaften Grund dessen, was ist – einem Grund, der die Erscheinungen, im Sinne einer „Rettung der Phänomene“, zu fundieren vermag – nachfragt. Auch wenn Sokrates die Wälder und Felder nichts lehren können, sondern nur die Menschen in der Stadt, so mag diese Aussage für den mittleren, nicht aber für den späten Platon gelten und muß nicht heißen, daß sich Platon nicht intensiv und systematisch auch mit den Naturphilosophen vor ihm auseinandergesetzt und ihre Lehren kritisch durchdacht, verbessert, und in verwandelter Form in seine kosmologische Konzeption aufgenommen hat. Dies entspräche auch jener Einsicht, die im Anschluß an Platon von Aristoteles formuliert wurde: daß aus der Kenntnis vergangener Lehren viel für das eigene Nachforschen zu lernen ist. In dieser Hinsicht sind nicht nur die Sophisten als gedankliche Gesprächspartner zu sehen, sondern auch Homer und Hesiod, die Milesier, Pythagoreer, Eleaten und Atomisten, die Platon im Rahmen seiner naturphilosophischen Überlegungen in vielfältiger Weise angeregt haben, deren Grenzen aber auch kein anderer so deutlich gesehen hat wie er. Das kommt zunächst schon in der gesamten Anlage seiner Kosmologie, ganz besonders aber z. B. durch die „Entdeckung“ der Chora im zweiten Teil des Timaios zum Ausdruck, in dem, gegenüber jenen Anfängen der (natur-)philosophischen Tradition, überhaupt erst das ontologische Niveau erreicht wird, von dem aus die Wesens- erfassung der Natur möglich ist.

Lothar Schäfer selbst macht an vielen Stellen seines Kommentars auf die Einflüsse der Vorsokratiker aufmerksam, die im Laufe des Dialogs zur Sprache kommen, ohne aber die systematische Einholung der philosophischen Lehrmeinungen durch Platon als solche methodisch in den Blick zu nehmen. Zu sehr ist er von der politischen Dimension des Dialogs – als seiner „fixe[n] Idee“ (S. 13) – gefesselt, zu stark restringiert und reduziert er das Platonische Philosophieren auf die ethisch-politischen Fragen des Sokrates. Platon jedoch hat spätestens mit dem Dialog Sophistes einen Wendepunkt in seinem Philosophieren erreicht und eine Dynamisierung der Idee hin zur Dialektik vollzogen. Geht es doch im Sophistes, im Zusammenhang mit der Frage nach dem Sophisten und in Auseinandersetzung mit der Position des historischen Parmenides, um das Problem des Seins des Nichtseienden, die eine Wandlung in seinem Denken nach sich zieht, die ernst zu nehmen ist, denn von hier aus wird seine bisherige Ontologie, wie sie noch in der Politeia (im Liniengleichnis) vorliegt, grundlegend revolutioniert, was nicht ohne Auswirkungen auf die Idee des Guten und ihre Verwirklichung – auch im Staat – bleiben kann.

Nichtsdestoweniger ist Lothar Schäfers Studie ein wichtiger Beitrag zur Aneignung des Timaios, ein präziser und wörtlicher, am Text entlang fortlaufender Nachvollzug des Platonischen Dialogs, den er gedanklich auf seine Stringenz prüft und für dessen Unstimmigkeiten („Der Text ist voller Ungeheimheiten und Bizarrerien“, S. 91) er um Erklärungen und sinnhafte Auflösungen bemüht ist, auch mit Hilfe der schon erwähnten zahlreichen Sekundärliteratur, deren Positionen und Auslegungen er gegeneinander abwägt, wodurch er das Gespräch zum Verständnis dieses Platonischen Spätwerkes wesentlich bereichert. Es kommen in aller Ausführlichkeit Interpreten, wie F. Cornford, A. E. Taylor, U. von Wilamowitz-Moellendorff, H. Cherniss und E. Sachs, aber auch neuere Autoren, wie H.-J. Krämer, L. Brisson, K. Gloy, T. Szlezak et. al. zu Wort, um nur einige zu nennen (siehe das Literaturverzeichnis S. 383 ff.). Die Diskussion mit der Sekundärliteratur vollzieht sich vorwiegend in einer Fülle von geschickt eingefügten Fußnoten, die einen wichtigen Bestandteil von Schäfers Buch ausmachen. In ihnen wird die Platonintapretation fortgesetzt und die anregende Auseinandersetzung mit Platons Timaios ergänzt und weiterentwickelt.

Maria Woschnak

Wilfried Grieser, **Geist zu seiner Zeit. Mit Hegel die Zeit denken.**

Königshausen & Neumann
Würzburg 2005, 661 S.

Zu Beginn seien ein paar scheinbar unhegelianische Sätze notiert:

„Diese Ur-Schrift ist am Ursprung des Sinns am Werk. Ist dieser, wie Husserl erkannt hat, zeitlicher Natur, so ist er niemals schlicht Präsens, sondern immer schon in die ‚Bewegung‘ der Spur, d. h. in die Ordnung der ‚Bedeutung‘ (signification) verwickelt. [...] Da die Spur die Beziehung der Vertrautheit des lebendigen Präsens mit seinem Äußeren, die Öffnung zur Äußerlichkeit überhaupt, zum Nicht-Eigenen etc. ist, kommt mit der ‚Zeitigung‘ des Sinns die ‚Verräumlichung‘ ins Spiel.“¹

Dieses Zitat kann dem Leser gewissermaßen als ein provokant heuristischer Auftrag an die Hand gegeben werden, (wahrscheinlich immer schief bleibende) Parallelen zwischen dieser Äußerung Derridas und dem Inhalt des hier zu rezensierenden Buches aufzufinden. Eine davon besteht in dem Umstand, dass wir auf dieser etwas ungewöhnlichen Spurensuche auch bei Hegel auf die „Spur“ stoßen:

„... der Unterschied [ist] als ein schlechthin aufgehobener an ihr [= der absoluten Quantität], oder als reine *Spur*; es ist nicht kein Unterschied, sondern ein Unterschied, aber derselbe als schlechthin unwesentlicher; oder da das Unterschiedene kein Dasein, keine Bestimmtheit gegen das Andere hat, so ist es das Nichts, das sich vom Nichts unterscheidet, und also unmittelbar nicht unterschieden ist.“²

Der schlechthin unwesentliche Unterschied als reine Spur stellt in diesem Zusammenhang den Nukleus der Entfaltung einer Raum- und Zeitdialektik dar, welche die Metaphysik der Präsenz (im Sinne Derridas) *innerhalb* einer Metaphysik der Präsenz (wie sie Hegel durchaus vertritt) sprengen *könnte*. Das zeigt sich unter anderem daran, dass auch noch das Präsentische der Dimensionierung der Zeit als solcher in den Dimensionen selbst *gebrochen* wird. Je reiner die Zeit gedacht wird, desto unmöglicher wird es, die Bevorzugung einer Zeitdimension auszumachen:

¹ Jacques Derrida, Die Stimme und das Phänomen. Ein Essay über das Problem des Zeichens in der Philosophie Husserls, Frankfurt/M. 1979, S. 142f.

² G. W. F. Hegel, Jenaer Systementwürfe III. Naturphilosophie und Philosophie des Geistes, Hrsg. von Rolf-Peter Horstmann, Hamburg 1987, S. 4f.

„Die [...] vieldiskutierte Frage nach dem ‚Vorrang‘ einer Zeitdimension ist also wenigstens innerhalb der Sphäre der ‚reinen‘ (abstrakten) ‚Zeit‘ als solcher abschlägig zu beantworten. Jede Zeitdimension ist zwar *an sich* auch schon jede andere (und schon von daher keine gegen die anderen bevorzugt, wiewohl erst an der Vergangenheit explizit wurde, die anderen Momente ebenso in sich zu ‚enthalten‘); umwillen der Unmittelbarkeit schlägt aber jede auch nur um in die andere und ist damit auch nicht ‚mehr‘ als die anderen Dimensionen. Insbesondere ist also die Gegenwart auch nicht ‚mehr‘ als Zukunft und Vergangenheit ‚zusammen‘, da ihre Unmittelbarkeit ebenso sehr durch die Aufhebung der Vermittlung beider vermittelt ist.“ (246)

Dennoch bleibt „Hegels Philosophie im ‚Ganzen‘ [...] eine *Metaphysik der Zeit*“ (624), worin die Zeit, als Einheit von Gegenwart, Zukunft und Vergangenheit, sehr wohl als absolut gegenwärtig oder ewig gekennzeichnet wird. Nur verwendet Hegel das Wörtchen „absolut“ differenzierter als herkömmlich (und meist stereotyp einseitig) angenommen wird. Griebner schenkt diesen Bedeutungsnuancen genügend Aufmerksamkeit und erkennt hier den Konnex zur sogenannten Tilgung der Zeit, in der „das Wissen sich selbst in seinem *eigensten* Anderssein als Anderes Selbst freizulassen vermag“ (87):

So „... ist die ‚Zeit selbst‘ (Herv. W.G.), welche ‚absolut gegenwärtig oder ewig‘ ist, die *als* Zeit aufgegangene und hierbei zumal schon *begriffene*, in Hegels Worten der *Phänomenologie des Geistes*: ‚getilgte‘ Zeit, die nur als die Zeit eines *Selbst* sein kann – und zwar näherhin eines Selbst, welches nicht nur an sich *selbst* diese Zeit ist, sondern sich in seiner ‚Arbeit‘ am Gegenständlichen (die zumal die geschichtliche ‚Arbeit‘ eines Volkes, einer Kultur sein muß) soweit herausringt, sich in einem *Anderen* Selbst selbst zu erkennen und zu affirmieren – sich als dieses Andere und dieses als seinesgleichen, wobei die *Zeit*, drittens, auch noch die Bedeutung dieser vermittelnden Bewegung selbst hat.“ (248)

Derlei Spannungsbögen beweisen die in diesem Buch immer wieder geübte Weitsicht, auch auf den ersten Blick disparate Gedankengänge (vorwiegend innerhalb der Hegelschen Gedankenwelt) gegeneinander konvergieren zu lassen. Für die Zwecke einer kurzen Besprechung eines sehr umfangreichen Werkes kann es nun aber nicht opportun sein, hier auf weitere Exempel dieser Tugend eingehen zu wollen. Wenn man demgegenüber in allgemeiner Weise eine Inhaltsangabe liefern möchte, so bietet wiederum der Text selbst eine derartige Anzeige, die Griebner durchaus schon wie die Rezension des eigenen Buches formuliert hat:

Es „... werden in der vorliegenden Arbeit – und zwar meiner Kenntnis nach erstmals im Rahmen einer deutschsprachigen Monographie – sämtliche zur Zeitthematik relevanten Texte Hegels, und zuletzt auch Hegels Logik, in die Erörterung mitaufgenommen. So spannt sich der Bogen von Hegels Jenaer Systementwürfen bis zu den Berliner Vorlesungen zur Weltgeschichte sowie zur Geschichte der Philosophie, wobei alle längeren Textpassagen, die von der Zeit bzw. von Raum, Zeit und Bewegung handeln, sehr sorgfältig und ausführlich interpretiert

werden. Auf diese Weise generiert sich *ein* Leitgedanke, der, indem die Arbeit sozusagen *mit* Hegel alle Phasen Hegelschen Philosophierens durchläuft, mutatis mutandis auch Hegels eigene Denkentwicklung widerspiegelt“. (651)

Einschränkend ist dazu zu sagen, dass die anhand der Zeitthematik skizzierte Denkentwicklung Hegels lediglich für diejenigen aufschlussreich sein wird, die mit Hegels Philosophie vertraut sind und die überdies gewillt sind, eher eng am Text geführte Interpretationen im Ausmaß von mehreren hundert Seiten nachzuvollziehen. Auf alle Fälle qualifiziert sich diese voluminöse Abhandlung nicht als nützliches Vademekum für jene, die sich erst einen (durch allerlei Missdeutungen verstellten) Zugang zu Hegel bahnen möchten. Derartiger Missdeutungen macht sich Grießer an keiner Stelle schuldig, was jedoch zuweilen mit dem Preis erkaufte wird, prägnante und von der Hegelschen Wortwahl deutlicher abweichende Formulierungen zu scheuen. Wer sich dann aber genauer auf die Fülle dieser Explikationsbemühungen einlässt, dem wird einiges geboten. In erster Linie wird ihm klar werden, wie sehr die behandelten Primärtexte thematisch miteinander vernetzt sind, auch wenn sie unterschiedlichen Schaffensperioden entstammen. Dabei kommt den Entwürfen aus der Jenaer Zeit Hegels eine ganz entscheidende Rolle zu. Diese (die späteren Hauptwerke gleichsam vorbereitenden) Systementwürfe bieten nämlich die ausgiebigste Ressource zur Erhellung der komplexen Raum- und Zeitdialektiken, die jeweils voneinander abweichende Ausarbeitungen erfahren haben. Der letztgenannte Punkt, der sich z. B. darin manifestiert, dass Hegel im Systementwurf von 1804/05 „wie in der Bewegungslehre der Habilitationsdissertation, aber anders als in der Tradition der Philosophie und auch anders als in seinen späteren Systemkonzeptionen seit 1805/06 mit der Zeit beginnt und den Raum als eine in sich dynamische Größe denkt“³, kommt einem nach einer eingehenden Lektüre der hierzu rund 300-seitigen Ausführungen Grießers als eine äußerst oberflächliche Beobachtung vor. Denn „die Zeitdialektik ist unter der Hand immer auch schon Raumdialektik, und beide Dialektiken stellen jeweils nur eine ‚Seite‘ eines Ganzen dar.“ (330) So „erfolgen‘ die ‚Bewegung‘ des Raumes und der Zeit sozusagen *zugleich* und sind nur die beiden ‚Seiten‘ der *einen* Negativität des *Begriffs*, wie sie in der „Sphäre des Außersichseins“ gleichgültig auseinanderfallen.“ (386)

Diese Einsicht, die hier – ohne Einbettung in die konkreten Verläufe der dialektischen Entwicklung – ein wenig trivial anmutet, impliziert auch, dass Raum und Zeit nur als ineinander übergehende Bestimmungen in Betracht kommen können. Damit wird allen Positionen, die Raum und Zeit (oft auch auf sehr subtile Weise) gegeneinander substantiieren, eine eindeutige Absage erteilt. Das richtet sich zum Teil gegen bestimmte naturwissenschaftliche

³ Heinz Kimmerle, Hegels „Jenaer Systementwürfe“ lesen, in: *Information Philosophie* 3/2005, S. 78.

Positionen wie auch gegen den sich als gesund ausgebenden Menschenverstand, der die Zeit zwar zumeist in räumlichen Metaphern zu charakterisieren pflegt, sich aber des tieferen Zusammenhangs einer solchen Gewohnheit kaum je bewusst wird. Überdies werden bei Hegel wegen des „gedoppelten Übergangs der Zeit in den Raum wie des Raumes in die Zeit“ (155) eventuell auftretende Prioritätenmutmaßungen beseitigt. Beide vereinheitlichen sich vielmehr zur Bewegung, die sich als ihr (vorläufiges) Ziel einstellt und die sie schon an ihnen selbst vollführen, was Grießer (im Rahmen der Sollzitationsdialektik von *Kraft und Verstand* gleichsam als *Kraftbewegung*) sehr schön zum Ausdruck bringt:

„Der Raum zwingt die Zeit ans ‚Licht‘, in den Raum überzugehen, und ist hierin seinerseits aus seinem Insich, der *Zeit*, in den Raum übergegangen, und sozusagen von der *Zeit* ans ‚Licht‘ gebracht worden, wodurch die Zeit am Raum, und gegen den Raum, gleichsam erst *Zeit* ist, und der Raum ebensosehr in die Zeit übergegangen ist.“ (350)

In der darin bekräftigten (absoluten) Unruhe der Zeit liegt ihre Negativität beschlossen, die sehr schön durch „eine der treffendsten Charakterisierungen der Zeit, die man im gesamten Korpus der Hegelschen Philosophie überhaupt nur finden kann“ (376), angesprochen ist:

„Der Begriff als Scheinen an dem Sein ist die Zeit.“⁴

„Mit dem Scheinen ist offenkundig die Sphäre der reinen Reflexion angesprochen, wie denn schon die älteste Zeitdialektik aus 1804/05 ‚gespickt‘ mit Termini der späteren Wesenslogik war und auch deren Interpretation erst mittels wesenslogischer Kategorien wie Identität, Unterschied, Verschiedenheit und Gegensatz in allen Facetten, die der Text bereitstellte und auf die er anspielte, schlüssig wurde.“ (376 f.) Diese Bemerkung Grießers verweist auf einen wichtigen Umstand, der anhand der chronologischen Textinterpretationen gut sichtbar wird. Es zeigt sich nämlich, dass der Jenaer Hegel erst auf der Suche nach dem Wesen⁵ war, wodurch insbesondere die Explikation der Zeitdialektik von 1804/05 rückblickend als Experimentierfeld eines erst

⁴ G. W. F. Hegel, Vorlesungen: Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte, Band 15: Philosophische Enzyklopädie, Nürnberg 1812/13. Nachschriften von Christian Samuel Meinel und Julius Friedrich Heinrich Abegg, Hrsg. U. Rameil, Hamburg 2002, S. 85 li.

⁵ „Der frühe Hegel hatte gewissermaßen schon das *Sein* und den *Begriff*, und die ‚Entdeckung‘ des *Begriffs* bzw. der *Idee* war von seinen Jugendschriften an das entscheidende Movens seines Forschens. Aber er hatte noch nicht das *Wesen* als die tatsächliche Vermittlung des Begriffs, der zunächst nur emphatisch allerorts in der Natur, dem Geist, der Geschichte usf. erblickt wurde.“ (339)

emergierenden Wesens erscheint. So wird etwa überzeugend dargetan, dass der „Gang von der *Gegenwart* über die *Zukunft* zur *Vergangenheit*“ (79) aus der Jenaer Naturphilosophie dieses zweiten Systementwurfs sich anhand des wesenslogischen Weges von der Identität bis zum Grund begreifen lässt. Die gründliche Sondierung einer vordergründig rein naturphilosophischen Thematik lässt damit erkennen, wie sie sich zugleich als Entwicklungshilfe einer gesamten logischen Sphäre präsentiert. Außerdem hat dies spezifische Auswirkungen auf die Relation von *Wir* und *Sache*, die Grießer in der Abhebung des zweiten (JS II) vom dritten Jenaer Systementwurf (JS III) genau präzisiert:

„Indem die Zeitdialektik in JS II das *Wesen* erst sucht, ist in ihr *unser* Darstellen mit der Zeit, wie sie – salopp gesprochen: – ‚in der Natur‘ erscheint, viel stärker verwoben. Ein Auseinanderhalten beider ‚Aspekte‘ läßt sich zwar durchgängig festmachen, und es sind vor allem jene Passagen, die mehr *unser* Darstellen und Entwickeln betreffen, worin sich gehäuft reflexive Formulierungen, und mithin die Wörtchen *sich* und *selbst*, finden. – Dagegen zeigt die Zeitdialektik in JS III die Trennung in einen (viel längeren) allgemeinen Aufriß, der zunächst eine Abhebung der Zeit vom Raum gibt und dann den Gang der Zeitdialektik allgemein zusammenfaßt, um dann herauszustellen, wie dieser Begriff der Zeit ‚in der Natur‘ realisiert ist. Auch innerhalb des eigentlichen ‚Ausführungsteils‘ sind *wir* – und hier sind es expressis verbis ‚wir‘! – deutlich von der ‚Sache‘ unterschieden. Man ersieht daran, wie sehr der Systementwurf aus 1805/06 schon in den Entstehungszeitraum der *Phänomenologie des Geistes* fällt, die Bewußtsein und Gegenstand unterscheidet wie auch die *Idee* tatsächlich erreicht, und das heißt: in ihrer Darstellung einlöst.“ (267)

Ein weiteres (umgekehrtes) Indiz dafür, dass die These über den sukzessiven Wesensfindungsprozess, der beim „Wesen der Zeit“⁶ ansetzt, einiges an Plausibilität besitzt, äußert sich durch folgenden Verdacht:

„Möglicherweise hat Hegel mit der Vollendung der *Wissenschaft der Logik* auch das Interesse an dem vermittelnden *Wesen* verloren, wie es, als eine erst im ‚Werden‘ begriffene Vermittlung, besonders 1804/05 noch als die Zeitdialektik leitend im Vordergrund gestanden war. Indem Hegel spätestens mit seinem zweiten Hauptwerk den *Begriff* sicher zu vermitteln vermochte, begegnet auch die Zeit dergestalt im Horizont der Begriffslogik, daß das *Allgemeine* des Jetzt ohnedies immer schon *Besonderes* und *Einzelnes* ist, und alles Umschlagen wie alles ‚Nacheinander‘ einer die Momente der Zeit setzenden Vermittlung in *durchsichtiger* Weise immer schon ‚passiert‘ ist, sodaß die Zeit, gerade indem die Begriffslogik in der völligen *Durchsichtigkeit* ihrer Momente auf den *Anfang* der Seinslogik

⁶ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, in: Werke in 20 Bänden, auf der Grundlage der Werke von 1832–1845 neu edierte Ausgabe, Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt/M. 1989², Band 3, S. 140.

zurückkommt, ganz an diesen Anfang zurückgedrängt wird. So ist die Zeit in der Enzyklopädie *Sein* und *Nichts*, und auch schon *Begriff*, ohne daß es mehr einer näheren Vermittlung bedarf.“ (437)

Eine derartige Einschätzung passt auch zu dem tendenziell abnehmenden Differenzierungsgrad der Zeitdialektik innerhalb der „Entwicklung der Philosophie Hegels [...], [weil] die Zeit Hegel selbst erst im Laufe der ‚Zeit‘ in ihrer Abstraktheit deutlich wurde und er sie erst zusehends in ihrer *reinen* Abstraktion gedacht hat, wie sie als „reiner für sich daseiender Unterschied“ (JS III 10) jedwede Unterschiede ihrer selbst gar nicht zuläßt.“ (436) Dass sich aber durch die reinere Fassung der Zeit und der Natur beim reifen Hegel (im Umkehrschluss) ein höherer Stellenwert der Naturphilosophie in den frühen Systemkonzeptionen bestätigen sollte, wird von Grießer entschieden angezweifelt:

„Der Naturphilosophie *scheint* aber nur ein höherer Stellenwert zuzukommen als in den weitaus ‚nüchterneren‘ späteren Ausführungen: Denn indem die Logik die Naturphilosophie nicht mehr zu ihrer eigenen Vollendung ‚braucht‘ und der ‚Übergang‘ in die Natur *frei* vollzogen wird, ist die *eigene* Mächtigkeit der Natur (und damit letztlich unseres eigenen *Seins*) umso eher anerkannt.“ (266)

Gegenüber dieser in Bezug auf die Naturphilosophie sehr „optimistischen“ Sichtweise würde ich meinerseits ein wenig Skepsis walten lassen. Das Hegelsche Diktum von der Ohnmacht der Natur und all die dazugehörigen pejorativen Auslassungen wird man wohl durch eine solche Überlegung nicht aus der Welt schaffen können. Das ändert aber nichts daran, dass Hegel auch in den späteren Schriften und Vorlesungen stark auf die naturphilosophischen Ausführungen zu Raum, Zeit, Dauer, Bewegung etc., die er in reichhaltigerer Form in den Jenaer Systementwürfen behandelt hat, zurückgreift und den darin beschrittenen Weg auf diese Weise immer noch würdigt. Das ist nicht zuletzt eines der hervorragenden Verdienste der mammutartigen Arbeit Grießers, dass er darin sehr minutiös und akribisch aufgezeigt hat, wie die zunächst hermetisch wirkenden Jenenser Dialektiken (zu den betreffenden Themen) in den späteren Texten (wie etwa in der Berliner Enzyklopädie und in den einschlägigen Vorlesungsnachschriften⁷ aus der Berliner Zeit) immer noch fortwirken und vieles von dem ursprünglich Entwickelten unter anderen Vorzeichen aktualisiert wird.

Der Bogen wird schließlich so weit gespannt (und bei genauerer Betrachtung nicht einmal überspannt), dass Grießer es sogar schafft, uns die *Wissenschaft der Logik* als eine Abhandlung über die Zeit zu enthüllen. Nachdem

⁷ Neben einer anonymen Nachschrift werden die Nachschriften von Bernhardt (1819/20), Ringier (1819/20), Uexküll (1821/22) und Griesheim (1823/24) berücksichtigt.

er die Tilgung der Zeit⁸ am Ende der *Phänomenologie des Geistes* (der weit mehr Zeitkomponenten abgerungen werden als üblich) gut nachvollziehbar erläutert hat, argumentiert er dafür, dass die Logik als Selbsterkenntnis des Begriffs gleichzeitig und ungleichzeitig die Zeit in reiner Gedankenform auseinanderlegt:

„Aber die *Logik* ist überhaupt die ganze ‚Sphäre‘ des Begriffs, der sich erkannt hat. Indem dabei die *fremde* Zeitform getilgt ist und das noch entgegenstehende *Andere*, oder noch unbegriffene ‚Leere‘, unmittelbar als der *eigene* Prozeß begriffen ist, ist die getilgte Zeit, wenn sie so unmittelbar die Zeit des Geistes ist, und *seine* Zeit ist, zunächst gar nicht *als* Zeit, sondern das Wissen ist frei bei sich. Dies macht es, daß die *Logik* als ‚zeitlos‘ erscheint, aber vielmehr ist sie die sich als *reiner* Gedanke auslegende *Zeit*.“ (600)

Die „,zeitlose‘ Logizität von *Zeit*“ (607) durchherrscht die Denkbestimmungen „,transkategorial“ (601) und zeitigt die Verkehrung der sinnlichen Negativität in die gedankliche Negativität des absoluten Begriffs:

„Die Zeit ist das Negative im Sinnlichen; der Gedanke ist dieselbe Negativität, aber die innerste, die unendliche Form selbst“.⁹

Der Tilgung der Zeit entspricht so eine Tilgung des Sinnlichen, worin dessen Negativität aber *frei* zur Entfaltung kommt. Damit bietet die Logik ein unsinnliches Porträt jener Sinnlichkeit, die im vollständigen phänomenologischen Kreislauf von der sinnlichen Gewissheit bis zum sinnlichen Bewusstsein präsent *gewesen* ist:

„Die *Wissenschaft der Logik* kann derart als eine *freie Wiederholung* der Selbstwerdung des Geistes gelesen werden (*Wiederholung* freilich noch von der *Phänomenologie des Geistes* her), und sie ist der *reine*, aber *freie Gedanke der Zeit* (im doppelten Sinn des Genitivs); ja in *gewisser* Weise (und dabei darf man durchaus an die mit dem *absoluten Wissen* zu aller Wahrheit erhobenen *Gewißheit* des Geistes denken!) ist sie *die Zeit selbst*, und dies in aller Bedeutungsfülle von *Selbst* und *Anderem Selbst* sowie der *Vermittlung selbst*, wie sie sich nicht zuletzt im Durchgang durch die *Phänomenologie* ergeben hat. Und als freie Wiederho-

⁸ Die hierbei etwas überbetonten religiösen Konnotationen muss man nicht unbedingt goutieren: „Das ‚Tilgen‘ der Zeit ist also nichts anderes als der berühmte *spekulative Karfreitag*, und schon der biblische Karfreitag stellt das Ereignis des Kreuzestodes (etwa Mk 15) so dar, daß der Tempelvorhang in zwei Stücke reißt, und diese absolute Entzweiung jäh die Einheit hervorbrechen läßt.“ (598)

⁹ G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, in: Werke in 20 Bänden, auf der Grundlage der Werke von 1832–1845 neu edierte Ausgabe, Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt/M. 1989², Band 12, S. 103.

lung ist sie nicht nur *getilgte*, sondern *sich tilgende Zeit*, und somit ein *fürsichseiendes* Re-Generieren dessen, was in der *Phänomenologie des Geistes* mehr noch ‚ansichseiende‘ Widerfahrnis war.“ (607)

Diese „*Logik-als-Zeit-These*“, die freilich von Griebner noch weit ausführlicher illustriert wird, bildet meines Erachtens einen Höhepunkt im Denken der Zeit mit Hegel. Danach wird die Abhandlung mit Darlegungen zu den Systemschlüssen, zur Geschichte und Philosophiegeschichte sowie mit einer kleinen Reise ins Heute komplettiert. Am Ende eröffnet sich uns ein Blick, worin die Architektonik des Hegelschen Systems in ein durchaus neues Licht getaucht ist:

„Dies läßt sich auch so formulieren, daß von der Äußerlichkeit der Natur und des einfachen Geistes respektive der in ihr erst innerlichen Zeit, und mithin erst dem *Begriff* der Zeit über die Zeit als *Zeit* (im Sinne von: für ein Bewußtsein) zur Zeit des *Begriffs* als dem *Begriff* der *Zeit* (und mithin der *Zeit als Zeit*) fortgegangen, und aus diesem ‚Absolvieren‘ der Zeit in das ‚Heute‘ zurückgekehrt zu werden vermag.“ (20)

Abschließend bleibt nur noch zu wünschen, dass sich nicht allzu viele potentielle Leser vom Umfang des Buches abschrecken lassen und trotz des absehbar hohen Zeitbedarfs eine genaue Lektüre in Angriff nehmen!

Weitere Texte:

Wilfried Griebner, Die Selbstexplikation des Logischen als absolute Methode und die Dialektik der Zeit, in: Thomas Posch/Gilles Marmasse (Hrsg.), Die Natur in den Begriff übersetzen. Zu Hegels Kritik des naturwissenschaftlichen Allgemeinen, Frankfurt am Main; Berlin; Bern; Bruxelles; New York; Oxford; Wien (Verlag Peter Lang) 2005, S. 132–157.

Wilfried Griebner, Zwischen Heilsgewißheit und Weltschmerz: Hegels *offenbare Religion* im Spannungsfeld von Moralität und absolutem Wissen, in: Hans-Dieter Klein (Hg.), Wiener Jahrbuch für Philosophie, Bd. XXXVI/2004, Wien (Braumüller Verlag), 2005, S. 69–88.

Wilfried Griebner, ‚Aber das Ehemals ist Selbst nicht für sich‘. Die Aufhebung der Zeitform als das Begreifen des Lebens, in: Andreas Arndt/Karol Bal/Henning Ottmann (Hrsg.), Hegel-Jahrbuch 2006. Das Leben denken, Berlin (Akademie Verlag) erscheint voraussichtlich 2006.

Thomas Auinger

Erwiderung auf die Replik Franz von Kutscheras in „Philosophiegeschichte und Logische Analyse“ 9/2006 auf meine Rezension seines Platonbuches

Auch wer Zweifel an der Wahrheit der Aussage „Alles ist fallibel“ unterhält, weiß, daß er selber immer wieder Fehler macht. Mit der eigenen Fallibilität leben zu lernen, mag schmerzlich sein, aber ist sicher moralische Pflicht; und einer der Gründe, warum man für Intersubjektivität dankbar sein muß, ist, daß die anderen Perspektiven der Mitmenschen uns im Prinzip erlauben, unsere eigenen Fehler zu entdecken – freilich nur sofern wir dazu willens sind (vgl. Platon, Gorgias, 457 c ff., dessen verstreute Aussagen zur Ethik des Dialogs eine erstaunlich komplexe und aktuelle Theorie voraussetzen). So bin ich Franz von Kutschera dankbar, daß er in seiner Replik auf meine Analyse seiner umfassenden Platon-Monographie einige meiner Bemerkungen rügt. So habe er sich nicht auf Heitsch berufen, sondern nur auf ihn verwiesen. Er hat recht: Zwar würde ich, wenn ich auf einen Autor verweise, der anderes sagt als ich, „anders N. N.“ schreiben, um keine falschen Erwartungen zu wecken, aber „vgl.“ ist in seinen Funktionen so unbestimmt, daß K.s Gebrauch des Wortes vertretbar ist. Auch hat K. recht, daß er I 85 sich denselben Einwand macht, den ich gegen seine Überlegungen zur Datierung der „Apologie“ erhebe. Die Stelle, die ich kritisiere, findet sich zwar durchaus in K.s Buch eine Seite vorher, zwischen ihr und jenem Einwand finden sich Absätze, die ein anderes Thema behandeln, und man fragt sich, wieso K. jene Überlegungen überhaupt entwickelt. Aber ich gebe gerne zu, daß diese Kritik nicht nötig war. Gilt das auch für die anderen von K. monierten Punkte?

In der Replik behauptet K., die Wahrheit des Behaupteten sei nicht sein einziges Kriterium für die Brauchbarkeit einer Interpretation. Ich habe selber die Stellen angeführt, an denen K. andere Kriterien teils nennt, teils verwendet, kann aber nur wiederholen, daß I 10 sich folgende Stelle findet: „Im Fall der platonischen Schriften beraubt sie sich ferner *des einzigen Kriteriums* (meine Hervorhebung, V.H.) für eine vernünftige Auswahl unter den zahlreichen Interpretationshypothesen, die der Autor offen gelassen hat.“ Dies ist nun nicht nur eine unpräzise Formulierung; einer der zentralen Punkte meiner Besprechung ist gerade, daß K. keineswegs stets, aber doch immer wieder das, was er selbst für wahr hält, in Platon zurückprojiziert. Das scheint mir für einen Philosophiehistoriker nicht statthaft, auch wenn es bei einem systematischen Philosophen eine naheliegende Versuchung ist. Zwar soll man Philosophiehistorie nicht aus gelehrtem Interesse betreiben, sondern um der Wahrheit zu begegnen. Aber da wir oft nicht wissen, was die Wahrheit ist, müssen wir in der Lage sein, auch uns fremd, ja falsch scheinende Vorstellungen zu rekonstruieren, die sich dann später vielleicht wirklich als wahr enthüllen. Dieser Erfahrung berauben wir uns, wenn wir von vornherein sagen, ein Autor könne bestimmte Thesen gar nicht vertreten

haben, weil sie offenbar falsch seien. Und zudem enthält die Philosophiegeschichte ein Reservoir an Ansichten, von denen ganz sicher nicht alle wahr sein können. Freilich können interessante Irrtümer einen oft weiterbringen als schlichte Wahrheiten.

Die Prämissen, die Sokrates' Gesprächspartner ihm im „Gorgias“ zugestehen, sind nach Platon gerade nicht falsch (vgl. 508 b/c); sie sind nur subjektiv unehrlich (Ehrlichkeit ist wie Verständlichkeit, gutes Gedächtnis, Bemühung um Wahrheit und Wohlwollen eine der Platonischen Voraussetzungen des Dialoges, ganz wie bei Habermas). Und sie sind unehrlich, weil sie sozialen Konventionen folgen und nicht wirklich begründet sind. Eine Begründung muß aber entweder mit der Berufung auf Intuitionen enden (die auch dann unbefriedigend bleibt, wenn sie von allen Gesprächspartnern geteilt werden) oder aber, wie in den zentralen Gleichnissen der „Politeia“ angedeutet, den Aufstieg zum Letzten leisten, also eine Letztbegründung sein. Diese muß im übrigen keineswegs unfehlbar sein – Letztbegründung und Infallibilität sind zwei verschiedene Dinge.

K.s Verweis auf das Humesche Gesetz ist nicht untypisch für seine Vorgehensweise. Er gibt zwar zu, daß Platon an anderen Stellen dieses Gesetz nicht zu akzeptieren scheint, hält aber daran fest, es finde sich Euthd. 292 d. Aber trennen nicht Welten die Aussage Platons von der Humes? Platon ist an einem Wissen interessiert, das nur werthaft ist – und natürlich ist dieses Wissen auch ein Wissen von der realen Welt, in der sich werthafte Strukturen manifestieren, allerdings kein Wissen von kontingenten Ereignissen, die an jenen Werten nicht teilhaben. Hume will dagegen zeigen, daß aus Fakten keine Normen folgen; die erfahrbare Natur ist nach ihm (obgleich der moralische Mensch zu ihr gehört) im wesentlichen wertfrei. Platon will aus einem substantiellen Wertwissen, das auch die Grundstrukturen der Natur umfaßt, alles Unwürdige ausschließen – Hume will Erkenntnis, sofern es sie geben kann, auf die Sphäre des Wertfreien konzentrieren.

Ich bin mir weiterhin sehr unsicher, ob sich Platons epistemologische Aussagen sämtlich konsistent machen lassen. Zwar hat K. wohl recht, daß Platon später den Glauben an die Gültigkeit des vierten Argumentes des „Phaidon“ verloren hat (sonst hätte er schwerlich andere Argumente angeboten), aber 107 b verstehe ich so, daß Sokrates in diesem Dialog den Beweis für, wenn angemessen ergänzt, definitiv hält. Der ganze Schluß des Dialogs, die Verspottung Kritons etwa 115 c ff., gibt nur Sinn, wenn die Möglichkeit, die Seele sei nicht unsterblich, nicht einmal mehr im Hintergrund ernsthaft bestehen bleibt. Platons Begriff der ἐπιστήμη hat vom „Menon“ an tendenziell das Merkmal der Infallibilität.

Daß die Einteilung in Bücher in der „Politeia“ nicht von Platon stammt, ist mir durchaus vertraut, und nichts an meinem Text impliziert, daß ich das nicht weiß. Die von mir erwähnten Buchzäsuren freilich erfassen durchaus die Glieder des künstlerischen Organismus „Politeia“.

Ein Mißverständnis meiner Ausdrucksweise – allerdings schreibe ich „könnte“ statt „könne“ – liegt vor, wenn K. meint, ich hätte ihm die Aussage

unterstellt, es sei nicht möglich, daß Platon seine mereologischen Einsichten anderen mitgeteilt habe – ich habe ihm nur, und zu Recht, die Aussage unterstellt, es sei möglich, daß Platon seine mereologischen Einsichten keinem anderen mitgeteilt habe. Nun ist das zwar im Prinzip möglich – aber einsame Gedanken, die nicht irgendwie mitgeteilt werden, sind kein legitimer Gegenstand der Philosophiegeschichte. Die Tübinger Schule hat dagegen immer darauf beharrt, daß Platons ungeschriebene Lehren keine einsamen Gedankenexperimente waren, sondern durchaus mitgeteilt wurden – nur in einem anderen Medium als dem uns Heutigen primär vertrauten der Schriftlichkeit.

Daß Platon die Weltkriegsfiktion des „Kritias“ dazu benutzt hätte, Licht auf die menschliche Tendenz zu Kriegen zu werfen, darf man ihm durchaus unterstellen.

Ich habe nicht behauptet, daß K. die Aristotelesstellen zu Nicht-Addierbarkeit der Idealzahlen ignoriert. Er setzt sich über sie hinweg. Das ist philosophisch dann unverantwortlich, wenn man eine Theorie rekonstruieren will, zu der die bei weitem wichtigste Quelle Aristoteles selbst ist. Und zudem gibt es sinnvolle Interpretationen jener Stellen, die K. nicht zu kennen scheint.

Sicher hat Alexander von Aphrodisias πρώτων als „ungerade“ gedeutet – aber die griechische Sprache läßt das nicht zu, und seine Konstruktion ist völlig abwegig. Zudem diskutiert sein „Metaphysik“-Kommentar auch die naheliegende Bedeutung „Primzahlen“. Was K. vermutlich im Sinne hat, ist Heinzes auf Alexander gegründete *Konjektur* von περιτῶν statt πρώτων, die in keiner Handschrift eine Grundlage hat. Der Verfasser der bewundernswerten „Sprachphilosophie“ wird aber zugeben, daß dieser Sachverhalt nicht so ausgedrückt werden kann, wie er das in Buch und Replik tut. – Auch meine Kritik an K.s Aussage zu 1091a23ff. will ich kurz erklären. Platon ist dort nicht genannt, und die meisten Interpreten schreiben die Auffassung mit guten Gründen Xenokrates zu. Nun mag K. neue Argumente haben, aber er kann nicht einfach behaupten, es sei von Platon die Rede, der dagegen De an. 404 b 16 durchaus genannt wird, unmittelbar vor dem von K. bestrittenen Testimonium zur ungeschriebenen Lehre. (Es sollte übrigens zu denken geben, daß die schärfste philologische Kritikerin der Tübinger Schule, Isnardi Parente, in ihrer alternativen Ausgabe der Fragmente zur ungeschriebenen Lehre Cherniss widerspricht, der jenes De an.-Testimonium Xenokrates zuweist; nach ihr ist das ausgeschlossen – Speusipp sei gemeint. Diese schwankenden Zuschreibungen sind der Preis, den man zahlt, wenn man die höchst naheliegende Annahme verweigert, Aristoteles spreche weiterhin von Platon.)

K. ist ein ausgebildeter Mathematiker, aber ein Mathematikhistoriker muß auch die Fähigkeit besitzen, sich in von den heutigen stark abweichende Begriffsbildungen einzuarbeiten. Die Griechen kennen nicht nur keine algebraischen Zahlen, sie kennen nicht einmal rationale Zahlen, sondern – vor Diophant – nur natürliche Zahlen und Verhältnisse. Euklid verfügt nur über eine „geometrische Algebra“ (siehe sein zweites Buch); und wer sich die Mühe gemacht hat, sein zehntes Buch – sein anstrengendstes – durchzuar-

beiten, weiß, daß es ganz anders ausgefallen wäre, wenn die Mathematiker der Akademie so gedacht hätten, wie K. als möglich unterstellt.

III 7, Anm. 1 ist nicht überzeugend. Die Fortsetzung eines Dialogs kann innerhalb eines ganz anderen Rahmens erzählt, ja auch ohne Rahmen dargestellt werden. Platon will, daß wir die eleatischen Dialoge als im Schatten des Prozesses des Sokrates erfolgend lesen – der Interpret darf dies nicht ignorieren.

Ich will mit einer grundsätzlichen Reflexion über die Funktion einer Rezension enden. Rezensionen bringen die Forschung nur dann weiter, wenn der Rezensent sich gewissenhaft darum bemüht, Fehler zu entdecken. Wer in einer Rezension zu K.s Buch etwa nicht erwähnt, daß seine Definition der Platonischen Körper falsch ist, zeigt entweder, daß auch er die korrekte Definition nicht kennt, oder er verletzt eine Sorgfaltspflicht gegenüber dem Publikum. Diese Pflicht besteht auch dann, wenn der Rezensent ein Schüler des Rezensierten war und sein Werk im allgemeinen ebenso wie sein Platonbuch bewundert – mein Schlußwort über K.s Buch ist, daß es „erstrangig“ sei. Das ist keineswegs ironisch gemeint; angesichts der Komplexität des Themas finde ich die Zahl der Fehler gar nicht hoch. Daß es seit Taylor und Friedländer keine Gesamtdarstellung Platons gegeben hat, hat natürlich einen guten Grund – daß nach der Aufsplitterung der Forschung einerseits, der Entstehung des neuen Paradigmas der Tübinger Schule andererseits eine solche Darstellung enorm schwierig geworden ist. Eine synthetische Deutung Platons setzt m. E. viererlei voraus: Erstens muß sie mit den Sachfragen vertraut sein, um die es Platon geht, und vor diesem Hintergrund seine Argumente und – was mehr ist – seine Vision der Wirklichkeit rekonstruieren. Zweitens muß sie den Stand der Wissenschaften, der Philosophie, der Politik und der Literatur seiner Zeit kennen. Drittens muß sie ein Bewußtsein der literarischen Mittel haben, die Platon verwendet. Viertens muß sie alle biographischen und doxographischen Zeugnissen zu Platon studiert haben.

K. hat nicht alle wichtigen Ergebnisse der letzten Jahrzehnte zu Platon eingearbeitet (ich nenne nochmals die Studien zu seiner Biographie, die wichtiges Licht auf seine Entwicklung werfen und die m. E. die entscheidende Klärung der Frage leisten, wann Platon die Zweiprinzipienlehre konzipiert hat, sowie die Analyse der Komposition der Dialoge und der Charaktere der Dialoge). Aber insgesamt bleibt seine Leistung imponierend; die erste Voraussetzung erfüllen nur wenige Gegenwartsphilosophen in gleichem Maße wie K. Grundsätzliche Probleme habe ich allerdings mit K.s Interpretation der Testimonien der ungeschriebenen Lehre – eine richtige Deutung ist philologisch sehr anspruchsvoll, und ich vermisse sie in seinem Buche – und mit seinen mathematikhistorischen Aussagen – hier unterbietet K. den Stand der Forschung deutlich. Auch finde ich seinen Umgang mit der Tübinger Schule nicht angemessen, doch gebe ich zu, daß ich Partei bin.

Ich will enden mit einem handwerklichen Vergleich, wie sie Sokrates lieb waren, auch wenn er damit bei der intellektuellen Schickeria seiner Zeit ne-

gativ auffiel (vgl. Grg. 491 a, Hp. Ma. 290 e f.). Das Vorbild des Rezensenten sollte der Kammerjäger sein – die Schädlinge, auf die er sein Augenmerk zu richten hat, sind die Fehler. Die Etymologie des Wortes deutet darauf hin, daß der Kammerjäger ursprünglich nur in herrschaftlichen Gemächern wirkte; und analog macht man sich die Mühe einer gründlichen Rezension nur, wenn man ein Werk für wichtig hält.

Vittorio Hösle

***Joachim Christian Horn,* Hegel besser verstehen. Das ignorierte Prinzip.**

LIT-Verlag Münster 2005. 422 Seiten

Nach 50 Jahren philosophischer Arbeit publiziert der Band eine Reihe wichtiger Aufsätze des Verfassers, die andernfalls – in verschiedenen Sammelbänden verstreut – dem interessierten Leser nicht so leicht zugänglich wären. Nun aber liegt eine Sammlung vor, die uns einen relevanten Überblick über das Denken Joachim Christian Horns gewähren. Für diese Zusammenschau hat der Autor den Titel „Hegel besser verstehen“ gewählt. Darin drückt sich die Auffassung aus, dass Hegel der letzte große Denker der Menschheit wäre und dass dem Philosophieren in der Gegenwart bis auf weiteres aufgegeben sei, zunächst einmal das erst richtig zu verarbeiten, was Hegel uns und unseren Nachkommen auf den Weg mitgegeben hat.

Vor 50 Jahren hatte Horn bei dem Hönigswald-Schüler Theodor Litt, der bekanntlich selbst ein Hegel-Buch geschrieben hatte, dissertiert. Diese Arbeit (1952) wurde in stark veränderter Fassung unter dem Titel „Monade und Begriff – Der Weg von Leibniz zu Hegel“ (Wien und München 1965 in der von Erich Heintel herausgegebenen Reihe „Überlieferung und Aufgabe“) publiziert. Nochmals überarbeitet erschien das Werk 1971 unter dem Titel „Die Struktur des Grundes. Gesetz und Vermittlung des ontischen und logischen Selbst nach G. W. Leibniz“ (Aloys Henn Verlag, Ratingen – Wuppertal – Kastellaun), eine zweite Auflage kam 1983 heraus (Franz Steiner Verlag, Wiesbaden). Schon diese Titel zeigen das Bestreben, an Leibniz anzuschließen, diesen aber von Hegel her zu verstehen.

1969 habilitierte Horn bei Bruno Liebrucks in Frankfurt am Main. Bis zu dessen Tod bestand eine enge Verbindung und der vorliegende Band enthält einen Aufsatz, in welchem sich Horn mit Liebrucks auseinandersetzt (S. 345 ff.). Liebrucks unterschied bekanntlich zwei Revolutionen der Denkungsart: erstens Kant, von dem auch der Begriff „Revolution der Den-

kungsart“ stammt, und Hegel. Horn selbst freilich unterscheidet drei Revolutionen der Denkungsart: Platon, Kant, Hegel. Er berichtet, im Gespräch mit Liebrucks Zustimmung zu dieser seiner Zählung erhalten zu haben.

Platon verdanken wir die Unterscheidung von Prinzip und Prinzipiatum, die Erich Heintel als ontologische Differenz bezeichnete (wobei er diesen Ausdruck im angegebenen Sinne verwendete, also anders als Heidegger): es handelt sich um die Differenz zwischen Idee und Erscheinung.

Die entscheidende Entdeckung Kants sei gewesen, dass die Vernunft notwendigerweise mit sich selbst in Widerstreit gerate, dasjenige, was Hegel das Negativ-Vernünftige nannte. Im Sinne Hegels kritisieren Liebrucks und Horn Kant, weil er nicht in der Lage war, zum Positiv-Vernünftigen im Sinne Hegels vorzudringen. Hegel sei es gelungen, die Einheit des Widersprechenden als Grund des Widerspruchs positiv zu bestimmen. Er wäre in der Lage gewesen, das Vernünftige zum Unterschied vom Verstand positiv zu begreifen und so die Entzweigungen des Verstandes, die Trennungen von Rationalität und Emotionalität, Natur und Geist, Bewusstsein und Unbewusstem, Leib und Seele usw. zu überwinden.

Liebrucks war der Auffassung, dass es erforderlich wäre, noch einen Schritt über Hegel hinaus zu machen, auch seine Revolution der Denkungsart durch einen weiteren Schritt aufzuheben, welchen er bei Hölderlin zu finden meinte. Dieser Schritt stellt gewissermaßen eine Wiederherstellung des Mythos aus dem Logos dar. Horn folgt Liebrucks in diesem Punkte nicht, sondern versteht auch Hölderlin und die moderne Kunst von der dritten Revolution der Denkungsart her, von Hegel.

Horn, der sich an diese Lehre von den Revolutionen der Denkungsart anschließt, setzt freilich einen über Liebrucks hinausgehenden Akzent durch die zentrale Bedeutung, welche er Leibniz beimisst. Für Horn geht die dritte Revolution der Denkungsart im Grunde genommen bereits auf Leibniz zurück. Mit anderen Worten: Hegel muss von Leibniz her verstanden werden, was freilich zugleich bedeutet, dass man Leibniz auf Hegel hin lesen muss. Leibniz sei es nämlich gelungen, Idee und Erscheinung zusammenzudenken, als Einheit zu begreifen: Sein Grundbegriff ist die Monade als „individuelle Substanz“. Diese Formulierung spricht eben eine ursprüngliche Einheit von Allgemeinem (Substanz) und Individuellem aus. Die Monade ist demnach genau das, was Hegel später unter „Begriff“ verstehen wird. Das, was bei Leibniz noch fehlt, ist die Dialektik, die von Kant gewonnene Einsicht in die Negativität der Vernunft, durch die hindurch erst zum Positiv-Vernünftigen fortgeschritten werden kann. Aber Leibniz konnte den Begriff als Monade bereits vorwegnehmen, weil er in der Lage war, schon die Natur als Selbst zu begreifen, nicht als bewusstes Ich, aber doch als Seele und als Selbst. Horn ist von der zentralen Bedeutung Leibnizens von seiner Dissertation an so überzeugt, dass er selbst eine kommentierte Ausgabe von dessen Monadologie geschrieben hat, die zuletzt unter dem Titel „G.W. Leibniz. Lehrsätze der Philosophie“ bei Königshausen und Neumann herausgekommen ist (Würzburg 1997).

Dieser Gedankengang macht sichtbar, wieso Horn insbesondere Freud und dessen Entdeckungen in Verbindung mit Hegels Revolution der Denkungsart sieht. Denn schon von Leibniz her können wir verstehen, dass wir nur zu einem geringen Teil bewusstes Ich sind, dass wir vielmehr davor als unbewusstes Selbst organisch existieren, Vernunft im Leibe sind. Für Hegel war ja auch der Bildungsprozess des menschlichen Geistes ein Hauptthema und gerade hier ist es zentral, dass der Weg vom Es zum Ich so gelingt, dass wir nicht in Verstandesabstraktionen steckenbleiben, z. B. in Verdrängungen. Horn war nicht nur als ordentlicher Professor an der Universität Regensburg tätig, sondern war und ist niedergelassener Tiefenpsychologe. Die Psychoanalyse ist für ihn von größter Bedeutung, um Hegels Revolution der Denkungsart angemessen zu rezipieren und um der Krankheit des gegenwärtigen Zeitalters, welches einem immer enger werdenden technizistischen und ökonomistischen Reduktionismus verfällt, mit katastrophalen Folgen etwa in ökologischer Beziehung, heilend entgegenzuwirken. Auch das Verständnis und die dringend nötige Aneignung aussereuropäischer Traditionen, wie etwa der ostasiatischen, ist nur in dem von Hegel bereitgestellten Horizont möglich.

In der Zeitkritik berührt sich Horn mit Heidegger, dem er Verdienste um die Kritik des sich immer toller gebärdenden Nihilismus des Zeitalters zubilligt. Scharf kritisiert Horn jedoch, dass Heidegger „dem Wahn“ unterlag, „die Denkgeschichte Europas als Verfallsgeschichte zu sehen“ (S. 1). Der Nihilismus des Zeitalters ist auch der Grund dafür, dass das Prinzip der dritten Revolution der Denkungsart zunächst noch ein „vergessenes Prinzip“ ist, wie es der Untertitel des Buches formuliert.

Die Aufsätze, welche der Band zusammenfasst und nochmals dem Leser präsentiert, sind dem Grundgedanken entsprechend, in Bereiche geordnet: Leibniz, Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Wissenschaft (da in der Fortentwicklung der Wissenschaft vieles in anderer Sprache zur Geltung und Durchführung kommt, was vom Prinzip her in der dritten Revolution der Denkungsart begründet wurde). Dankbar ergreifen wir die Möglichkeit, gesammelt das Denken des Philosophen Horn und seine Wegweisung durch die Tradition des europäischen Denkens zu vergegenwärtigen, dessen Lebenswerk einen sehr wichtigen Beitrag zur Philosophie unserer Zeit leistet.

Hans-Dieter Klein

**Giampieri-Deutsch, Patrizia, Hg. (2005),
Psychoanalysis as an Empirical and Interdisciplinary
Science. Collected Papers on Contemporary
Psychoanalytic Research.**

Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.

Der besprochene Band ist der dritte einer Reihe von drei von der Philosophin und Psychoanalytikerin, Patrizia Giampieri-Deutsch, herausgegebenen Publikationen zum Thema: Psychoanalyse als empirische, interdisziplinäre Wissenschaft. Die ersten beiden: *Psychoanalyse im Dialog der Wissenschaften. Bd. 1. Europäische Perspektiven* und *Psychoanalyse im Dialog der Wissenschaften. Bd. 2. Anglo-amerikanische Perspektiven*, Stuttgart: Kohlhammer, erschienen 2002 und 2004 und wurden im *Wiener Jahrbuch der Philosophie 2003* und *2004* vorgestellt.

Giampieri-Deutsch greift mit dieser interdisziplinären und auf die empirische Forschung in der Psychoanalyse fokussierten Reihe eine Thematik auf, die insbesondere auch für das anlaufende Freud-Jahr einen wichtigen Diskussionsbeitrag liefert. Dies betrifft erstens, historisch betrachtet, Freuds Grundlegung der Psychoanalyse als interdisziplinärer Wissenschaft und zweitens mit Blick auf die vielfältigen interdisziplinären Forschungsunternehmen der Psychoanalyse der Gegenwart ihr Bemühen um ein Update der psychoanalytischen Theorie des Mentalen bzw. ihrer Metapsychologie vor dem Hintergrund der aktuellen Veränderungen bzw. Revolutionen in den Nachbarwissenschaften, insbesondere den Neuro- und Kognitionswissenschaften. So ist es einerseits gerade Freuds interdisziplinäre Verankerung der psychoanalytischen Theorie des Mentalen in den Nachbarwissenschaften seiner Zeit, die die Psychoanalyse paradoxerweise in mancherlei Hinsicht heute veraltet erscheinen lässt, und so sind es andererseits die neueren und neuesten Entwicklungen in den Nachbarwissenschaften, um nur die kognitive Revolution in den Verhaltenswissenschaften zu nennen, die Hoffnung auf ein fruchtbares gemeinsames Durchdringen der Materie: auf dem Weg zu einer allgemeinen Theorie des Mentalen aufkommen lässt.

Wie Giampieri-Deutsch bereits in den ersten beiden Bänden herausgestellt hat, ist es gegenwärtig vor allem die mehrheitlich mit dem anglo-amerikanischen Raum zu verbindende analytische Philosophie des Geistes, die *Philosophy of Mind*, welche in ihrer pluralistischen, der Gesamtheit der mentalen Phänomene aufgeschlossenen, aber dennoch begrifflich genauen Herangehensweise für diesen interdisziplinären Dialog zwischen den Wissenschaften vom Mentalen eine bedeutende Rolle spielen könnte. Giampieri-Deutsch macht damit auch deutlich, wie auf diese Weise zwei aus Wien stammende wissenschaftliche Traditionen, jene der Psychoanalyse und jene des Wiener

Kreises, die durch die Machtergreifung des Nationalsozialismus in die Emigration getrieben wurden, wieder Bezug auf- und zueinander nehmen.

Im vorliegenden Band gibt Giampieri-Deutsch in ihrer Einleitung „Approaching contemporary psychoanalytic research“ einen tiefgehenden Einblick davon, welche Themen der *Philosophy of Mind* für diesen umfassenden, interdisziplinären Dialog von besonderer Bedeutung sind. Ausgehend von Freuds Position, die sie als die Position eines nicht-reduktionistischen Physikalisten skizziert, macht sie deutlich welche Überschneidungen sich in den Forschungsbemühungen der Psychoanalyse und den Neuro- und Kognitionswissenschaften mit jenen der *Philosophy of Mind*, z. B. in Hinblick auf das Leib-Seele-Problem oder in weiterer Folge die Kausalität, ergeben. Dabei wird die Psychoanalyse von Giampieri-Deutsch, Freuds Entwurf der Psychoanalyse als „Naturwissenschaft“ aufgreifend, im Sinne des Wissenschaftsphilosophen Fodor als Spezialwissenschaft situiert und damit einem aktuellen, wissenschaftstheoretischen und wissenschaftlichen Standards genügenden Umgang mit psychoanalytischen Begriffen und Theorie neuer Raum eröffnet. Einen weiteren Schwerpunkt der Einleitung bilden Überschneidungen in erkenntnistheoretischen Fragen, unter anderen speziell jene mit Hinblick auf das sog. *other minds problem*. Dabei nimmt Giampieri-Deutsch auf interessante Weise u. a. zu Überlegungen eines der bedeutendsten Philosophen des 20. Jahrhunderts, Ludwig Wittgenstein, Stellung. Sie macht dabei Wittgensteins Oszillieren zwischen einer in Bezug auf die Erkenntnis des Mentalen des Anderen solipsistischen und einer dieses erschließenden Position ersichtlich. Damit erweisen sich Wittgensteins „grammatische“ Auseinandersetzungen mit Fragen der Erkenntnis des Mentalen Anderer auch für die gegenwärtigen, den sprachanalytischen Horizont hinter sich lassenden Untersuchungen der analytischen Philosophie des Geistes als Bezugspunkte. In der Folge wird die psychoanalytische Perspektive auf diese erkenntnistheoretischen Fragen in ihrer aktuellen klinischen, aus der täglichen Praxis stammenden, sowie in ihrer empirischen, aus der psychoanalytischen empirischen Forschung stammenden Dimension aufgezeigt und als mögliche psychoanalytische Beiträge zu einer weiteren, nun interdisziplinären Annäherung an dieses traditionelle philosophische Problem eingebracht. Die empirische psychoanalytische Dimension stellt sich hier insofern als besonders innovativ heraus als sie kognitionswissenschaftliche Begriffe und Theorien, wie z. B. des *mindreading*, aufgreift, mit psychoanalytischen Theorien verbindet und zu in empirischen Studien eingesetzten, eigenen psychoanalytischen Messinstrumenten weiterentwickelt.

Nach dieser Ausführung zu den grundlegenden, interdisziplinären Intersektionen konzentriert sich die Einleitung auf einen einführenden Überblick über den Forschungshintergrund und die Forschungsgeschichte der in den weiteren Sektionen vorgestellten Beiträge.

Die drei Sektionen des Buches und ihre Beiträge können nun auf folgende Weise kurz zusammengefasst werden:

Der erste Teil, die Sektion „Psychoanalysis, philosophy of mind and experimental sciences: research on conscious and unconscious processes“, widmet sich speziell den interdisziplinären Untersuchungen der bewussten und unbewussten Prozesse in der Psychoanalyse und den ihr benachbarten Disziplinen, also der *Philosophy of Mind* sowie den Neuro- und Kognitionswissenschaften. Herausragende Vertreter dieser Forschungsansätze wie der Psychoanalytiker und Kognitionspsychologe, Howard Shevrin (USA), die Psychoanalytikerin und Philosophin, Linda Brakel (USA), der Kognitionspsychologe, Max Velmans (GB), der Philosoph, David Rosenthal (USA), sowie der Philosoph und Kognitionswissenschaftler, Pierre Jacob (F), geben in ihren Arbeiten einen weitreichenden Einblick in den neuesten Stand der Forschung.

Die zweite Gruppe von Beiträgen, die Sektion „Current interdisciplinary research: neuroscience and psychoanalysis“, zeigt Arbeiten am Interface zwischen Psychoanalyse und kognitiven Neurowissenschaften. Karl Pribram (USA), der Pionier der kognitiven Neurowissenschaften, nimmt Bezug auf Freuds Leistungen als Theoretiker in der Neurologie, die Psychoanalytikerin und Neurowissenschaftlerin, Regina Pally (USA), konzentriert sich auf die Emotionen und ihre Rolle für das mentale Leben, der Psychoanalytiker und Neurowissenschaftler, Fred Levin (USA), zeigt stellvertretend für den neuen interdisziplinären Zweig der Neuropsychanalyse die Verknüpfungen zwischen psychoanalytischer Arbeit und neurowissenschaftlichen Prozessen auf.

Die dritte Sektion „Empirical research trends in psychoanalysis“ präsentiert die gegenwärtige empirische Forschung der Psychoanalyse. Der Psychoanalytiker und Harvard-Professor für Psychiatrie, Stuart Hauser (USA), berichtet von seiner Studie über Resilienz von traumatisierten Jugendlichen, der Psychoanalytiker und Kognitionswissenschaftler, Rolf Sandell (S), stellt die empirische, psychoanalytische Forschung in Schweden, das „Stockholm Outcome of Psychoanalysis and Psychotherapy“ (STOPP)-Projekt vor, und der Psychoanalytiker und Neurowissenschaftler, Jorge Canestri (I), analysiert die Bedeutung der aktuellen linguistischen Forschung für die Psychoanalyse.

Abschließend stellvertretend für die Reihe hochwertiger Beiträge dieses Bandes an dieser Stelle noch ein Einblick in den Beitrag des Philosophen David Rosenthal „Consciousness, interpretation, and higher-order-thought“. In diesem gibt Rosenthal einerseits eine einführende Darstellung seiner Philosophie „höherstufiger Gedanken“, *Higher-Order Thoughts (HOTs)*, und stellt andererseits die Bezüge seines Ansatzes zu Freuds theoretischen Arbeiten her. So bringt er Freuds Analogie, dass Psychoanalyse nicht mehr erfordert, als jene Art von Interpretationsprozess, den wir häufig auf die Gedanken Anderer anwenden, auf uns selbst anzuwenden, in Bezug zu dem von ihm im Zusammenhang mit *Higher-Order Thoughts* herausgestellten Umstand, dass die Tatsache, dass ein mentaler Zustand bewusst ist, das Ergebnis einer nicht-inferentiellen Selbstinterpretation ist.

Alexander Hippmann

In der Antike wurden von der Philosophie die psychologischen Grundbegriffe entwickelt und in die Fundierung von Erkenntnistheorie, Ontologie, Ethik und Ästhetik einbezogen. Bekanntlich stammt das älteste erhaltene klassische Werk mit dem Titel „Psychologie“ von Aristoteles. Die Grundbegriffe der im wesentlichen auf Platon und Aristoteles zurückgehenden philosophischen Psychologie wurden zu Grundbegriffen der durch Kant begründeten Transzendentalphilosophie. Diese Begriffe entstammen zunächst der Klärung der im Alltag für jeden Menschen präsenten Vertrautheit mit sich selbst im normalen Ichbewusstsein. Insofern sind sie jeder speziellen Erfahrung vorausgesetzt, wenngleich sie uns zugänglich werden immer nur im Kontext jeweils spezieller Erfahrung. Schon die klassische Philosophie betrachtete daher Begriffe wie Denken, Anschauung, Wille, Trieb usw. einerseits als Voraussetzungen jeder Erfahrung, andererseits aber zugleich als empirisches Forschungsgebiet. Daher unterschied etwa Kant die sogenannte rationale Psychologie, welche dann in die Transzendentalphilosophie in kritisch gesäuberter Gestalt integriert wurde, von der empirischen Psychologie.

Die daraus erwachsende kontroverse Einschätzung des methodischen Status der philosophischen Psychologie wurde noch komplexer und damit schwieriger, als in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts die empirische Psychologie nach dem Vorbild der Naturwissenschaft ein methodisch sicheres Fundament erobern konnte. Der Aristoteliker Franz Brentano versuchte nun, die traditionell fundierende Rolle der philosophischen Psychologie mit der empirischen Psychologie zu besetzen, ein Unternehmen, welches von seinen Schülern auf ganz unterschiedliche Weise weiter geführt wurde, woraus sich ein Spektrum eröffnete, welches von den Polen der Gegenstandstheorie Meinongs bis zu Husserls transzendentaler Phänomenologie reicht. Die analytische Philosophie versuchte durch den so genannten *linguistic turn* den Schwierigkeiten der philosophischen Psychologie zu entinnen. Die von der naturalistischen Semantik ausgehende Tendenz der letzten Jahrzehnte hin zu einem *mentalist turn* innerhalb der analytischen Philosophie zeigt, dass das Problem der philosophischen Psychologie aktueller ist denn je.

In der Suche nach einer korrekten Bestimmung des Verhältnisses von Philosophie und Psychologie hat die Psychoanalyse eine zentrale Stellung erhalten. Von Freud ursprünglich als Naturwissenschaft konzipiert, wurde in späteren Jahrzehnten der Versuch gemacht, sie vorrangig als hermeneutische Disziplin aufzufassen. Ohne den hermeneutischen Anteil am psychoanalytischen Verfahren in Abrede stellen zu wollen, muss man doch betonen, dass auch das, was man den Fallgeschichten und deren systematischer Aufarbeitung entnehmen kann, nur in Zusammenhang mit einer Kontrolle durch nichthermeneutische Methoden wissenschaftlich verwertbare Ergebnisse zu liefern in der Lage ist. Daher wurde seit der Kritik durch Grünbaum 1984 die Versuchung einer rein hermeneutischen Auffassung der Psychoanalyse überwunden. Die Psychoanalyseforschung definiert sich seither als „empirische, interdisziplinäre Wissenschaft“, wie dies Patrizia Giampieri-Deutsch im Titel des hier vorliegenden Bandes treffend formuliert.

Sehr wichtig und überzeugend ist, wenn die Herausgeberin des Bandes in ihrer ausführlichen einleitenden Grundlegung darauf hinweist, dass wir schon auf Freud selbst zurückgreifen können. Entgegen manchen Meinungen zeigt sich, dass Freud eine eigene philosophische Position bezogen und der Psychoanalyse zugrundegelegt hat. Freud war nichtreduktiver Physikaliker und im psychophysischen Problem (auf dieser nichtreduktiven Basis) – in Abwehr des Dualismus, welcher, wie übrigens schon Leibniz in seiner Kritik an Descartes gezeigt hat, keinen gangbaren Weg eröffnet – Monist. Diese Position ist erstens vereinbar mit allen philosophischen Positionen, welche heute ernsthaft zur Diskussion gestellt werden können, und fundiert zweitens das Programm der Psychoanalyse als empirischer, interdisziplinärer Wissenschaft, wie es schon bei Freud selbst angelegt ist.

Platon gibt im Dialog Sophistes in der sogenannten Gigantomachie eine heute noch aktuelle ironische Charakterisierung zweier reduktionistischer Positionen, welche er beide ablehnt und als Riesen auftreten lässt: es handelt sich einerseits um den eliminativen Materialismus und andererseits um die „Ideenfreunde“, also jene, die glauben, auf den Bezug zur physikalischen Realität verzichten zu können. Diese beiden Riesen treten auch heute noch auf und haben Schwierigkeiten, das Programm der Psychoanalyse als empirischer, interdisziplinärer Wissenschaft zu verstehen, weil der eine nicht einsehen will, dass physikalische Systeme auch nichtphysikalische Eigenschaften haben, und der andere die Psychoanalyse von naturwissenschaftlicher Forschung freihalten bzw. überhaupt jeden empirischen Bezug aus der philosophischen Psychologie verbannen möchte.

Die Reduktion der Psychoanalyse auf den hermeneutischen Aspekt hat viel zu deren ideologischem Missbrauch beigetragen. Ohne Kontrolle durch empirische Forschung und Neurowissenschaften und ohne Basis in einer wissenschaftlich betriebenen Philosophie sind der Phantasie keine Grenzen gesetzt und die Psychoanalyse verkommt auf diese Weise zum Instrument beliebiger Ideologien und Wunschphantasien.

Aus all diesen Gründen folgt, dass das von Patrizia Giampieri-Deutsch in dem hier besprochenen Sammelband sowie in den beiden oben erwähnten Kohlhammer-Bänden vorgestellte Forschungskonzept sowohl für die Psychoanalyse als auch für die Philosophie von großer und zukunftsweisender Bedeutung ist. Der Band präsentiert die interdisziplinäre Psychoanalyseforschung als Projekt von großer internationaler Relevanz. Das besondere Verdienst der Herausgeberin besteht in der philosophischen Fundierung dieses Projekts, welche man sonst nicht in dieser Entschiedenheit und Tiefe antrifft.

Hans-Dieter Klein

