

Drei Stellungen des Gedankens zur Objektivität
und die Sache selbst.

SEMINARMATERIALIEN 28

Von

Jürgen Ritsert

Inhaltsverzeichnis

1. Grundriss der Problematik im Anschluss an I. Kant und J. G. Fichte.
S. 3 -11.
2. Zur Konkretisierung des Verhältnisses zwischen den drei Grundsätzen
aus Fichtes Wissenschaftslehre von 1794.¹
S. 13-28.
3. 3 Stellungen des Gedankens zur Objektivität bei Hegel.
S. 29-39.
4. Natur und Geist im absoluten Idealismus.
S. 41-50.
5. Die Parabel vom Werk und der Sache selbst. Aspekte der Stellung des
Gedankens zur Objektivität als erste und zweite Natur.
S. 51-59

Literaturverzeichnis S. 61 f.

¹ Vgl. J. Ritsert: Summa Dialectica. Ein Lehrbuch zur Dialektik, Weinheim Basel 2017, S. 163 ff.

Kapitel 1

Grundriss der Problematik im Anschluss an I. Kant und J. G. Fichte.

Gleich eingangs in seiner >Kritik der reinen Vernunft<, d.h.: in ihrem ersten, „transzendente Ästhetik“ genannten Teil, der sich mit unserem Empfindungsvermögen befasst, trifft Kant einige wesentliche Unterscheidungen. Es geht um den Inhalt und die Form menschlicher Möglichkeiten, überhaupt Erfahrungen machen und systematisches Wissen gewinnen zu können. Thema ist das Verhältnis der allgemeinen „Erkenntnisvermögen“ (*facultates*) der Subjekte zu Gegenständen. Die Erkenntnisinstanz (als Inbegriff unserer² Erkenntnisvermögen im Allgemeinen) wird von Kant meistens als *die Vernunft* bezeichnet. Die Bezugspunkte (Referenten) dieses Dreh- und Angelpunkts aller Bemühungen um Einsicht in Sachverhalte, die Gegenstände, stehen unseren Erkenntnisvermögen *entgegen*. Denken als Ausdruck für die Operationen unseres *Verstandes*, der in erster Linie mit Kategorien, empirischen Begriffen, Urteilen und Schlussfolgerungen arbeitet, kann sich nach Kant nicht direkt auf diese Gegenstände richten, sondern nur auf unsere *Anschauungen*. „Diese (die Anschauung – J.R.) findet aber nur statt, so fern uns der Gegenstand gegeben wird; dieses aber ist wiederum, uns Menschen wenigstens, nur dadurch möglich, dass er das Gemüt auf gewisse Weise affiziere.“³ Das etwas altbacken klingende Verb „affizieren“ stammt aus dem Latein. Die Vokabel *afficere* kann u.a. mit „einwirken auf“, „berührt sein von“, aber auch mit „hinzufügen“ übersetzt werden. Kant zielt auf die Einwirkungen „des“ Gegenstandes auf unsere Sinne, auf unser Empfindungsvermögen. An solchen Stellen muss „Gegenstand“ einen Sachverhalt bedeuten, der nicht (vollständig) unserem Empfindungsvermögen, unseren Wahrnehmungskapazitäten, unserem Sprechen, Denken und Wollen entstammt bzw. darin nicht restlos aufgeht.⁴ Damit betritt man die Hinterwelt der „Dinge an sich“ bei Kant. Er nennt sie auch *noumena*. Jetzt bekommt man es mit dem Altgriechischen zu tun. Ein *noumenon* bedeutet von diesem Hause aus „das Gedachte.“ Es handelt sich wie im Falle der platonischen Ideen um etwas, das nur durch das reine Denken, die reine Vernunft, aber nicht durch Sinneseindrücke erkannt werden kann. Zur >Kritik der reinen Vernunft< gehört also der „Begriff eines *Noumenon*, d.i. eines Dinges, welches gar nicht als Gegenstand der Sinne, sondern als ein Ding an sich selbst (lediglich durch den reinen Verstand) gedacht werden soll ...“⁵ Es gibt Formulierungen bei Kant, die eine Art Doppelcharakter seines Begriffs des *noumenon* anzeigen. Auf

² „Wir“ verstehen und in diesem Falle als Vernunftwesen, die des Wissens um sich selbst (Selbstbewusstsein) und selbstbestimmter Handlungen zumindest partiell fähig sind.

³ I. Kant: Kritik der reinen Vernunft, Werke (Ed. Weischedel), Band II, Darmstadt 1963, S. 69.

⁴ „Die Fähigkeit (Rezeptivität), Vorstellungen durch die Art, wie wir von Gegenständen affiziert werden, zu bekommen, heißt *Sinnlichkeit*. Vermittelt der Sinnlichkeit werden uns Gegenstände gegeben; und sie allein liefert uns *Anschauungen* ...“ Ebd. (Herv. i. Org.).

⁵ A.a.O.; S. 279. Im Schlussteil dieses Zitates spielt Kant auf die Unmöglichkeit endlicher Wesen an, die Dinge an sich direkt durch den reinen Verstand zu erkennen.

der einen Seite heißt es, der Begriff des *noumenon* sei aber „gar nicht positiv“ als „bestimmte Erkenntnis von irgendeinem Dinge zu nehmen, sondern (bedeute) nur das Denken von etwas überhaupt.“⁶ Dem entspricht die Bestimmung des Dinges an sich als ein Grenzbegriff: „Der Begriff eines Noumenon ist also bloß ein *Grenzbegriff*, um die Anmaßung der Sinnlichkeit einzuschränken, und also nur von negativem Gebrauche.“⁷ Es handelt sich so gesehen um keinen *Gegenstand* im Wortsinn des alltagsweltlichen und/oder philosophischen Realismus. Auf der anderen Seite muss man dann aber fragen: Wie kann ein so auf ein unbestimmbares Etwas verweisender *Grenzbegriff* die Sinne *affizieren* und Eindrücke hinterlassen? Es gelangen implizit zwei Begriffe von Materie ins Spiel: *Materie 1* als Welt der Dinge an sich „draußen“. *Materie 2* als Inbegriff der Sinnesempfindungen, deren heterogener Inhalt zu systematischen Erkenntnissen weiterverarbeitet wird. Die Eindrücke, die uns über die – mit welchen komplexen Geräten und Apparaten auch immer erweiterten – Sinne vermittelt werden, heißen von alters her *phainomena*. Phänomene bedeuten also eine zunächst unorganisierte („chaotische“) Mannigfaltigkeit von inhaltlichen Sinnesindrücken (Empfindungen). Etwas *erscheint* in unserem Empfindungsvermögen, bedeutet mithin einen Sachverhalt, so wie er uns in der sinnlichen Erfahrung vorkommt. Dass wir uns dabei gewaltig täuschen können, dass die durch unsere Erkenntnisvermögen weiterbearbeiteten Erfahrungen unzutreffend, täuschend, aber auch von Ideologie, Lug und Trug durchzogen sein können, hat sich herumgesprochen. *Erscheinung* und *Schein* sind oftmals eng miteinander verwoben. Die Phänomene werden also von „der“ Vernunft im Allgemeinen weiterverarbeitet. Zuerst werden sie im Bezugssystem der Anschauungsformen von *Raum* und *Zeit* geortet, geordnet, synthetisiert. Diese Formierung transformiert die mannigfaltigen Empfindungen nach Kant in *Anschauungen*. Der Verstand verarbeitet die Anschauungen mit Hilfe von Kategorien weiter, die in Urteile und Schlüsse eingehen.⁸ Kategorien unterscheiden sich von empirischen Begriffen dadurch, dass die 12 Stammbegriffe der reinen Vernunft (Kategorien) zu den logischen Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis überhaupt gehören. Das Ergebnis sind „Dinge als Erscheinung“, eben geordnete (synthetisierte) *phainomena*. Die Vernunft (im speziellen Sinn des obersten Vernunftvermögens im Unterschied zu der Sinnesempfindlichkeit sowie zum Verstand!) liefert die höchsten Systematisierungsleistungen, indem sie zum Beispiel nach immer höheren Voraussetzungen spezieller Zusammenhangsbauptungen zwischen Erscheinungen sucht, woraus die letzteren deduziert werden können. Sie ist auf dem Weg zur Vereinheitlichung des systematischen Wissens über Ereigniszusammenhänge. „Die Vernunfteinheit ist die Einheit des Systems, und diese systematische Einheit dient der Vernunft nicht objektiv zu einem

⁶ A.a.O.; S. 281.

⁷ A.a.O.; S. 282 (Herv. i. Org.).

⁸ Kategorien nennt Kant „Stamm-begriffe der reinen Vernunft“. Wie bei den *decem genera* von Aristoteles handelt es sich auch bei Kant um (12) Begriffe, die jede Sprache verwenden, logisch in Anspruch nehmen muss, um überhaupt eine organisierte Erfahrung machen zu können. Beispiele liefern der Begriff der „Substanz“ (Dingbegriff) oder die Kategorie der „Kausalität.“

Grundsätze, um sie über alles mögliche empirische Erkenntnis der Gegenstände zu verbreiten.“ In dieser Ausprägung fungiert das oberste Vernunftvermögen „als bloß regulativer Grundsatz und Maxime, den empirischen Gebrauch der Vernunft durch Eröffnung neuer Wege, die der Verstand nicht kennt, ins Unendliche (Unbestimmte) zu befördern und zu befestigen, ohne dabei jemals den Gesetzen des empirischen Gebrauchs im mindesten zuwider zu sein.“⁹ Die Vernunft (i.e.S.) lenkt die Erkenntnisbemühungen also in die Richtung einer Einsicht in die Totalität aller Bedingungen der zu erkennenden Sachverhalte (Synthesis aller erreichbaren Einzeleinsichten). Aber das bedeutet die Ausrichtung der Vernunft auf ein Ziel hin, welches sie anstreben muss, aber nie konkret erreichen kann. Sie steht dabei immer in der Gefahr, sich dann in den „dialektischen Schein“ zu verstricken, wenn sie diese Vernunfteinheit nicht als einen *anzustrebenden* Zielzustand, sondern wie eine durch unsere auf Erfahrung (Empirie) gewonnene Einsicht in einen Sachverhalt behandelt. Damit verstrickt sich die Vernunft zwangsläufig in Widersprüche. Zu diesen Zielfunktionen (regulativen Prinzipien) gehört für Kant ein „Weltbegriff überhaupt“.¹⁰ Er besteht im Anspruch, die „absolute Totalität der Reihe der Bedingungen“, die auch nur einen Sachverhalt zu dem machen, was er empirisch ist, in ihrer Gesamtheit konkret erfahren zu wollen.¹¹ Schon diese Skizze reicht aus, um zwei der schwerwiegendsten Probleme herauszugreifen, womit sich Kants Nachfolger, insbesondere Reinhold, Jacobi, Schelling, Fichte, Hegel u.a. intensiv auseinandergesetzt haben:

1. *Das Problem des Dinges an sich.*
2. *Das Problem des Ichprinzips.*

Ad 1: Die logischen Schwierigkeiten, welche die Lehre von den Dingen an sich bereitet, liegen auf der Hand. Aufgrund der beiden gegenläufigen Angaben, die Kant dazu macht, entsteht eine Kontradiktion. Sinnfällig ist, dass er von den Kategorien des Verstandes sagt, sie ließen sich *nicht* auf die unerkennbare Sphäre der *noumena*, der Dinge an sich anwenden. Das gilt also auch für den Begriff der *Kausalität*, der zur Tafel der 12 Stammbegriffe der reinen Vernunft gehört. „Ding an sich“ stellt nach der ersten Definition nur einen Grenzbegriff dar, der vorzugsweise dazu dient, klar zu machen, dass wir über keinen *intellectus archetypus* verfügen. Ursprünglich wird unter einem „archetypus“ ein Urbild, wenn nicht ein ideales Vorbild wie die Ideen bei Platon verstanden, wofür für sich mehr oder unvollkommene Abbilder in der Sinnenwelt (in der Welt der *phainomena*) vorfinden lassen. Kant verleiht diesem Begriff jedoch die besondere Wendung in Richtung auf einen göttlichen Intellekt, der mit der Anschauung seiner selbst, gleichsam mit seinem biblischen Wort die Dinge (an sich) unmittelbar schafft. „Ein Verstand, in welchem durch das Selbstbewusstsein zugleich alles Mannigfaltige gegeben würde, würde *anschauen*; der unsere kann nur *denken* und muss in den

⁹ I. Kant: Kritik der reinen Vernunft, a.a.O.; S. 590.

¹⁰ A.a.O.; S. 593.

¹¹ Ebd.

Sinnen die Anschauung suchen.“¹² Es würde sich um eine unmittelbare und zugleich weiterzeugende „intellektuelle Anschauung“ handeln, käme mit dem Sichselbstdenken schlagartig die ganze Welt zustande. Demgegenüber verfügen wir Menschen als endliche Wesen nur über einen *intellectus ectypus*. „Unser Verstand ist ein Vermögen der Begriffe, d.i. ein diskursiver Verstand, für den es freilich zufällig sein muss, welcherlei und wie sehr verschieden das Besondere sein mag, das ihm in der Natur gegeben werden, und das unter seine Begriffe gebracht werden kann.“¹³ In der Natur! Das kann in dieser Aussage keine bloß gedachte oder konstruierte Natur, sondern scheint Materiel zu sein. Unser Verstand bedarf zu all dem der Eindrücke und Bilder. Deswegen wird das Wort *intellectus ectypus* auch mit „abbildender Verstand“ übersetzt. Doch im Gegensatz zu all dem steht die gleich am Anfang der Lehre von den Sinneseindrücken (transzendente Ästhetik) vertretene Ansicht Kants, die Dinge an sich „affizierten“ unsere Sinne und riefen die Mannigfaltigkeit der Sinnesdaten kausal hervor. Damit wird also eine Kategorie, die der *Kausalität* doch auf die Dinge an sich angewandt! Es wird etwas darüber ausgesagt, so wie Wittgenstein eine ganze Menge über das aussagt, was sich nicht sagen lässt. Diskursive Stammbegriffe sollen aber gerade nicht auf die ansichseienden Dinge anwendbar sein! J. G. Fichte hat nachdrücklich auf diese Problematik aufmerksam gemacht: „Wie weit erstreckt sich denn nach *Kant* die Anwendbarkeit aller Kategorien, und insbesondere die der Kausalität? Nur über das Gebiet der Erscheinungen; sonach nur über das, was schon für uns, und in uns selbst ist. Und auf welche Weise könnte man denn zur Annahme eines vom Ich verschiedenen Etwas, als Grundes des empirischen Inhalts der Erkenntnis, kommen? Ich denke, nur durch einen Schluss vom Begründeten auf den Grund; also durch Anwendung des Begriffs der Kausalität.“¹⁴ Diese innere Gegensätzlichkeit der Kantischen Annahmen über den Status des „Dinges an sich“ hat Fichte angesichts von Kantinterpretationen seiner Zeit zu der spöttischen Bemerkung angeregt, „ihr (verschiedener Kantinterpreten – J.R.) Erdball ruht auf dem großen Elefanten und der große Elefant – ruht auf ihrem Erdballe.“¹⁵

Ad 2: Ein ähnlich schwerwiegendes Problem werfen der Begriff der Vernunft und die Frage nach der Einheit der verschiedenen „Vernunftvermögen“ (*facultates*) auf. „Die Vernunft“ – Das liest sich als ein Allgemeinbegriff (auf der logischen Ebene von Gattungsbestimmungen) in der grammatischen Form eines Substantivs. Es fördert Assoziationen an eine Subjektivität, die jedoch nicht mit dem einzelnen menschlichen Subjekt unmittelbar identisch ist. In der Tat ist der allgemeine Begriff der Vernunft in der Geschichte der abendländischen Philosophie fest mit der Vorstellung verbunden, die Kant im Bild des *intellectus archetypus* zusammengefasst hat. Es entsteht der Eindruck eines sich selbst denkenden göttlichen Übersubjekts, das im Vollzug seines Sichselbstdenkens die Welt erschafft.

¹² A.a.O.; S. 138.

¹³ I. Kant: Kritik der Urteilskraft, Werke V, a.a.O.; S. 523 f.

¹⁴ J. G. Fichte: Erste und zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre, Hamburg 1961, S. 68.

¹⁵ A.a.O.; S. 69 f.

Schon in der >Metaphysik< des Aristoteles findet sich der Vorschein dieses Gedankens. Im Griechischen entspricht *nous* dem Begriff der Vernunft. „Wenn die Vernunft nämlich nichts denkt, sondern sich wie ein Schlafender verhält, was wäre dann wohl ihre Würde? Wenn sie aber denkt, etwas anderes aber dafür, was sie denkt, ausschlaggebend ist, so wäre sie“ keine autonome Vernunft. „Füglich denkt sich die Vernunft selbst, wenn sie das Vorzüglichste ist, und ihr Denken ist Denken des Denkens“, uneingeschränktes Sichselbstdenken.¹⁶ „Sich selbst denkt die Vernunft, indem sie am Gedachten Anteil hat.“¹⁷ Eine jede Möglichkeit ist durch diesen göttlichen Denkakt unvermittelt Aktualität, Wirklichkeit. Diese Fähigkeit kommt allein Gott zu!¹⁸ Doch Aristoteles` Gott ist kein Schöpfergott. Er wird vielmehr als unbewegter Beweger begriffen, der die letzte Ursache sämtlicher Ketten von Ursachen und Wirkungen im Weltgeschehen darstellt. „Das Prinzip nämlich und das Erste der Dinge ist unbeweglich, sowohl an sich als auch in akzidentieller Weise, es bewegt aber die erste, ewige und eine Bewegung.“¹⁹ Kein Wunder, dass Hegel die größte Wertschätzung für Aristoteles hegt. Denn bei ihm arbeitet sich der absolute Geist in einem langen Prozess der Selbsterkenntnis, in dessen Verlauf er sich an *scheinbarem* Anderssein wie der Natur abarbeitet, zur Einsicht empor, dieses Andere (die Totalität der Bestimmungen) sei nichts anderes als er selbst, also mit ihm identisch. Hegel notiert: „Das Unbewegte, was bewegt, – dies ist eine große Bestimmung; das Sichselbstgleichbleibende, die Idee, bewegt und bleibt in der Beziehung auf sich selbst ... Hier im Denken ist so diese Identität vorhanden; das, welches bewegt wird und welches bewegt, ist dasselbe“, absolute Identität von Denken und Sein.²⁰ Für diese absolute Identität stehen bei Hegel auch Ausdrücke wie „absoluter Begriff“, „absolute Idee“, „absoluter Geist.“ „Wenn wir, was die *absolute Idee* in ihrer wahrhaftigen Wirklichkeit sei, kurz bezeichnen wollen, so müssen wir sagen, sie sei *Geist*, und zwar nicht etwa der Geist in seiner endlichen Befangenheit und Beschränktheit (beim einzelnen konkreten Subjekt als *intellectus ectypus*– J.R.), sondern der allgemeine unendliche und *absolute* Geist, der aus sich selber bestimmt, was wahrhaft das Wahre ist.“²¹ Und im § 74 seiner >Enzyklopädie< betont Hegel, dass der absolute Geist gleich Gott sei. Die Frage wie die göttliche Vernunft (Allgemeinheit) mit den beschränkten Vernunftvermögen der lebendigen Individuen (Einzelheit) zusammenhängt, hat das Nachdenken über Gott und die Welt immer wieder beschäftigt. Platon begreift Vernunft als einen „göttlichen Funken“ in der Seele des Menschen. Diese sich dem engen Zusammenhang von Philosophie, Mythos und Religion während langen Phasen der Geschichte (nicht nur!) Europas verdankende Vorstellung von der Vernunft als gottgleiches und sich selbst (welterzeugend) denkendes Übersubjekt wird mit dem Beginn der Aufklärung zunehmend in Frage

¹⁶ Aristoteles: Metaphysik. Schriften zur ersten Philosophie, Stuttgart 1970, S. 320 (1074b320).

¹⁷ A.a.O.; S. 314 (1072b20).

¹⁸ Ebd.

¹⁹ A.a.O.; S. 316 (1073a24 f.).

²⁰ G. W. F. Hegel: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II. Theorie Werkausgabe WW 19, Frankfurt/M 1971, S. 161.

²¹ G. W. F. Hegel: Vorlesungen über die Ästhetik, Werke 13, S. 128.

gestellt.²² Einer der einflussreichsten Versuche, die Idee des sich selbst denkenden Wesens vom Himmel auf Erden herunterzuholen, unternimmt René Descartes (1596-1650). Einerseits bemüht er sich dem religiösen Geist im ausgehenden Mittelalter entsprechend um Gottesbeweise. Beim ontologischen Gottesbeweis lautet das Argument in Umrissen so: Gott ist das allerrealste und das vollkommenste Wesen, das nicht den geringsten Mangel aufweist (*ens perfectissimum*). Wenn dem so ist, so muss es auch das Merkmal der Existenz aufweisen; denn sonst käme ihm ein Mangel zu – so wie schon Aristoteles argumentiert hat. Kant demonstriert dann später die „Unmöglichkeit eines ontologischen Beweises vom Dasein Gottes.“²³ Auf der anderen Seite sucht Descartes nach einem über jeden Zweifel erhabenen Grundsatz unabhängig vom Standpunkt Gottes, in dem – dem Stil der *prima philosophia* des Aristoteles entsprechend – ein System des Denkens verankert werden kann. Wiederum ist es das Sichselbstdenken, dem nun innerweltliche Bedeutung als ein fundierendes Prinzip der Philosophie zugemessen wird. Jetzt geht es aber um die Selbstbeziehung des *einzelnen* Subjekts, also um sein Selbstbewusstsein als Wissen um sich selbst. Descartes` außerordentlich folgenreiches Argument lautet: Man kann an allem zweifeln, nur nicht daran, dass man es selbst ist, der diesen Akt des Zweifels vollzieht. Und indem ich ihn vollziehe, weiß ich nicht nur, dass ich es bin und es sonst niemand anderes ist, der diesen Denkakt zustande bringt, sondern ich weiß auch, dass ich *existiere*. Anderenfalls geschähe irgendetwas, aber nicht ausgerechnet mein Denkakt. *Sum cogitans, ergo existo*. Fichte verleiht diesem Grundgedanken als Denken einer Grundbestimmung, die deutlich erkennbar an Descartes anschließt eine besondere Wendung. „Ich kann keinen Schritt tun, weder Hand noch Fuß bewegen, ohne die intellektuelle Anschauung meines Selbstbewusstseins in diesen Handlungen; nur durch diese Anschauung weiß ich, dass *ich* es tue, nur durch diese unterscheide ich mein Handeln und in dem Handeln mich, von dem vorgefundenen Objekte des Handelns. Jeder, der sich eine Tätigkeit zuschreibt, beruft sich auf diese Anschauung. In ihr ist die Quelle des (bewussten – J.R.) Lebens, und ohne sie ist der Tod.“²⁴ Dieses Zitat stellt nun seinerseits eine von Fichtes gezielten Interpretationen der Kantischen „transzendentalen Apperzeption“ dar.²⁵ Deren Kernvorstellung sieht so aus: „Das: *Ich denke*, muss alle meine Vorstellungen begleiten können; denn sonst würde etwas in mir vorgestellt werden, was gar nicht gedacht werden könnte, welches eben so viel heißt, als die Vorstellung würde entweder unmöglich, oder wenigstens für mich nichts sein.“²⁶ Es handelt sich um das Selbstbewusstsein, dass dies meine Gedanken und nicht die eines anderen sind. Sie stellen auch keine bloße

²² In einer Phase der französischen Revolution kommt es zu einem Kult der Vernunft, der – gegen die katholische Kirche gerichtet – gleichwohl ein „höchstes Wesen“ kennt.

²³ I. Kant: Kritik der reinen Vernunft, a.a.O.; S. 529 ff.

²⁴ J. G. Fichte: Erste und zweite Einleitung ..., a.a.O.; S. 49 f.

²⁵ Die transzendente, auch „reine“ (erfahrungsunabhängige) Apperzeption bedeutet so viel wie die Reflexion auf das, was wahrgenommen, aufgenommen wird (*perceptio*).

²⁶ I. Kant: Kritik der reinen Vernunft, a.a.O.; S.136. (Herv. i. Org.). Bei Fichte heißt es: „Die intellektuelle Anschauung ist der einzige feste Standpunkt für alle Philosophie. Von ihm aus lässt sich alles, was im Bewusstsein vorkommt, erklären; aber auch nur von ihm aus. Ohne Selbstbewusstsein ist überhaupt kein Bewusstsein.“ Fichte: Erste und zweite Einleitung ..., a.a.O.; S. 53.

Verknüpfung nach psychologischen Gesetzen der Assoziation dar. Wenn ich nichts um mich selbst als dieser und kein anderer weiß, kann ich gar nichts wissen. – so deutlich die durch das Unbewusste gesteckten Grenzen auch sein mögen. Das Ich denke bedeutet zudem die oberste Instanz der Verknüpfung von Eindrücken. Das Bewusstsein seiner selbst (nicht irgendein empirisches Assoziationsgesetz) hält die in der Lebensgeschichte erworbenen Eindrücken als die meinen und niemandes anderen auch im Rückblick zusammen. „Also hat alles Mannigfaltige der Anschauung eine notwendige Beziehung auf das: *Ich denke*, in demselben Subjekt, darin dieses Mannigfaltige angetroffen wird“ ... Diese Vorstellung ist ein Actus der *Spontaneität*, d.i. sie kann nicht als zur Sinnlichkeit (den empirisch empfangenen Eindrücken – J.R.) gehörig angesehen werden“.²⁷ Damit ist die Reflexivität des Selbstbewusstseins als Wissen um sich selbst (zusammen mit der Fähigkeit, *sich selbst* qua Spontaneität zu Handlungen bestimmen zu können) vom Himmel auf Erden bei den einzelnen Subjekten (Einzelheit) angekommen. Doch damit verschärft sich das Problem der Allgemeinheit des Vernunftvermögens zusammen mit der Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit der Erkenntnis (des Bewusstseins) von Gegenständen und anderen Personen zusätzlich, weil alles Sein nun wahrlich nicht das Produkt des je individuellen Bewusstseins angesehen werden kann. Sein offenbart sich in der Widerständigkeit gegenüber einer Äußerung des freien Willens: „*Alles Sein bedeutet eine Beschränktheit der freien Tätigkeit.*“²⁸ Das kann bekanntlich bis zum *rien ne vas plus* gehen. „Das Sein setzt uns >>Neins<< entgegen in derselben Weise wie dies eine Schildkröte tun würde, die man zum Fliegen auffordert.“²⁹ Das Ich stößt auf Sein als ein Nicht-ich – entweder in der Form von Gegenständen aller Art oder als Willensäußerung bzw. Handlung einer anderen Person. Aber wenn das Ich – wie Kant sagt – nicht „als zur Sinnlichkeit gehörig angesehen werden“ muss, also sich nicht in der Sinnenwelt etwa auf der Grundlage psychologischer Assoziationsgesetze beobachten lässt, sondern die Bedingung der Möglichkeit aller systematischen Erfahrung überhaupt darstellt, bleibt immer noch die Frage offen, wie sich das „reine Ich“ (Fichte), die menschliche Vernunft im Allgemeinen zum Wissen der einzelnen Person um sich selbst verhält? Hinzu kommt, dass man das reine Ich weder wie eine Substanz, noch als ein Bewusstsein erkennen kann, das sich dadurch erfährt, dass es sich selbst in einem Spiegel wie ein Objekt unter anderen anschaut. Ich muss meiner selbst schon bewusst sein, um ausgerechnet *mich* und sonst nichts anderes im Spiegel bewundern zu können. Es bleibt weiterhin bei der Frage: Wie ist das reine (allgemeine) Ich zu denken, und wie verhält es sich zum Selbstbewusstsein der je konkreten Person? Fichtes Antwort lautet im Kern: „Sein ist Charakter des Nichtich, der Charakter des Ich ist Tätigkeit ...“³⁰ Das bedeutet: Das Ich ist keine Substanz (Ding), sondern *Kompetenz*. Aber wie lässt sich das Vor-

²⁷ I. Kant: Kritik der reinen Vernunft ..., a.a.O.; ebd.

²⁸ J. G. Fichte: Erste und zweite Einleitung a.a.O.; S. 82 (Fußnote).

²⁹ U. Eco: Kant und das Schnabeltier, München/Wien 2000, S. 71.

³⁰ J. G. Fichte: Wissenschaftslehre nova methodo, Hamburg 1982, S. 42.

handensein dieser Fähigkeit beweisen, wenn es doch so viele Leute gibt, die davon ausgehen: „Ich selbst, mit allem, was ich mein nenne, bin ein Glied in dieser Kette der Naturnotwendigkeit.“³¹ Zwar „bin ich meiner selbst, als eines „selbständigen und in mehreren Begebenheiten meines Lebens, freien Wesens innigst bewusst“, aber das bedeutet nicht mehr und nichts weniger als einen mit kausaler Notwendigkeit hervorgerufenen Bewusstseinsinhalt. „Im *unmittelbaren Selbstbewusstsein* erscheine ich mir als frei; durch *Nachdenken* über die ganze Natur finde ich, dass Freiheit schlechterdings unmöglich ist ...“³² Demzufolge wäre das Selbstbewusstsein (Die Vorstellung: Ich denke und handele spontan) eine kausal induzierte Illusion (Schein). Im Originalton moderner Hirnphysiologen hört sich das Gleiche so an: „Verschaltungen (im Hirn – J.R.) legen uns fest: Wir sollten aufhören von Freiheit zu sprechen.“³³ Dass die Vorstellung eines autonomen Ich eine Illusion sei, das haben auch einige marxistische Strukturalisten in Frankreich tatsächlich behauptet. Für sie handelt es sich um eine induzierte Ideologie, die für das Funktionieren des Kapitalismus notwendig ist. Auch wenn „das Ich“ keine Substanz, sondern eine Kompetenz darstellt, würde es sich nach diesen Vorstellungen um ein gesellschaftlich *bewirktes* Missverständnis seiner selbst und nicht um das das Prinzip des Selbstbewusstseins und selbstbestimmter Aktionen handeln. Wie soll man eine solche Kompetenz überhaupt als vorhanden beweisen können? Wenn unter einem „Beweis“ – wie in der Mathematik – die Ableitung eines Satzes aus Voraussetzungen verstanden, wenn „Autonomie“ und „Spontaneität“ wie üblich als selbstbestimmtes, durch nicht als sich selbst bestimmtes, und in diesem Sinne „unbedingtes“ Handeln verstanden wird, dann kann es nicht wie andere Tatsachen aus allgemeineren Bedingungen ableitbar sein! Es wäre damit bedingt, nicht unbedingt (spontan). Deswegen sagt Fichte, das Ich sei keine Tatsache, sondern eine *Tathandlung*, deren Vorhandensein zwar nicht bewiesen, aber praktisch demonstriert werden kann: Der Philosoph fordert den Adressaten dieser Demonstration zu einer bestimmten Handlung, zu einer Tat auf, die leicht veränderten Pfaden von R. Descartes folgt. Die Aufforderung besteht konkret darin, sich selbst zu denken und darauf zu achten, was man dabei mit welchem Resultat tut. „Jeder wird hoffentlich *selbst denken* können. Er wird hoffentlich inne werden, dass, indem der zu diesem Denken aufgefordert wird, er zu etwas von seiner Selbsttätigkeit Abhängigem, zu einem *inneren Handeln* aufgefordert werde, und wenn er das Geforderte vollbringt, sich affiziere (selbst bestimme – J.R.) also *handle*. Er wird *dieses* Handeln hoffentlich von dem *entgegengesetzten*, wodurch er Objekte außer sich denkt, unterscheiden können ...“³⁴ Durch den Vollzug dieser Tathandlung, die Fichte auch „intellektuelle Anschauung seiner selbst“ nennt, wird der Akteur verschiedener Tatbestände verbindlich inne: 1. Er oder sie haben sich zu diesem Handlungsvollzug selbst bestimmt – sie hätten

³¹ J. G. Fichte: Die Bestimmung des Menschen, Hamburg 1979, S. 15

³² A.a.O.; S. 19 bzw. S. 20.

³³ W. Singer in Chr. Geyer (Hrsg.): Hirnforschung und Willensfreiheit. Zur Deutung der neuesten Experimente, Frankfurt/M 2004, S. 30 ff.

³⁴ J. G. Fichte: Erste und zweite Einleitung ..., a.a.O.; S. 48. (Herv. i. Org.).

(hätte) es auch sein lassen können. 2. Sie oder er wird seiner selbst als diese(r) und kein(e) andere, der unverwechselbaren *Einzelheit* inne. (Individuierungsprinzip) 3. Es handelt sich jedoch zugleich um eine Aufforderung zur Selbstständigkeit, der *jedes* vernunftbegabte Wesen hätte folgen können. Insofern ist die Kompetenz zur Tathandlung gleichzeitig *allgemein*. Es handelt sich um ein „*Ich* das *Wir* und *Wir*, das *Ich* ist“, sagt Hegel.³⁵ 4. Man kann grundsätzlich nichts von sich selbst wissen, ohne die Urteilung zu vollziehen, d.h. einer Unterscheidung zwischen sich und Andersseiendem (dem materiellen und/oder personalen Nichtich – J.R.) zu machen. Die intellektuelle Urteilung liegt jedem Urteil zugrunde. „Man denkt nicht deutlich, und kann nichts deutlich denken, ohne sein Gegenteil (= Nichtich – J.R.) zugleich mitzudenken.“³⁶ 5. Es handelt sich um einen Akt der *Selbstflexion*, dessen logische Struktur also die der Selbstbezüglichkeit (Selbstreferenz; Beziehung auf sich selbst) darstellt. Fichte beschreibt sie als „in sich zurückgehende Bewegung“ oder als „sich selbst setzen.“ Insbesondere die Punkte 2 und 3 zeigen, dass man sich die Vernunft als Ausdruck einer *allgemeinen* Kompetenz keineswegs mit Notwendigkeit als ein Übersubjekt vorstellen muss! Schon in den frühesten Schriften Fichtes gibt es dennoch Assoziationen zum Ich als personales Übersubjekt. Ihn führen z.B. Überlegungen zur Frage „in welchem Sinne wir hier das Wort Ich brauchen auf eine bestimmte Erklärung des Ich, als absoluten Subjekts.“³⁷ Durch die gefeierte „Überwindung“ des Bewusstseinsparadigmas (Subjekt-Objekt-Schemas) durch das Sprachspielparadigma wird man Problem der allgemeinen Kompetenz zu individuellen in ihrem Verhältnis zu den Fähigkeiten der einzelnen Sprecher in keiner Weise los. Dann stellen sich beispielsweise die Fragen: Wie verhält sich *la parole* zu *la langue*? Wie „das“ Sprachspiel zu den je konkreten Sprachspielen? Wie verhält sich eine mögliche Universalgrammatik zur den Regeln der spezifischen Grammatik einer Muttersprache, die nun ihrerseits wieder gegenüber den konkreten Sprechakten der Eingeborenen allgemein ist? Grammatische Fehler beim einsamen Schüler werden ja immer noch angestrichen usf. Wie verhalten sich also das Ich der Tathandlung und das Nicht-Ich zueinander? Die Antwort führt schon bei Fichte in den Bereich von drei Stellungen des Gedankens zur Objektivität.

³⁵ G. W. F. Hegel: WW 3; S. 145.

³⁶ J. G. Fichte: Wissenschaftslehre nova methodo ..., a.a.O.; S. 36.

³⁷ J. G. Fichte: Wissenschaftslehre von 1794, a.a.O.; S. 17.

Kapitel 2

Zur Konkretisierung des Verhältnisses zwischen den drei Grundsätzen aus Fichtes Wissenschaftslehre von 1794.³⁸

Descartes führt den Anlass für seine Suche nach *dem* Grundsatz der Philosophie auf eine Krise während seines Lebens zurück. Sie habe ihm die selbstkritische Einsicht vermittelt, „wie viel Falsches“ er gemacht und „von Jugend auf als wahr hingenommen hat.“ Dieses erschütternde Erlebnis lieferte ihm die entscheidenden Anstöße dafür, „einmal im Leben von Grund auf alles umstürzen und von den ersten Grundlagen an ganz neu anfangen“ zu wollen, wenn er „je irgendetwas Festes und Bleibendes in den Wissenschaften aufstellen wollte.“³⁹ Er will also einen wirklich feststehenden Grundsatz, ein felsenfestes Prinzip herausfinden, worauf sich ein ganzes System des Wissens und der Wissenschaften aufbauen lässt. Sein Vorhaben stellt ein Markenzeichen des frühen Rationalismus in der europäischen Philosophie dar. Es zielt in eine ähnliche Richtung wie die *prima philosophia* des Aristoteles.⁴⁰ Ein solches Prinzip alles Denkens und Handelns muss alles andere als die Unerschütterlichkeit aufweisen, die für Tautologien kennzeichnend ist. Es bedarf wahrlich keiner aufwändigen Gedankenexperimente oder komplexer Arbeitsgänge in der Geometrie, um zur Feststellung durchzudringen, dass ein Dreieck drei Ecken aufweist. Diese profunde Einsicht wird durch die Bedeutung des Begriffs „Dreieck“ allein schon durch den Alltagssprachgebrauch festgelegt; sie ist analytisch (begriffserläuternd) und nicht synthetisch (begriffs- und verständniserweiternd). Auch der felsenfest stehende Befund „ich bin ich“ stellt eine Tautologie dar. Ich bin nun einmal *per definitionem* ich. Der erhellende Informationsgehalt dieser Selbsterkenntnis geht jedoch gegen null. Descartes' Grundsatz kann man gleichwohl den Vorwurf der Tautologie *nicht* machen. Er zielt nicht auf die analytische Klärung des Begriffs „Ich“, sondern auf die Konsequenzen eines praktischen Selbstversuchs. Denn er unterwirft alles, aber auch alles dem radikalen Zweifel, so als sei jede Erkenntnis den verfälschenden Mächenschaften eines bösen Dämons (*genius malignus*) geschuldet. Der Zweifel wird zur Verzweiflung. Aber im Vollzug dieser gedanklichen Operationen des absoluten Zweifelns kann der Einzelne keinen Zweifel daran hegen, dass er und sonst niemand anders es ist, der den Akt des Zweifelns vollzieht und dabei zwangsläufig auch des Tatbestandes inne wird, dass er existieren muss, um so etwas überhaupt anstellen zu können. Nach radikalen Zweifelsübungen kommt Descartes also zu dem Befund, „dass der Satz 'Ich bin, ich existiere', sooft ich ihn ausspreche oder im Geist auffasse, notwendig wahr sei.“⁴¹ Gleich im ersten Satz

³⁸ Vgl. J. Ritsert: *Summa Dialectica*. Ein Lehrbuch zur Dialektik, Weinheim Basel 2017, S. 163 ff.

³⁹ R. Descartes; *Meditationen über die Erste Philosophie*, Stuttgart 1971, S. 37.

⁴⁰ Aristoteles' *Metaphysik* wurde mit dem Untertitel „Schriften zur ersten Philosophie“ versehen.

⁴¹ A.a.O.; S. 45. Ich habe im ersten Kapitel angedeutet, dass Autoren wie Althusser und Foucault in einer Phase ihrer Werkgeschichte gleichwohl Zweifel an dieser Annahme des Ich als unbezweifelbare Grundlage alles Selbst- und Weltverständnisses des Subjekts angemeldet haben. Für sie sind solche Erscheinungsformen des Ich wie das

seiner >Wissenschaftslehre nova methodo< schreibt Fichte: „Es ist neuerdings sehr geeifert worden, gegen das Aufstellen eines ersten Grundsatzes in der Philosophie, von einigen, weil sie etwas dabei denken, von anderen aber weil sie bloß die Mode mitmachen.“⁴² Alles deutet angesichts solcher Äußerungen darauf hin, dass auch Fichte nach *dem* einen felsenfest stehenden Grundsatz sucht, worauf sich ein ganzes Aussagensystem der Philosophie aufbauen lässt. Diesen Eindruck erwecken jedenfalls seine frühen Schriften zur „Wissenschaftslehre“ samt den verschiedenen und äußerst hilfreichen Essays, worin Fichte den Versuch macht, seine gedanklich und sprachlich komplexe Philosophie einem breiteren Publikum deutlich zu machen. Denn er hat „viele Klagen über die Dunkelheit und Unverständlichkeit des bis jetzt auswärts bekannten Teils dieses Buchs ...“ gehört.⁴³ Deswegen will er die Leserschaft sogar „zum Verstehen zwingen.“⁴⁴ Fichte nennt sein Projekt meistens „Wissenschaftslehre“ und nicht „Philosophie.“ Die ersten Versionen der Wissenschaftslehre und Texte wie die *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre* (1796) scheinen in der Tat dem strengsten rationalistischen Programm folgen zu wollen, sämtliche Aussagen des philosophischen System aus *einem* Grundsatz nach den Regeln der Deduktion logisch konsistent abzuleiten. Demzufolge verlangt eine wahrhaft systematische philosophische Erkenntnis nach seiner Auffassung, dass sich alles von einem Ausgangspunkt ableiten lässt, und mit diesem deduktiv zusammenhängt. Wie Descartes sucht und findet er ihn ebenfalls im Selbstbewusstsein des Individuums, im *Ich*, wie er sagt.

Der erste Grundsatz der Wissenschaftslehre.

Dementsprechend beginnt sein Buch über die *Grundlage der Wissenschaftslehre* von 1794 mit dem Versprechen, den „absolut-ersten, schlechthin unbedingten Grundsatz allen menschlichen Wissens *aufzusuchen*.“⁴⁵ Es müsste sich demnach um einen in *der* Hinsicht unbedingten Grundsatz handeln, dass es keine Voraussetzungen mehr gibt, aus denen er seinerseits deduziert werden könnte. (Unbedingtsein). Wie kommt man aber darauf? Fichtes cartesianische Antwort auf diese Frage habe ich schon skizziert (s.o.): Man muss ihn im Vollzug eines bestimmten Denkaktes *aufsuchen*, um seine Grundsätzlichkeit auf diesem Wege *praktisch zu demonstrieren*. Die praktische Demonstration ist nicht gleich einem deduktiven Beweis! Und zu dieser Demonstration ist nach Fichte jedes denkfähige Indivi-

cartesianische *cogito* und Fichtes Tathandlung Erscheinungsformen einer gesellschaftlich induzierten Illusion, die für das Funktionieren einer Gesellschaft zweckdienlich ist (s.o.).

⁴² J. G. Fichte: *Wissenschaftslehre nova methodo*, Hamburg 1982, S. 27.

⁴³ J. G. Fichte: *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, a.a.O.; S. 8.

⁴⁴ Zu diesen Versuchen lassen sich Schriften wie die >Erste und zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre<, die Schrift >Die Bestimmung des Menschen< oder der >Grundriss des Eigentümlichen der Wissenschaftslehre< (1795) und der >Sonnenklare Bericht an das größere Publikum über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie. Ein Versuch, die Leser zum Verstehen zu zwingen< (1801).

⁴⁵ J. G. Fichte: *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794), Hamburg 1961, S. 11.

duum imstande, das er auch „Vernunftwesen“ nennt. Es braucht nur der Aufforderung zu folgen, den Akt des *Sichselbstdenkens* zu vollziehen. Dadurch wird es fähig, Einsicht in absolut gewisse Grundlagen des Denkens und der Erkenntnis zu gewinnen. Denn analog dem *cogito* von Descartes wird man im praktischen Vollzug des bloßen Sichselbstdenkens, in jenem Akt, welchen Fichte als „die Tathandlung“ bezeichnet, seiner selbst als ein existierendes Wesen inne. Das sich in seiner Existenz begreifende Selbstbewusstsein kann als der allgemeinste Grund sämtlicher Erfahrungen, auch der Gegenstandserfahrung im Vollzug der Tathandlung als „intellektuelle Anschauung“ eingesehen werden. Der Philosoph baut auf der gleichen Grundlage auf. Er regt das Subjekt zum Sichselbstdenken an und lässt sich dessen Eindrücke beim Vollzug der Tathandlung mitteilen, um sie alsdann in philosophisch reflektierter Form zu rekonstruieren.⁴⁶ „In der Wissenschaftslehre gibt es zwei sehr verschiedene Reihen des geistigen Handelns, die des Ich, welches der Philosoph beobachtet, und die der Beobachtung des Philosophen.“⁴⁷ Assoziationen zur aktuellen Unterscheidung zwischen dem Akteurstandpunkt und dem Beobachterstandpunkt in der Sozialforschung drängen sich auf. Die Wissenschaftslehre als Forschungsvorhaben sichert also ihren Realitätsbezug durch den Ausgang von der ersten Reihe, die Wissenschaftslehre als Philosophie reflektiert und rekonstruiert das „geistige Handeln“ des Subjekts, wobei der erste Schritt dieser Rekonstruktion in der Formulierung des obersten Grundsatzes besteht. Aber die Wissenschaftslehre baut offensichtlich auf *drei* Grundsätzen auf. Wie stellt sich ihr Verhältnis zueinander dar? – Das ist die Frage. Die erste Möglichkeit einer Antwort darauf, an die Fichte – in Analogie zu Descartes` *cogito* – vermutlich in erster Linie dachte, verweist in der Tat auf die *Deduktion* zweier weiterer höchstrangiger Sätze aus einer und nur einer Voraussetzung. Alle weiteren Aussagen auf konkreterem Niveau verstehen sich damit als logische Konsequenzen aus (zwei) allgemeinsten Behauptungen, die wiederum aus *einem* unbedingten Grundsatz folgen. Die logisch-syntaktische Grundstruktur (Metarelation), welche die einzelnen zur „Reihe des Philosophen“ gehörenden Sätze übergreift und verbindet, entspricht damit der *Deduktion*, dem Denken *more geometrico*. Dadurch werden die einzelnen Aussagen über die fundamentalen Operationen des sich selbst sowie Gegenstände erkennenden *Ich* begründet und in einen systematischen Zusammenhang gebracht. Dabei deutet alles darauf hin, dass Fichte in diesem Falle auf das *allgemeine*, von ihm auch „absolutes“ genannte Ich als Ausgangspunkt zielt. Es gibt jedoch nach meiner Auffassung eine zweite Sinnmöglichkeit, die vom Text selbst vorgezeichnet wird und die mir wesentlich produktiver erscheint. Die allgemeine Deutungshypothese lautet: Die Konfiguration der drei *gleichrangigen* Prinzipien der gesamten Wissenschaftslehre weist eine andere logische Struktur als die der klassischen Deduktion auf? Aber welche? – Das ist die

⁴⁶ Vgl. J. G. Fichte: Wissenschaftslehre nova methodo, a.a.O.; S. 21.

⁴⁷ J. G. Fichte: Zweite Einleitung, a.a.O.; S. 40 und Wissenschaftslehre nova methodo, a.a.O.; S. 46-49.

nächste Frage. Um sie zu beantworten, schlage ich zwei weitere, spezifische Deutungshypothesen vor, die sich durchaus auf einige explizite Ausführungen Fichtes selbst – insbesondere in der *Wissenschaftslehre nova methodo* – stützen können.

Spezifische Deutungshypothese 1: Fichtes Wissenschaftslehre befasst sich zentral mit den abstraktesten Operationsmustern unseres Selbst- und Gegenstandsbewusstseins im rekonstruktiven Blick auf die Aktivität unseres alltagsweltlichen Selbstbewusstseins. Das Verhältnis von Bewusstsein und Sein beschreibt er in seinen frühen Wissenschaftslehren als Verhältnis von *Ich* und *Nicht-Ich*. Die Deutungshypothese lautet: Die beiden anderen Grundsätze sind nicht aus dem ersten zu *deduzieren*, sie fügen sich vielmehr zu einer Konfiguration von Aussagen und Begriffen, die als *dialektisch* bezeichnet werden kann. Die Verbindung der drei Prinzipien weist also eine über die Deduktion hinausreichende syntaktische Struktur auf (s.u.). Obendrein lassen sich diejenigen Aussagen, welche die interessierenden Phänomene in der Wirklichkeit kennzeichnen, nicht einfach aus dem ersten Grundsatz bzw. aus der Konstellation der drei basalen Sätze nach den Prinzipien des Syllogismus deduzieren. Vielmehr ist zu untersuchen, welche empirisch vorfindlichen Konstellationen dieser Struktur isomorph sind oder auch nicht. Es bleibt natürlich immer noch die Frage, warum einer dieser Sätze als „erster, schlechthin unbedingter Grundsatz alles menschlichen Wissens“ auszuzeichnen ist. „*Beweisen* oder *bestimmen* lässt er sich nicht, wenn er absolut erster Grundsatz sein soll.“ So ist es. Wohl aber lässt sich seine grundlegende Rolle *demonstrieren*, indem man der Aufforderung folgt, von allem Gegenstandsbezug zu abstrahieren und nichts als sich selbst zu denken. Durch diese *Tathandlung* wird man des „Ich denke und existiere“ inne, „das allem Bewusstsein zum Grunde liegt, und es allein möglich macht.“⁴⁸ Aber, was seiender Gegenstand (Nichtich) der Tathandlung ist, muss nicht zwangsläufig ihre Hervorbringung sein.

Spezifische Deutungshypothese 2: Der erste Grundsatz der >Wissenschaftslehre< von 1794 drückt also die Tathandlung sprachlich aus. Er lautet: „*Das Ich setzt ursprünglich, schlechthin sein eigenes Sein.*“⁴⁹ Das Verbum „setzen“ lässt sich als Übersetzung des lateinischen Zeitwortes *ponere* und damit als „errichten“, „hinstellen“, „aufstellen“ lesen. In diesem besonderen Falle geht die Bedeutung in Richtung auf „Sich selbst als seiend ins Bewusstsein hebend.“ Das Problem, das die Formulierung des ersten Grundsatzes aufwirft, liegt auf der Hand: Von welchem „Ich“ ist dabei die Rede? Fichte wird gemeinhin dem Lager der gnadenlos absoluten Idealisten zugerechnet. Meint er – ähnlich wie im Falle des absoluten Geistes Hegels – ein überindividuelles, als gottgleich personalisiertes Übersubjekt? Und dem Geist, der nichts als sich selbst in der (als die!) Welt entdeckt, entspricht ja auch die (tautologische) Urteilsform $A = A$, der Satz der Identität (Sichselbstgleichheit) in der Logik. Nach absolutem Idealismus klingt es in der

⁴⁸ J. G. Fichte: Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre, a.a.O.; Zitate S. 11. (Herv. i. Org.).

⁴⁹ J. G. Fichte: A.a.O.; S. 18. Das Verbum „setzen“ lässt sich als Übersetzung des lateinischen Zeitwortes *ponere* und damit als „errichten“, „hinstellen“, „aufstellen“ lesen.

Tat hin und wieder bei Fichte. So bezeichnet er das Ich des ersten Grundsatzes nicht nur als „reines Ich“, sondern betont auch darüber hinaus, seine Argumentation führe „uns auf eine bestimmte Erklärung des Ich, als absoluten Subjekts.“⁵⁰ In der >Wissenschaftslehre nova methodo< macht er dementsprechend einen Unterschied zwischen *Subjekt* und *Person*: Das Ich darf nicht „nicht (wie ein Phänomen – J.R.) in Raum und Zeit betrachtet werden, es muss betrachtet werden als etwas notwendig denkbare, als etwas ideales; z.B. das reine Ich ist in diesem Sinn nichts wirkliches (sic), das Ich, das in der Erfahrung vorkommt, ist Person.“⁵¹ Damit könnte einerseits das Ich als absolute, göttliche Subjekt-Objekt-Einheit verstanden werden. Aber man muss andererseits bei einem so allgemein verstandenen Ich gar nicht zwangsläufig an ein *Übersubjekt* denken. Es kann genauso gut – zahlreichen Äußerungen Fichtes folgend – um die Tathandlung, also um Ichfunktionen gehen, die *allen* bewusst lebenden Individuen zuzusprechen und in *diesem* Sinne *allgemein* sind. Denn *jedes* einzelne Subjekt muss der Ur-Teilung fähig sein, um sich zugleich als dieses und kein anderes Individuum begreifen zu können. Es macht dabei auch nichts aus, dass es sich beim *reinen* (unbedingten) Ich um eine Idee, also „nichts Wirkliches“ handelt.⁵² Der erste Grundsatz arbeitet so interpretiert mit der kontrafaktischen Annahme *unbedingter*, unbegrenzter Ichfunktionen aller konkreter Vernunftwesen. Diese keinen empirischen Ichfunktionen entsprechende Idee kann dazu verhelfen, die tatsächlichen Operationen des Bewusstseins und Selbstbewusstseins bei Personen genauer einzusehen.⁵³

Der zweite Grundsatz der Wissenschaftslehre von 1794.

Der *zweite Grundsatz* der Wissenschaftslehre von 1794 lautet: „*So gewiss das unbedingte Zugestehen der absoluten Gewissheit des Satzes: -A nicht = A unter den Tatsachen des empirischen Bewusstseins vorkommt, so gewiss wird dem Ich schlechthin entgegengesetzt ein Nicht-Ich.*“⁵⁴

Der Vollzug der Tathandlung bedeutet zugleich einem der *Ur-Teilung* (in ich und nicht irgendetwas anderes) analogen Akt. Sie ist die Voraussetzung all unserer spezifischen Fähigkeiten, etwas (z.B. als vorhanden) zu beurteilen. Nichts, auch nicht das „Ich denke“ ist ohne diese Entgegensetzung denkbar. Und dabei ist Aristoteles logisches Prinzip des ausgeschlossenen Widerspruchs maßgebend: $\neg A$ ist nicht *gleich* A (Nonkontradiktionsgebot). Etwas kann nicht gleichzeitig die Eigenschaft A aufweisen und diese Eigenschaft *nicht* (\neg) aufweisen. Das Dreieck ist nicht gleichzeitig dreieckig und viereckig. Der Begriff der „Ur-Teilung“ bezieht sich also auf eine elementare und für alles Denken, Sprechen und Handeln unabdingbare Operation: Wir müssen als denkende, sprechende und handelnde

⁵⁰ A.a.O.; S. 17.

⁵¹ J. G. Fichte: Wissenschaftslehre nova methodo, a.a.O.; S. 23.

⁵² J. G. Fichte: Wissenschaftslehre nova methodo, a.a.O.; S. 23.

⁵³ Ichfunktionen als „Tathandlung“ versteht Fichte – wie gesagt – ähnlich wie Descartes als das Denken seiner selbst sowie als eine Aktion, zu der man sich praktisch selbst bestimmt hat. Bei dieser Aktion weiß man zugleich um sich.

⁵⁴ J. G. Fichte: Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre, a.a.O.; S. 21.

Wesen einer Unterscheidung zwischen uns („ich“) und allem Andersseienden („nicht ich“) fähig sein, um überhaupt etwas, auch sich selbst, zur Kenntnis nehmen und mit Andersseiendem praktisch umgehen zu können! Nur der absolute Geist weist dieses *handicap* nicht auf. Rein logisch stellen die Aussagen „Ich bin ich“ oder „mia san mia“ eine Tautologie dar. Sprachpragmatisch könnten wir den Satz „ich bin ich“ gar nicht aussprechen, ohne an etwas zu denken, das *nicht* ich bin. Das gehört unabdingbar zur Ur-Teilung! Insofern ist der zweite Grundsatz gleichrangig mit dem ersten! Ein Vorschein der sich entwickelnden Ur-Teilung als zu erprobende und zu stärkende Urteilsfähigkeit steckt schon in den elementarsten Empfindungen des frühkindlichen Selbstgefühls. Zu allem alltagsweltlichen Sprechen gehört überdies der Gebrauch des in der klassischen Logik sog. „Satz des Unterschieds.“ Kein Sachverhalt kann für uns mit einem anderen in der Wirklichkeit in allen denkbaren Eigenschaften völlig identisch sein. Der Satz der Identität ($A=A$) setzt also den Unterschied und/oder den Gegensatz ($\neg A$) voraus und in diesem Satz kommt A zweimal, also in sich selbst unterschieden vor. Zwei Sachverhalte die in *allen* Merkmalen ausnahmslos *identisch* wären, wären nun einmal einer und *nur* einer! Mit dem Operationsmodus des *Setzens* im Vollzug der Selbstreflexion (als Einheit von Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung!), mit der Tathandlung, aber auch beim Gebrauch des Personalpronomens erste Person Singular ist daher die gegenläufige Operation des Entgegensetzens unauflösbar verwoben! Ohne diesen zweiten Operationsmodus wiese das Ich für uns in der Tat nur die Struktur des tautologischen $A = A$ auf. Es ist schlicht und einfach so: Ohne die vom Ich unterschiedene Sphäre des Nicht-Ich könnte es gar keine Reflexion geben. „Das Bewusstsein des Ich ist nicht ohne Bewusstsein des Nicht-Ich.“⁵⁵ Ohne Selbstbewusstsein kein Gegenstandsbewusstsein, ohne Gegenstandsbewusstsein kein Selbstbewusstsein! Auf dem Zusammen- und Gegeneinanderspiel von Ich und Nicht-Ich „beruht der ganze Mechanismus des menschlichen Geistes.“⁵⁶ Man kann von daher auch sagen, das Verhältnis des ersten zum zweiten Grundsatz spiegele die in allen menschlichen Sprachen aufgehobene sprachliche Grundoperation wider, die Spinoza auf die Formel: *omnis determinatio est negatio* gebracht hat. Sie ist durch *et omnis negatio est determinatio* zu ergänzen. Eine jede Merkmalsbestimmung eines Sachverhaltes setzt die Ausgrenzung (*negatio*) einer unendlichen Fülle anderer Merkmale voraus. Es müssen zwangsläufig Merkmale mitgedacht werden, die dem Sachverhalt *nicht* zukommen. Wenn ich jedoch dem Sachverhalt Merkmale ausdrücklich *abspreche* (Negation), dann denke ich zwangsläufig an irgendwelche, die ihm *zukommen* (Affirmation). Fichte verschärft den Unterschied zum Gegensatz: „Soll ich etwas anschauen und denken, so muss ich es entgegensetzen.“⁵⁷ Damit wird aber endgültig deutlich, dass sich erster und zweiter Grundsatz einander wechselseitig voraussetzen und ihr Verhältnis besser nicht als das von singulärer Prämisse und erster Folgerung begriffen werden sollte! Dem widerspricht nicht, dass Fichte mit dem

⁵⁵ J. G. Fichte: Wissenschaftslehre nova methodo, a.a.O.; S. 38.

⁵⁶ A.a.O.; S. 42.

⁵⁷ A.a.O.; S. 37.

1. Grundsatz anhebt und ihn dem zweiten auf eine gewisse Weise vorordnet (s.o.) Doch er betont selbst, dass ein jeder der beiden Sätze ohne den anderen „unwirklich“ wäre. Alles, was überhaupt erscheinen kann, kann nur dem Bewusstsein, dem Ich erscheinen. Nur insofern ist das Ich dem Nicht-Ich vorgeordnet. Das Ich ist gleichsam die Operationsbasis. „Aber das Nicht-Ich kann nicht gedacht werden, außer in der Vernunft. Das Ich ist das Erste, das Nicht-Ich das zweite, drum kann man das Ich abgesondert denken, aber nicht das Nicht-Ich.“⁵⁸ Dass etwas als Grundbestimmung Vorrang vor etwas anderem hat, bedeutet jedoch nicht logisch zwangsläufig, dass sie im Verhältnis von Voraussetzung und Folgerung zueinander stünden! Die Tathandlung des Subjekts bedeutet eine besondere Form der Praxis. Aber dieses Prinzip gilt auch für jedes Tun (Praxis) überhaupt. „*Alles Sein bedeutet eine Beschränkung der freien Tätigkeit*“, die in der Spontaneität, im autonom bestimmten Akt des Sichselbstdenkens und selbstbestimmter Handlungen zum Ausdruck kommt.⁵⁹ Die Realität des Nicht-Ich macht sich nicht zuletzt in der Widerständigkeit gegen gezieltes Wollen und Tun von Subjekten bemerkbar. Eine interessante Parallele zur Äußerung Fichtes findet sich bei Umberto Eco: „Das Sein sagt, außer in unserer Metapher, nie ‚nein‘. Es gibt nur nicht die gewünschte Antwort auf unsere fordernden Fragen. Die Grenze liegt in unseren Wünschen, in unserem Streben nach einer absoluten Freiheit.“⁶⁰

Der dritte Grundsatz der Wissenschaftslehre von 1794.

Der dritte Grundsatz lautet: „*Ich setze im Ich dem teilbaren Ich ein teilbares Nicht-Ich entgegen.*“⁶¹ Das klingt besonders verwirrend. Wieso Teilbarkeit? Das „Ich denke“ als Prinzip allen Bewusstseins und Selbstbewusstseins kann nicht in Stücke zerlegt werden. Das Nicht-Ich erweist sich bei Fichte vor allem in dem Sinne als „teilbar“, dass die Unterscheidung zwischen dem gegenständlichen Nicht-Ich und dem personalen Nicht-Ich, dem Du (*alter ego*) maßgebend ist. „Ich nenne mich *ich*, und dich *du*: du nennst *dich* ich, und *mich* du: ich liege für dich außer dir, wie du für mich außer mir liegt.“⁶² Die Tathandlung bedeutet das *principium individuationis*. Dadurch wird man seiner als dieser und kein anderer inne. Aber die Tathandlung ist in dem Sinne zugleich *allgemeines* Prinzip, das jede(r) – zur Spontaneität der Tathandlung angestoßen – das nämliche Vermögen mobilisieren kann. Das vom dritten Grundsatz aufgeworfene Problem einer logisch

⁵⁸ A.a.O.; S. 62. Doch welchen ontologischen Status nimmt das Nicht-Ich bei Fichte ein? Wie verhält es sich mit der Eigenständigkeit des Nicht-Ich etwa im Sinne von Materie? Hier sind bei Fichte dann tatsächlich Äußerungen zu vernehmen, die eindeutig in die Richtung des absoluten Idealismus weisen. „Das Nicht-Ich ist also nichts anderes als bloß eine andere Ansicht des Ich.“ Das ist die Kernvorstellung eines jeden absoluten Idealismus, auch wenn man an die Stelle von „Ich“ heutzutage etwa „Sprachspiel“ setzt. Doch gleichzeitig ist ein ganz anderer Ton zu vernehmen: „Ich kann keine Materie hervorbringen oder vernichten, ich kann nicht machen, dass sie mich anders afficire, als sie ihrer Natur nach thut. Entfernen oder annähern kann ich sie wohl.“ Niemand wird den Gedanken an das Ansichsein wirklich los.

⁵⁹ J. G. Fichte: Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre, a.a.O.; S. 82.

⁶⁰ U. Eco: Kant und das Schnabeltier, München 2000, S. 71.

⁶¹ J. G. Fichte: Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre, Hamburg 1979, S. 25 ff.

⁶² J. G. Fichte: Die Bestimmung des Menschen, a.a.O.; S. 22. (Herv. i. Org.).

konsistenten Verhältnisbestimmung zwischen erstem und zweiten Grundsatz hat Fichte selbst ganz klar und eindeutig benannt: „Wie lassen A und $\neg A$, Sein und Nicht-Sein, Realität und Negation [Setzung = Grundsatz 1 und Entgegensetzung = Grundsatz 2 – J.R.] sich zusammendenken, ohne dass sie sich vernichten und aufheben.“⁶³ So gesehen geht es um ein Verhältnis bis zur strikten Disjunktion zuspitzungsfähiger Aussagen, die gleichwohl in einem unabdingbaren Zusammenhang miteinander stehen, in dem keiner der Pole auf den anderen zu reduzieren ist (ohne sich zu vernichten). Das kann als ein dialektisches Verhältnis der *Vermittlung der Gegensätze* begriffen werden. Denn eine jede der beiden Gegensatzbestimmungen setzt als individualisierende Kompetenz des Selbstbewusstseins die nämliche Kompetenz bei *allen* nichtidentischen anderen Subjekten voraus (s.u.). Das Selbstbewusstsein ist grundsätzlich nichts ohne Gegenstandsbewusstsein. Das Gegenstandsbewusstsein ist nichts ohne das Selbstbewusstsein möglich. Anders ausgedrückt: Der dritte Grundsatz fasst das Verhältnis von reinem Sichselbstsetzen und der Entgegensetzung als ein Verhältnis auf, wobei der Gegensatz als solcher nicht verschwindet und die entgegengesetzten Momente dennoch in ihrem *inneren* Zusammenhang erfasst werden sollen. Der Begriff der „Teilbarkeit“, der nach analytischer Partikularisierung klingt, ist nach meiner Auffassung nicht besonders hilfreich.

Anerkennung und die Deduktion des anderen Ich

Die drei Grundsätze stellen zusammen eine abstrakte Struktur von Aussagen und Begriffen dar, wobei die Bestimmung der sie übergreifend verknüpfende Grundrelation (Metarelation) ein Problem darstellt. Deduktion *more geometrico* oder dialektische Vermittlung der Gegensätze in sich? Die syntaktische Struktur dieser Vermittlung lässt sich klarer anhand der Hegelschen Lehre von den drei Stellungen des Gedankens zur Objektivität fassen (s.u. Kapitel 3). Doch man kann den Gang der Darstellung bei Fichte zweifellos auch als Weg der *Konkretisierung* der abstrakten Konfiguration nachvollziehen, welche die drei Grundsätze der Wissenschaftslehre bilden.⁶⁴ Es wird auf diesen Wegen nach Strukturisomorphie in verschiedenen Wirklichkeitsbereichen mit unterschiedlichen Einzelphänomenen gesucht. D.h.: Die relevanten, eine empirische Konstellation bildenden Momente wären im idealen Falle der Konfiguration der Grundsätze gestaltgleich (isomorph). Einen solchen Schritt der Konkretisierung unternimmt Fichte in seinem Buch >Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre (1796)<. Auch in diesem Text erhebt Fichte jedoch gleich eingangs den Anspruch auf ein streng *deduktives* Vorgehen. Deswegen trägt das erste „Hauptstück“ dieses Buches die Überschrift: „Deduktion des Begriffs vom Rechte.“⁶⁵ Der Gang der

⁶³ J. G. Fichte: Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre, a.a.O.; S. 28.

⁶⁴ Ich wähle ausdrücklich den Begriff der „Konkretisierung“ statt des Begriffes der „Operationalisierung.“ „Operationalisierung“ wird meistent als Übersetzung abstrakter Begriffe oder Zusammenhangsaussagen in Messanweisungen verstanden.

⁶⁵ J. G. Fichte: Grundlage des Naturrechts, a.a.O.; S. 17 ff.

Darstellung führt zuerst in den Bereich der Interaktion zwischen „Vernunftwesen“ (Ich und Du). Er formuliert dabei Lehrsätze, deren Folgesätze, einige „Corrolarien“ (ergänzende Folgerungen) und argumentiert, sie würden stichhaltig nach den Regeln strenger Ableitung *more geometrico* miteinander verknüpft. Die drei Grundsätze der Wissenschaftslehre von 1794 bilden also den Startpunkt, von dem ausgehend diese schlüssige Ableitung geschehen soll. Damit muss wie immer vom ersten Grundsatz ausgegangen werden. Er erscheint zunächst etwas konkreter als anthropologische Prämisse: *„In sich selbst zurückgehende Tätigkeit überhaupt (Ichheit, Subjektivität) ist Charakter des Vernunftwesens.“*⁶⁶ Eine „in sich zurückgehende Bewegung“ liest sich als ein anderer Ausdruck für „Reflexivität“, für einen Vorgang und/oder einen Akt der Selbstbeziehung. „Das Vernunftwesen soll in ihr sich selbst setzen, sich selbst zum Objekt haben.“ An gleicher Stelle wird nun aber ausdrücklich gesagt, „das aufgestellte Vernunftwesen ist ein *endliches*. Aber ein *endliches Vernunftwesen ist ein solches, das auf nichts reflektieren kann, außer ein Begrenztes.*“⁶⁷ Es handelt sich um den *intellectus ectypus*, der sich immer auch „nach dem Sein“ richten muss und dessen freie Tätigkeit auf den Widerstand der Gegenständlichkeit sowie auf unwillige Andere stößt.⁶⁸ Die Tathandlung (die Aktivität des „Sichselbstsetzens“) kann also nur „vermittelt des möglichen Gegensatzes“ zu Etwas, „das seinen Grund nicht in ihm hat“ vollzogen werden.⁶⁹ (2. Grundsatz). Das „reine Ich“ kann unter solchen Voraussetzung dennoch als strikt kontrafaktische Annahme (Idealisierung) eines endlichen Wesens angesehen werden, das in seinen Ichfunktionen (Selbstbewusstsein und Selbstbestimmungsfähigkeit) durch keine Heteronomie beschränkt ist. Man braucht also diese keiner Realität entsprechende, aber dennoch zur Einsicht gerade in Schranken menschlicher Praxis verhelfende Vorstellung vom Ich nicht zu einem Übersubjekt (absolutes Ich) hochzustilisieren. Damit steht das Ich sowohl einem eigenständigen materiellen als auch eigenwilligen (personalen) Nichtich gegenüber. Eher an seinen euklidischen Ableitungsidealen orientiert, stellt Fichte der Naturrechtslehre vor allem die Aufgabe, zu klären und zu erklären, wie das Ich (weiterhin ist das konkrete, einzelne Subjekt gemeint) überhaupt dazu kommt, *„auch andere endliche Vernunftwesen außer sich anzunehmen.“*⁷⁰ Formulierungen wie dieses konnten zur Grundlage jenes Standardvorwurfes gegen Fichte und Hegel gleichermaßen werden. Es scheint so, als wollten sie die Dimension der *Intersubjektivität* aus den Voraussetzungen des „Bewusstseinsparadigmas“, aus der Tathandlung gleichsam eines monologischen Übersubjekts ableiten. Diese Kernvorstellung sei jedoch inzwischen vom „Sprachparadigma“, insbesondere von Wittgensteins Lehre von den Sprachspielen, mit denen eine Lebensform verwoben ist, überholt worden. Das im Verhältnis zum Objekt stehende Subjekt bei Fichte und Hegel wird somit zu einem *monologischen Ich* stilisiert. Ich gehe aber

⁶⁶ Ebd. (Herv. i. Org.).

⁶⁷ Ebd.

⁶⁸ Vgl. a.a.O.; S. 19.

⁶⁹ A.a.O.; S. 20.

⁷⁰ A.a.O.; S. 30 (Herv. i. Org.).

im Falle des „sich selbst setzenden reinen Ichs“ Fichtes von seiner eigenen Einsicht aus, dass sich die Reflexion des Individuums nur in der Interaktion mit widerständigen Gegebenheiten (wie Dinge, einerseits, Problemsituationen andererseits) sowie mit selbständigen anderen Subjekten entwickeln kann.⁷¹ Damit stößt man auf dem Weg der Konkretisierung auf die Frage, wie das Subjekt seine Selbständigkeit bewahren und gleichzeitig den Bestimmungen des Nichtich in seiner doppelten Ausprägung unterliegen kann? (3. Grundsatz). In welchem Zusammenhang können Gegenläufigkeiten dieser Art gedacht werden, wenn das Modell bei zunächst bei zwei Subjekten stehen bleibt, die Selbständigkeit und Eigensinn aufweisen? Denn „beide Charaktere sollen (analog der Unterscheidung zwischen empirischem und intelligiblem Charakter bei Kant – J.R.) erhalten werden, und keiner verloren gehen. Wie soll dies möglich sein?“⁷² In welchem vernünftigen, vernunftfördernden Verhältnis können Selbstbestimmung und Bestimmtheit konkreter Subjekte zueinander stehen? „Beide sind vollkommen vereinigt, wenn wir uns denken ein *Bestimmtheit des Subjekts zur Selbstbestimmung*, eine Aufforderung an dasselbe, sich zu einer (selbstbestimmten – J.R.) Wirksamkeit zu entschließen.“⁷³ Es gibt nach dieser Argumentationsfigur einen inneren Zusammenhang zweier gegensätzlicher Bestimmungen, bei dem trotz ihres Gegensatzes keiner der beiden Pole aufeinander reduziert werden kann. Der erste Grundsatz hat gelehrt, dass die Selbständigkeit des empirischen Ich (welche der erste Grundsatz als Spontaneität des „ich denke“ allem Wissen und Handeln zugrunde legt) nicht ohne die Existenz des seinerseits selbstständigen Vernunftwesens „Du“ zu denken ist – so wenig, wie der erste Grundsatz ohne seinen Gegensatz zur Materie denkbar ist. Dieser Gegensatz verweist auf das Nicht-Ich in seinen beiden grundlegenden Erscheinungsformen: Als Materie (deren Existenz sich im Widerstand gegen das Wollen bemerkbar macht) sowie als anderes Subjekt, das genauso hartnäckig widerständig sein kann. Fichtes Anspruch auf „Deduktion“ deute ich daher so: Die drei Grundsätze der Wissenschaftslehre, von denen ausgehend er ja die *Grundlagen des Naturrechts* entfalten will, lässt sich vermittlungslogisch deuten. Sie bilden in ihrem Zusammenhang eine abstrakte Konfiguration von Aussagen über das Verhältnis von Ich und Nichtich, die der Syntax der Dialektik außerordentlich nahe kommt. Unter dieser Voraussetzung ließe sich der weitere Gang der Darstellung in der Tat als eine schrittweise *Konkretisierung* dieser hoch abstrakten Argumentationsfigur lesen. Der Weg führt „herunter“ zu Konstellationen von Merkmalen der Erkenntnisfähigkeit, der Individuierung, des Bewusstseins sowie Handelns empirisch interagierender Subjekte. Auf einer Stufe noch tiefer führt der Gang der Darstellung in den besonderen Bereich von rechtlichen und moralischen Beziehungen zwischen „Vernunftwesen.“ Also in den Bereich allgemein gesellschaftlicher Beziehungen. Konkretisierung statt Deduktion *more geometrico*. Diese These findet sich in ähnlicher Form in der Fichte-Interpretation von

⁷¹ Es „ist der Charakter des Objekts, dass die freie Tätigkeit des Subjekts bei seiner Auffassung gesetzt werde, als gehemmt.“ A.a.O.; S. 32.

⁷² Ebd.

⁷³ A.a.O.; S. 33 (herv. i. Org.).

E. Düsing: Es gibt bei ihr das „Herabsteigen von der Begriffssphäre der Merkmale des reinen Ich (als Idealisierung? – J.R.) zu der niederen, engeren und damit konkreteren und inhaltlich reicheren Merkmalsphäre des individuellen Ich.“⁷⁴ „Herabsteigen“ bedeutet so gesehen weder eine klassische Deduktion, noch eine cartesianische *resolutio* (Analysis). Es geht vielmehr um die Anreicherung der abstrakten Ausgangsstruktur mit immer mehr konkreten Bestimmungen, bis der erwünschte empirische Konkretionsgrad erreicht ist. Dabei ist auf allen Stufen Strukturisomorphie zu wahren.

Zum Begriff der Bildung

Ein erster Schritt zur Konkretisierung im Ausgang vom Abstraktionsniveau der drei Grundsätze besteht – wie gesagt – in der Aufteilung des Nicht-Ich in dingliches und personales Nicht-Ich. Von daher kann man die allgemeinste Fragestellung der Fichteschen Naturrechtslehre auch so zusammenfassen: Wie muss unter den Rahmenbedingungen der drei Grundsätze der Wissenschaftslehre ein Wechselverhältnis zwischen Ich und anderem Ich aussehen, bei dem die Selbständigkeit der Individuen gefördert und nicht beeinträchtigt wird? Hinter diesem Ansatz steht natürlich ein bestimmtes Menschenbild.⁷⁵ In der >Grundlage des Naturrechts< findet sich eine elementare Aussage zur philosophischen Anthropologie, auf die man im Ausgang von Herder über Fichte und Nietzsche bis hin zu Arnold Gehlen in verschiedenen Varianten stoßen kann: „Die Natur hat alle ihre Werke vollendet, nur von dem Menschen zog sie die Hand ab, und übergab ihn gerade dadurch an sich selbst. Bildsamkeit, als solche, ist der Charakter der Menschheit.“⁷⁶ Friedrich Nietzsche schreibt dann später: „Grundsatz: Das, was im Kampf mit den Tieren dem Menschen seinen Sieg errang, hat zugleich die schwierige und gefährliche krankhafte Entwicklung des Menschen mit sich gebracht. Er ist das nicht festgestellte Tier.“⁷⁷ Unter diesen anthropologischen Voraussetzungen kann man Fichtes Formulierung, „ein endliches, vernünftiges Wesen“ *setze sich selbst*, auch so lesen: Der einzelne Mensch muss sich (wie sehr er auch durch die innere und äußere Natur bestimmt wird) ein Stück weit selbst bestimmen im Sinne von: „etwas aus sich machen.“ In dieser Hinsicht ist er ein durch seine organische Ausstattung, seine Instinkte und natürlichen Lebensbedingungen im Vergleich zu den Tieren entschieden weniger festgestelltes Tier. Selbstverständlich stellt Willensfreiheit die Voraussetzung dafür dar, überhaupt etwas aus sich machen zu können. Unter dem, was Fichte „das vernünftige Wesen“ nennt, lässt sich also das Individuum als *selbständiges* Subjekt verstehen. In der Tat: Gemeint ist das menschliche Individuum, „lediglich inwiefern es sich, als *seiend setzt*, d.h. inwiefern es

⁷⁴ E. Düsing: Intersubjektivität und Selbstbewusstsein. Behavioristische, phänomenologische und idealistische Begründungstheorie bei Mead, Fichte und Hegel, Köln 1986, S. 266.

⁷⁵ Fichte hat es in seiner sehr verständlichen Schrift *Die Bestimmung des Menschen* (Hamburg 1979) ausgeführt.

⁷⁶ J. G. Fichte: Grundlage des Naturrechts, a.a.O.; S. 80.

⁷⁷ F. Nietzsche: Schriften aus dem Nachlass von 1884.

seiner selbst bewusst ist“ und fähig ist, „sich selbst zu einer Handlung zu bestimmen.“⁷⁸ Diese Einheit der Kompetenzen des Selbstbewusstseins und der Selbstbestimmung bezeichne ich im Anschluss an Hegel als „die Reflexion“. Die Reflexion macht schon in ihren frühen Entwicklungsphasen das menschliche Individuum zum Subjekt. Dem Verhältnis von erstem und zweitem Grundsatz entsprechend erscheint der Mensch immer auch als ein begrenztes Wesen. Es kann nicht nach Belieben etwas aus sich mache. Damit wird die Kernfrage nach dem Verhältnis von Selbstbestimmung und Bestimmtheit des Individuums aufgeworfen! Der dritte Grundsatz bezieht sich so gesehen auf ein dialektisches *Vermittlungsverhältnis* zwischen Autonomie und Heteronomie des Subjekts als Träger der Reflexion. Um die Vermittlung von Autonomie und Heteronomie bei menschlichem Denken und Handeln einsehen zu können, scheint es nun sinnvoll, den Begriff des personalen „Nicht-Ich“ in weitere Subtypen aufzuspalten: (1.) Die *Bestimmung* (Heteronomie) des der Selbstbestimmung fähigen Subjekts besteht in der Summe der aus seiner Körperlichkeit, Psyche, der äußeren Natur und den gesellschaftlichen Verhältnissen herrührenden Existenzbedingungen. Soziale Zwänge und Repressionen, denen das Subjekt unterworfen ist, fallen als Negativitäten in den nämlichen Bereich. (2.) *Bestimmung* lässt sich zudem an den Eindrücken ablesen, die andere Subjekte bei einem Individuum nicht zuletzt im Zuge der Ausprägung seines Sozialcharakters hinterlassen. Es empfiehlt sich jedoch insgesamt, „Bestimmung“ nicht in jedem Fall mit Zwängen und Repressionen *gleichzusetzen*. Nur das absolute, göttliche Subjekt „setzt sich“ als ein von *jedweder* Heteronomie unbeeinflusstes Vernunftwesen. Die gewährleisteten Existenzbedingungen bedeuten *Positivitäten*, im besten Falle positive *Bedingungen* und faktische *Voraussetzungen* für ein *gutes* und *vernünftiges* Leben. Die *Negativität* der Heteronomie macht sich mit all jenen (allerdings historisch allgegenwärtigen und oftmals vorherrschenden) Ereignissen, Aktionen und Vorgängen bemerkbar, welche den freien Willen der Subjekte unterdrücken. Die natürlichen und sozialen Verhältnisse müssen nicht nur in der Fichteschen Version der Naturrechtslehre zusammen mit dem Vernunftrecht die „Glückseligkeit“ und auf dieser materiellen Grundlage *darüber hinaus* den autonomen Willen fördern, soll man ihnen Qualitäten wie „gut“ (etwa in der Gestalt besondere Lebensqualitäten) und „vernünftig“ (bei Interaktionen, in der Form von Institutionen und Organisationen, schließlich als Verfassung des gesamten Lebenszusammenhangs) zuschreiben können. Zu Fichtes Anthropologie gehört demzufolge der naheliegende Befund: „Der Mensch (so alle endlichen Wesen überhaupt) wird nur unter Menschen ein Mensch.“⁷⁹ Im Sprachspiel der drei Grundsätze heißt dies: Er kann sich „am entgegengesetzten Nicht-Ich überhaupt erst fühlen und erfahren.“⁸⁰ Daraus folgt für das Anerkennungskonzept auf der Ebene der Interaktion, dass der freie Wille des einen Subjekts durch den freien Willen des (der) anderen Subjekts (Subjekte) gestützt und

⁷⁸ J. G. Fichte: Grundlage des Naturrechts, a.a.O.; S. 2.

⁷⁹ A.a.O.; S. 39.

⁸⁰ A.a.O.; S. 30 f.

gefördert werden muss, soll er sich entwickeln können und Bestand haben. Autonomie und Heteronomie, sagt Fichte, sind vollkommen „vereinigt, wenn wir uns denken ein *Bestimmtsein des Subjekts zur Selbstbestimmung*, eine Aufforderung an dasselbe, sich zu einer [selbstbestimmten – J.R.] Wirksamkeit zu entschließen.“⁸¹ Es handelt sich mithin um den Anstoß zur Tathandlung. Der freie Wille des einen stößt den freien Willen des anderen an. Bei diesen Anstößen handelt es sich um keine Billardkugelkausalität nach der Art der Impetusphysik. Der Anstoß zur selbständigen Lebensäußerung weist vielmehr die Qualität einer *Anregung* auf; denn der Angesprochene muss die Aufforderung aus dem freien Entschluss heraus annehmen und kann sie jederzeit zurückweisen. Der Adressat soll also „durch die Aufforderung keineswegs bestimmt, necessitiert werden, wie es im Begriff der Kausalität das Bewirkte durch die Ursache wird, sondern soll nur zufolge derselben sich selbst bestimmen.“⁸² Vorausgesetzt wird allerdings, der Adressat könne diese Anregung „verstehen und begreifen.“⁸³ Von daher lässt sich etwas genauer angeben, wie die drei Grundsätze der Wissenschaftslehre die Kernvorstellung des Anerkennungsbegriffes einrahmen: Es geht um das symbolisch vermittelte („verstehen und begreifen“) Wechselverhältnis (3. Grundsatz) von autonomen (1. Grundsatz) Subjekten, die allemal vom Nicht-Ich in seiner Erscheinungsform als innere und äußere Natur einerseits, als anderes Subjekt andererseits *bestimmt* werden (2. Grundsatz). Er betont klar und eindeutig, dass ein Subjekt seiner eigenen Wirklichkeit und Wirksamkeit nur im produktiven Gegensatz zum Nicht-Ich innewerden kann. Doch Heteronomie kann in diesem Falle immer auch Zwang und Repression bedeuten, eine Repression, die durch andere Personen und/oder von Institutionen, Organisationen ausgehen und/oder von Strukturen und Prozessen des gesellschaftlichen Ganzen bedingt sein kann. Sie ist in der Realität eher zu erwarten als die Verwirklichung reiner Anerkennungsbeziehungen. Nur im idealen Fall sind die Verhältnisse insgesamt so geartet, dass sie die Idee des reinen und autonomen Willens (1. Grundsatz) sowie vernünftiger Willensverhältnisse zwischen autonomen Subjekten so weit wie es im Rahmen (Heteronomie als Bedingung) der historischen Lebensbedingungen möglich ist (2. Grundsatz) fördern, diese sogar hervorbringen und unterstützen. Zu Anerkennungsbeziehungen gehört – so gesehen – die Bestimmung zur Selbstbestimmung, was für Fichte zugleich dem entspricht, was man Bildung oder vernünftige Erziehung zum Vernunftgebrauch nennt. „Die Aufforderung zur freien Selbsttätigkeit ist das, was man Erziehung nennt.“⁸⁴ Eine vernünftige Beziehung bzw. Interaktion zwischen Menschen würde demnach in ihrer idealen Gestalt so aussehen: „Die Erkenntnis des einen Individuums vom anderen, ist bedingt dadurch, dass das andere es als ein freies behandle, (d.i. seine Freiheit beschränke durch den Begriff der Freiheit des ersten).“ Daher kann Keines „das andere anerkennen, wenn beide sich nicht

⁸¹ A.a.O.; S. 33.

⁸² A.a.O.; S. 36.

⁸³ Ebd.

⁸⁴ A.a.O.; S. 39.

gegenseitig anerkennen: und keines kann das andere behandeln als ein freies Wesen, wenn beide nicht beide sich gegenseitig so behandeln.“⁸⁵ Selbstverständlich stellt der Erziehungsprozess von Kleinkindern ein Beispiel für *asymmetrische* Bildungsprozesse dar. Doch diese Art der Asymmetrie ist nicht mit Herrschaft-, Macht- und Zwangsverhältnissen gleich zu setzen, so sehr sie auch die faktischen Interaktionen bei der primären und sekundären Sozialisation durchziehen mögen. Vernünftige Bildungsprozesse implizieren von daher von Anfang an einen *produktiven* Gegensatz zwischen dem Ich und dem Nicht-Ich in seiner Erscheinungsform als bedeutsames anderes Subjekt. „*Das Subjekt muss sich von dem [anderen – J.R.] Vernunftwesen [...] durch Gegensatz unterscheiden.*“⁸⁶ Das Individuum auf dem Status eines wie immer noch ungebildeten Subjekts ist nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre „das durch die Entgegensetzung mit [mindestens – J.R.] einem anderen Wesen bestimmte Vernunftwesen; und dasselbe ist charakterisiert durch eine bestimmte, ihm ausschließlich zukommende Äußerung der Freiheit.“⁸⁷ Es dürfte klar sein, dass „Gegensatz“ in diesem Falle nicht mit einem Antagonismus, Machtanspruch oder Herrschaftskonflikt gleichzusetzen ist, sondern eine produktive, förderliche Gegenläufigkeit der freien Willensäußerungen meint! „*In dieser Unterscheidung durch Gegensatz wird durch das Subjekt der Begriff seiner selbst als eines freien Wesens, und der des Vernunftwesens außer ihm, als ebenfalls ein freies Wesen, gegenseitig bestimmt und bedingt [...]* Hätte jenes [das bildende Subjekt – J.R.] nicht gewirkt, und dadurch das [zu bildende – J.R.] Subjekt zur Wirksamkeit aufgefordert, so hätte dieses selbst auch nicht gewirkt.“⁸⁸ Es ist die nämliche Aufforderung zur Selbständigkeit wie sie im ersten Grundsatz als Anstoß zur selbstbestimmten Tathandlung aufgehoben ist. „Bestimmung zur Selbstbestimmung“ stellt einen trefflichen Ausdruck dar, der Bildung nicht einfach nur in einer idealtypisierten, sondern auch in einer idealisierten Form als Erziehung zur Mündigkeit hervorhebt. Die anerkennende Interaktion zwischen Ego und Alter geht nicht darin auf, dass beide im Sinne des Kausalbegriffs „Wechselwirkung“ aufeinander wie gemeine Gegenstände einwirken, obwohl dieser Beziehungstypus immer auch auf eine bestimmte Weise mit im Spiel ist. Oftmals wird „Wechselwirkung“ mit „Interaktion überhaupt“, gleich welcher Art gleichsinnig gebraucht. Fichte zielt auf einen besonderen Typus der Wechselwirkung zwischen Vernunftwesen: „Es ist hiermit das Kriterium der Wechselwirkung vernünftiger Wesen als solcher aufgestellt. Sie wirken notwendig unter der Voraussetzung aufeinander ein, *dass der Gegenstand der Einwirkung einen Sinn habe*; nicht wie auf bloße Sachen, um einander durch physische Kraft für ihre Zwecke zu modifizieren.“ Im absoluten Gegensatz dazu steht „die Einwirkung durch Zwang“, die Repression.⁸⁹ Es handelt sich natürlich um Fichtes Version der Selbstzweckformel

⁸⁵ A.a.O.; S. 43 f.

⁸⁶ A.a.O.; S. 41. (Herv. i. Org.).

⁸⁷ A.a.O.; S. 42.

⁸⁸ A.a.O.; S. 42 und 41.

⁸⁹ A.a.O.; S. 69.

des Kategorischen Imperativs von Kant, die ja gebietet, die anderen immer zugleich als Zweck an sich selbst anzuerkennen und niemals bloß als Mittel für die eigenen Interessen zu instrumentalisieren und zu manipulieren.

Die nächsten Schritte der Konkretisierung über Bildungsprozesse hinaus führen in den Bereich allgemeinerer menschlicher, in den Bereich gesellschaftlicher Beziehungen. Fichtes Buch über die >Grundlage des Naturrechts< stellt ihren maßgeblichen Ansprüchen nach eine Philosophie des *Rechts* dar. Deswegen wird das „Erste Hauptstück“ dieser Schrift nicht mit „Deduktion des anderen Ich“, sondern mit „Deduktion des Begriffs vom Rechte“ überschrieben. Im Kern der Rechtsproblematik steht bei ihm eindeutig (in der Tradition der >Metaphysik der Sitten< von Kant) die Frage, wie einerseits die Strebungen (die Interessen) der vielfältigen Individuen, andererseits ihre freien, oftmals willkürlichen Handlungen in Einklang miteinander zu bringen sind. Es fragt sich mithin, „ob und dadurch [= wodurch – J.R.] die Handlung eines der beiden [Subjekte, letztlich aller anderen – J.R.] sich mit der Freiheit des anderen nach einem allgemeinen Gesetze zusammen vereinigen lasse.“⁹⁰ Dem entspricht bei Fichte die auf Rechtsverhältnisse hin konkretisierte Wendung seines dritten Grundsatzes: *„Ich muss das freie Wesen außer mir in allen Fällen anerkennen als ein solches, d.h. meine Freiheit durch den Begriff der Möglichkeit seiner Freiheit beschränken.“*⁹¹ Das liest sich als inhaltlich nahezu deckungsgleich mit einer Formulierung der zentralen Rechtsmaxime bei Kant: „[H]andle äußerlich so, dass der Gebrauch deiner Willkür mit der Freiheit von jedermann nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen könne.“⁹² Die Sphäre des allgemeinen menschlichen Lebenszusammenhanges, die gesellschaftliche Praxis ist grundsätzlich nicht auszuklammern! Denn „nur durch Handlungen, Äußerungen ihrer Freiheit, in der Sinnenwelt, kommen vernünftige Wesen in Wechselwirkung miteinander: der Begriff des Rechts bezieht sich sonach nur auf das, was in der Sinnenwelt sich äußert: was in ihr keine Kausalität hat, sondern im Innern des Gemüts verbleibt, gehört vor einen anderen Richterstuhl, den der Moral.“⁹³ Damit wirft er das Problem des Verhältnisses von Recht und Moral, von Legalität und Moralität wiederum auf genau die gleiche Weise wie Kant auf. Hält man sich an Fichtes Anerkennungsbegriff, dann eröffnet diese Kategorie die Möglichkeit, „Anerkennung“ – wie später bei Hegel – über die Interaktion zwischen Einzelnen hinaus als *das* normative Prinzip zu begründen, das Recht und Moral auf vernünftige Weise verkoppelt! Auch der Zusammenhang mit der sog. „goldenen Regel“ wird deutlich. *„Ich kann einem bestimmten Vernunftwesen nur anmuten, mich für ein vernünftiges Wesen anzuerkennen, inwiefern ich selbst es als ein solches behandle – Aber ich muss allen vernünftigen*

⁹⁰ I. Kant: Metaphysik der Sitten, a.a.O.; S. 337.

⁹¹ J. G. Fichte: Grundlage des Naturrechts, a.a.O.; S. 52. (Herv. i. Org.).

⁹² I. Kant: Metaphysik der Sitten, a.a.O.; S. 338. In dieser Aussage steckt die berühmte Kantische Unterscheidung zwischen *Legalität* und *Moralität*. Sie zielt auf das äußerliche Zusammenstimmen der willkürlichen Handlungen (Legalität), gleichgültig welche moralische Gesinnung dahinter steht (Moralität). Zugleich wird der Unterschied zwischen „Freiheit der Willkür“ und „Autonomie“ deutlich. Autonomie setzt die Haltung, die Gesinnung der Achtung des freien Willens der anderen Individuen und damit ihrer Würde als Subjekt voraus.

⁹³ J. G. Fichte: Grundlage des Naturrechts, a.a.O.; S. 55.

Wesen außer mir, in allen möglichen Fällen anmuten, mich für ein vernünftiges Wesen anzuerkennen.“⁹⁴

Hegel hat den Begriff der „Anerkennung“ in seinen frühen Schriften ausgeführt. Insbesondere mit seiner berühmten Parabel über „Herr und Knecht“ aus der >Phänomenologie des Geistes< hat er ihn weiterentwickelt. Seine Spannweite in diesen Passagen reicht vom „Kampf auf Leben und Tod“ (reine Gewaltverhältnisse) wie im Hobbesschen Naturzustand *über asymmetrische Anerkennung* – der Herr ist auf bestimmte Weise von der Arbeit des Knechtes abhängig und muss ihm deswegen einen bestimmten Spielraum einräumen (Herrschaftsverhältnisse) – bis hin zur *reinen Anerkennung*. Dabei handelt es sich um eine kontrafaktische Idee, ein Ideal humaner moralischer Gesinnungen und vernünftiger Rechtsverhältnisse zugleich. Gemeint ist gleichsam ein „Reich der Zwecke“ wie bei Kant), ein Reich, das nirgendwo in den gesellschaftlichen Verhältnissen verwirklicht ist. Es gibt in den besten Fällen Annäherungen daran.

Ich greife im nächsten Kapitel die Fichteschen drei Grundsätze angesichts der erkenntnistheoretischen Frage der Beziehung des Ich auf materielle Gegenstände implizit wieder auf. Sie hat in einem gewissen Ausmaß Hegels Lehre von den „Drei Stellungen des Gedankens zur Objektivität“ vorweg genommen. Es geht auch bei Hegels Lehrstück vorwiegend um die Struktur des Verhältnisses von Subjekt und materiellem Objekt. Es verweist zudem auf exaktere Möglichkeiten, sich die dialektische Syntax des dritten Grundsatzes aus der Wissenschaftslehre von Fichte klar zu machen.

⁹⁴ A.a.O.; S. 44 und S. 45.

Kapitel 3

Drei Stellungen des Gedankens zur Objektivität bei Hegel.

Text: und WW 4; S. 73-75 sowie 111-113.

Über die Einteilung des Systems.

Hegel teilt sein System der philosophischen Wissenschaften in drei Hauptteile ein:

- Teil I: Die Wissenschaft der Logik.
- Teil II: Naturphilosophie.
- Teil III: Philosophie des Geistes.

Dementsprechend ist auch seine >Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse< (1830) gegliedert, in deren Logik-Teil, Abschnitt „Vor-begriff“ (§§ 19 bzw. 26 ff.), sich die Lehre von den drei Stellungen des Gedankens zur Objektivität findet.

*Logik.*⁹⁵

Hegels Wissenschaft der Logik entspricht nicht schlechthin der formalen Logik, wie man ihr heutzutage in klassischen angelsächsischen Standardlehrbüchern wie denen von Cohen/Nagel oder W. v. O. Quine und vielen anderen begegnen kann. Seine Logik entspricht ein Stück weit eher Metatheorien der Logik, die in der englischsprachlichen Literatur unter der Überschrift „Philosophy of Logic“ veröffentlicht werden.⁹⁶ Nach Hegel „kann man wohl sagen, dass die Logik die Wissenschaft des *Denkens*, seiner *Bestimmungen* und *Gesetze* sei ...“⁹⁷ Angaben zu den Normen und Regeln der Logik als Ordnungsprinzipien (z.B. konsistenten) Denkens, die mit dem klassischen >Organon< des Aristoteles übereinstimmen, gibt es heute noch. Zahlreiche Lehrbücher der Gegenwart gehen weiterhin davon aus, dass die Logik einen Schwerpunkt bei der klaren und exakten Bestimmung und zugleich konsistenten Ordnung von *Begriffen*, sowie bei der regelgerechten Verknüpfung der Begriffe zu verschiedenen Typen des *Urteilens*, schließlich bei der stimmigen Verbindung von Urteilen zu Figuren des *Schlusses* (der Schlussfolgerung) nach klar definierten Regeln der Deduktion hat. Selbstverständlich orientiert sich jede Logik an der aristotelischen Norm der Widerspruchsfreiheit der

⁹⁵ Die „kleine Logik“ Hegels findet sich in WW 4, die „große Logik“ in WW 5 und 6.

⁹⁶ M. R. Cohen/E. Nagel: An introduction to logic, New York and Burlingame 1962. W. v. O. Quine: Grundzüge der Logik, Frankfurt/M 1974. Zur Metalogik vgl. z.B. H. Putnam: Philosophy of Logic, Trowbridge 1971, S. Haack: Philosophy of Logics, Cambridge 1978, St. Read: Thinking about Logic. An Introduction to the Philosophy of Logic, Oxford 1995.

⁹⁷ Hegel: Enz § 19.

Begriffe, Urteile und Schlüsse. Es bedarf keines besonderen Nachweises, um zu zeigen, welche zentrale Rolle all diese klassischen Themen weiterhin auch bei der alltagssprachlichen Ordnung des Diskurses spielen. Allerdings wird heutzutage eher „die Sprache“ – die hübsche Frage mal ausgeklammert, wie sich „die“ Sprache oder „das“ Sprachspiel zu den konkret gesprochenen Sprachen und Sprachspielen in verschiedenen Gesellschaften verhält – als der Untersuchungsbereich der Logik behandelt. Hegels „begreifendes Denken“ bleibt jedoch ein zentrales Thema, wenn auf dem Unterschied zwischen der *Psychologie des Denkens* und den sog. „Gesetzen unseres Denkens“ aufmerksam gemacht wird.⁹⁸ Nicht nur im deutschen Sprachraum hat G. Frege einen besonders nachhaltigen Eindruck bei der modernen Logik hinterlassen.⁹⁹ Er wendet sich besonders nachdrücklich gegen jede Reduktion der „Gesetze“ (Normen, Regel, Kriterien) der Logik auf empirische Gesetzmäßigkeiten der Psychologie, wie sie beispielsweise Hume oder Helmholtz als Assoziationsgesetze sinnlicher Eindrücke untersucht haben. Für Frege ist „jede psychologische Behandlung der Logik von Übel.“¹⁰⁰ Zu den regulierenden Prinzipien der Logik gehört der Satz vom ausgeschlossenen Widerspruch oder z.B. auch der Satz des Unterschieds, demzufolge zwei Sachverhalte nicht in allen möglichen Hinsichten völlig gleich sein können. Anderenfalls wären sie so identisch wie $A = A$ (i.e. der Satz der Identität). Wo und inwieweit die moderne Logik darüber hinaus die Grenzen der Aristotelischen sprengt, das kann ich hier nicht verhandeln.

Zu den Eigenheiten der Hegelschen Logik, derentwegen sie besonders heftig getadelt wird gehört (mindestens) dreierlei: 1. Sie befasst sich in einem Zuge mit Themen und Positionen der Metaphysik, der Ontologie und der Erkenntnistheorie. Deswegen setzt sich seine Version der Logik beim Vortrag seiner Argumente im „Vorbegriff“ zur Logikdarstellung der >Enzyklopädie< mit philosophischen Denkweisen wie dem Empirismus, besonders intensiv jedoch mit der Transzendentalphilosophie Immanuel Kants auseinander. 2. wird sein Verständnis von „Logik“ entscheidend durch seinen absoluten Idealismus und dessen Geistesmetaphysik geprägt (s.u.). Dementsprechend heißt es gleich im Eingangsparagrafen der enzyklopädischen Logik: „Die Logik ist die Wissenschaft der *reinen Idee*, das ist, der Idee im abstrakten Elemente des Denkens.“¹⁰¹ Und in diesen Bereich fällt auch die berühmte Behauptung Hegels: Man könne auch sagen, dass der Inhalt der Logik „die *Darstellung Gottes ist, wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist.*“¹⁰² 3. Für (sprach)analytische Philosophen ist zudem der Anspruch Hegels besonders dubios, eine eigenständige *dialektische* Logik begründet zu haben, die er an die Un-

⁹⁸ G. Frege betont interessanterweise: „*Ich gebrauche das Wort 'Gedanke' ungefähr so, wie die Logik 'Urteil'.*“ G. Frege: Einleitung in die Logik, in ders.: Schriften zur Logik ..., a.a.O.; S. 74. (Herv. i. Org.). Den Begriff „Gedanke“ definiert Frege allerdings sprachphilosophisch als den „Sinn eines Satzes“. A.a.O.; S. 35.

⁹⁹ G. Frege: Schriften zur Logik und Sprachphilosophie. Aus dem Nachlass, Hamburg 1978.

¹⁰⁰ A.a.O.; S. 69.

¹⁰¹ G. W. F. Hegel: Enz § 19.

¹⁰² G. W. F. Hegel: WW 5, S. 44. (Herv. i.Org.).

terscheidung zwischen Verstand und Vernunft knüpft und mitunter gar als *spekulativ* bezeichnet.¹⁰³ Das klingt für verständig denkende Leute nach einem empirisch völlig unkontrollierbaren Höhenflug der Philosophie. „In diesem Dialektischen wie es hier genommen wird, und damit in dem Fassen des Entgegengesetzten in seiner Einheit oder des Positiven im Negativen (und umgekehrt – J.R.) besteht das *Spekulative*.“¹⁰⁴ Die uralten Kontroversen über das Verhältnis der analytischen Logik zu einer eigenständigen dialektischen Logik werden anhalten. Aber wie immer man zu diesen Auseinandersetzungen steht, bestimmte Motive der Hegelschen Kritik an der Standardlogik verdienen nach meiner Auffassung weiterhin besondere Beachtung: Ob man nun den Untersuchungsbereich als den des Denkens oder als den der Sprache ansieht, man kann auch heute noch auf die Auffassung stoßen, „dass die Logik von allem Inhalt abstrahiere, dass sie nur die Regeln des Denkens lehre, ohne auf das Gedachte sich einzulassen und auf dessen Beschaffenheit Rücksicht nehmen zu können.“¹⁰⁵ Das kann bis zu der These zugespitzt werden, die formale Logik stelle eine reine, inhaltsleere Formalwissenschaft dar. „Der bisherige Begriff der Logik beruht auf der im gewöhnlichen Bewusstsein ein für allemal vorausgesetzten Trennung des *Inhalts* der Erkenntnis und der *Form* derselben, oder der *Wahrheit* und der *Gewissheit*.“¹⁰⁶ Dementsprechend kann man heute etwas von ungedeuteten Kalkülen hören und lesen. Kalküle stellen nach diesem Verständnis nichts mehr als die geregelte Verbindung symbolischer Komponenten wie etwa Ziffern oder Buchstaben dar. Aber, was heißt da genauer „ungedeutet“? Wird wirklich angenommen, die Formen (Zeichen und in wohlgeformten Formeln ausgedrückte Verknüpfungen) seien bar eines jeden Inhalts, so dass tatsächlich – wie Hegel moniert – eine strikte Disjunktion zwischen Form und Inhalt interstellt wird? Sollte „ungedeutet“ mithin als „absolut inhaltsleer“ zu lesen sein? Diese Lesart wäre offensichtlich völlig unsinnig. Man muss selbstverständlich *inhaltlich* wissen, was ein Zeichen (Symbol) im Unterschied zu irgendwelchen unsinnigen Kritzeleien, was ein Regeln folgendes Vorgehen im Unterschied zu einem völlig willkürlichen Verhalten ist usf. Hinzu kommt, dass selbst formale Kalküle auf konkreten Analogien zu einem Vorbildbereich aufbauen und Metaphern beinhalten können. „Rein formal“ bedeutet also nichts mehr und nichts weniger als „hoch abstrakt“, aber nicht „absolut inhaltsleer“! „Keine Form ohne Inhalt“ heißt das im Anschluss an Hegel. Zu den Themen, womit sich der „Vorbegriff“ zur Logik in der >Enzyklopädie< befasst, gehört auch die Frage nach dem Wahrheitsgehalt von Begriffen und Sätzen, also nach der Triftigkeit ihres Gegenstandsbezugs (Referenz). Bei der Wahrheitsfrage geht es darum, dass das „Denken als tätig in Beziehung auf Gegenstände genommen wird“, wobei Hegel davon ausgeht, dass Denken das „*Wesentliche*, das *Innere*, das *Wahre*“ zu erfassen vermag.¹⁰⁷ Liest man das Wort „Gegenstand“ so wie

¹⁰³ Vgl. dazu im Detail J. Ritsert: *Summa Dialectica*, a.a.O.; Hauptteil II.

¹⁰⁴ G. W. F. Hegel *WW5*, S. 52.

¹⁰⁵ A.a.O.; S. 36.

¹⁰⁶ Ebd. (Herv. i. Org.).

¹⁰⁷ G. W. F. Hegel: *Enzyklopädie* § 21.

es alltagssprachlich üblich ist, dann handelt es sich um „das *Nachdenken über Etwas*“ (Hegel), das nicht in unserem Denken und Sprechen aufgeht, sondern ihm entgegensteht.¹⁰⁸ Eine zentrale Rolle spielt in der „Vorrede“ von daher die Auseinandersetzung mit Immanuel Kants Lehre von den „Dingen an sich“. Sie können eingangs in der >Kritik der reinen Vernunft< als denk- und sprachunabhängige Materie verstanden werden (s.o.; Kapitel 1). Die Problematik der Dinge an sich prägt auch Hegels Ausführungen zu den „drei Stellungen des Gedankens zur Objektivität“, der auch die Einteilungen in der Vorrede folgen. In höchster Allgemeinheit kann man betonen, es ginge um das Problem der Referenz, um das Problem der Relation(en) $R(1\dots n)$ einer Erkenntnisinstanz zu den möglichen Gegenständen der Erkenntnis. Gegenstände der Erkenntnis müssen allerdings nicht unbedingt nur gleich materiellen Sachverhalten (Dingen, Ereignissen und Prozessen) sein, es kann sich auch um sprachliche und schriftliche Texte (Sinn, Bedeutung) handeln, die zum Thema von Aussagen werden. Die Verbindungslinien zur >Phänomenologie des Geistes< Hegels liegen auf der Hand: Etwas ist der Erkenntnisinstanz das „Ansich“, das zugleich via R „für sie“ ist. Wer oder was nun als die Erkenntnisinstanz eingesetzt wird und auf welche Weise(n) sie sich auf Sachverhalte, auf „Objektivität“ als das tatsächlich Gegebene bezieht, auf diese Fragen geben verschiedene Philosophien ganz verschiedene Antworten. Dennoch geht es ihnen allen auf ihre je spezifische Weise um das Problem der Referenz, wobei dann ganz verschiedene Varianten der Drehbewegung im unvermeidlichen Zirkel der Referenz auftauchen (s.o.: Kap. 1). Je nach den zentralen Annahmen der Erkenntnistheorie, worauf sich der jeweilige Ansatz in der Philosophie stützt, gibt es also ganz verschiedene Auffassungen sowohl vom Wesen der Erkenntnisinstanz, als auch vom der Relation R sowie von den Eigenheiten der Gegenständigkeit. Markante Grundbegriffe der philosophischen Terminologie zeigen dies an. Als allgemeinste Ausdrücke für die Erkenntnisinstanz sind aus der Geschichte der Philosophie beispielsweise bekannt:

Erkenntnisinstanz

- Denken (z.B. die *res cogitans* bei Descartes).
- Bewusstsein (z.B. als Inbegriff der sinnlichen Beobachtungen und Wahrnehmungen im Empirismus, *doxa* bei Platon).
- Geist (z.B. „absoluter Geist“ bei Hegel).
- Ich (z.B. „Das Ich“ bei J. G. Fichte).
- Subjekt (der geläufigste neuzeitliche Begriff für die Erkenntnisinstanz überhaupt).
- Sprache (z.B. Sprachspiele bei Ludwig Wittgenstein).

¹⁰⁸ Im Hinblick auf Hegels absoluten Idealismus müsste es eigentlich heißen: unserem Alltagsverständnis entgegenstehen *scheint*.

Die Relation **R** im Allgemeinen bezeichnet den Gegenstandsbezug der Erkenntnisinstanz, das Problem der Referenz. Es geht um die Bedingungen der Möglichkeit triftigen Bezugnahmen auf Dinge (Materie, materielle Abläufe) und/oder Themen (sprachlich-geistige Hervorbringungen), damit um mögliche *Stellungen* des Gedankens zur Gegenständlichkeit. In den Einzelheiten kann **R** je nach der Epistemologie, die vertreten wird, jedoch ganz verschieden aussehen. Vormalig hat es beispielsweise geheißen, das Bewusstsein spiegele Sachverhalte gleichsam fotomechanisch so wider, wie sie an sich sind – wenn auch zunächst auf den Kopf gestellt, was das Hirn flugs korrigiert. Die Stellungen des Gedankens zur Objektivität hängen natürlich auch davon ab, was jeweils unter „Objektivität“ im Sinne der *Gegen-Ständlichkeit* verstanden wird. Die bekanntesten philosophischen Grundbegriffe für materielle Gegenständlichkeit sind:

- Sein (oft als Gegenbegriff zu Denken oder Bewusstsein).
- Materie (Gegenbegriff: Geist).
- Objekt (Gegenbegriff: Subjekt).
- Referent (als Gegenbegriff zur Sprache).
- Nicht-Ich (als Gegenbegriff zu Ich)

In diesem Rahmen bezeichnen die drei Stellungen des Gedankens zur Objektivität drei elementare Muster der Referenz auf Sachverhalte, die *nicht* vollständig von der Erkenntnisinstanz oder in einer geistig/sprachlichen Praxis „gesetzt“ sind! **R** wird somit als *Gegenstandsbezug* (Bezug auf ein Nichtich) verstanden. Im Einklang mit der Terminologie der *Phänomenologie* könnte man auch von Weisen des „Für-uns-Seins“ des „Ansich“ sprechen.

1. Stellung des Gedankens zur Objektivität

„Die erste Stellung ist das *unbefangene* Verfahren, welches noch ohne Bewusstsein des Gegensatzes des Denkens in und gegen sich, den Glauben enthält, dass durch das *Nachdenken* die *Wahrheit erkannt*, das, was die Objekte wahrhaft sind, vor das Bewusstsein gebracht werde.“¹⁰⁹ Im Hinblick auf unser aller Fühlen, Wahrnehmen, Denken und Handeln handelt es sich um den *naiven Realismus* menschlicher Orientierungen und Aktionen in der Alltagswelt. Im Hinblick auf die Geschichte der abendländischen Philosophie geht es um das heute sog. „ontologische Paradigma.“ Hegel spricht von der „*vormalige(n) Metaphysik*, wie sie vor der Kantischen Philosophie bei uns beschaffen war.“¹¹⁰ Das Paradebeispiel dafür liefert die Ideenlehre Platons. „Diese Wissenschaft betrachtete die Denkbestimmungen als *Grundbestimmungen der Dinge*; sie stand durch diese Voraussetzung, dass das, was ist, damit, dass es *gedacht* wird, *an sich* erkannt werde, höher

¹⁰⁹ G. W. F. Hegel: Enzyklopädie § 26. (Herv. i. Org.).

¹¹⁰ Ebd.

als das spätere kritische Philosophieren.¹¹¹ Ein anderer Ausdruck Hegels für diesen Anspruch benennt „die Sache selbst“, die durch kognitive Operationen unmittelbar so erfasst werde, wie sie *an sich* verfasst ist. Gebräuchlich ist auch die überlieferte Beschreibung der ersten Stellung als *intentio recta*. Diese Vokabel lässt sich vielleicht als „unmittelbarer Gegenstandsbezug“ übersetzen. Wir reklamieren so etwas beispielsweise bei der Berufung auf die sinnliche Gewissheit, etwas als dies und nichts anderes erfahren zu haben. Die Wurzeln der lateinischen Vokabel, ein Sprachgebrauch, den vor allem Nicolai Hartmann (1882-1950) etabliert haben soll, werden im scholastischen Begriff der *intentio prima* gesucht und gefunden.¹¹² Auch darunter wird eine sprachlich-logische Operation verstanden, wodurch das Denken die tatsächlichen Gegebenheiten, das Wesen der Dinge, gleichsam auf direktem Wege und unverstellt erreicht. Hegel spricht in diesem Zusammenhang gelegentlich auch von der „Reflexion nach außen.“ Die Erkenntnisinstanz – bei ihm „das Subjekt“, „das Bewusstsein (Ich)“, „das Denken“ oder „der Geist“ – erhebt den Anspruch, äußere Sachverhalte als Ansichsein sowie deren wesentlichen Eigenschaften direkt so zu erfassen, wie sie tatsächlich geartet sind. Erkenntnistheoretisch handelt es sich bei subtileren Varianten um Positionen des *Realismus* vor allem in Bezug auf materielle Gegenstände und andere Personen – analog dem Fichteschen „Nicht-Ich.“ Aber es geht immer auch um den *naiven Realismus*, der unser alltagsweltliches Denken und Handeln beherrscht. Hegel beschreibt diesen in seinen Nürnberger Schriften folgendermaßen: „Unser gewöhnliches Wissen stellt sich nur den *Gegenstand* vor, den es weiß, nicht aber zugleich sich, nämlich das Wissen selbst.“¹¹³ Was er an dieser Stelle „unser gewöhnliches Wissen“ und in der Einleitung zur *Phänomenologie des Geistes* das bloß „erscheinende Wissen“ nennt, wird von Ethnomethodologen der Gegenwart als „mundanes Denken“ bezeichnet. Als dessen problematisches Grundmerkmal sieht Hegel die Selbstvergessenheit an. Denn dem gewöhnlichen Wissen stellt sich eben der Gegenstand unmittelbar als so und nicht anders geartet dar und das Individuum handelt dementsprechend. Seine eigene Rolle bei der Wahrnehmung, Erkenntnis und Erkenntnisverarbeitung zum angeblichen oder tatsächlichen Wissen stellt es dabei völlig hinten oder gar nicht in Rechnung. „Naiv“ liest sich in diesem Falle oftmals als „leichtgläubig“ oder gar „reflexionslos.“ Doch die Naivität des Alltagsverständes ist nicht schlechthin immer nur als Vorurteil oder gar Beschränktheit abzuqualifizieren! Man stelle sich nur einmal die folgende Situation vor: Es gehöre zur alltäglich unbedachten und routinierten Deutung der Situation, die auf dem Weg zum Arbeitsplatz mit dem Auto altbekannte Rechtskurve verlief weiterhin nach rechts. Von heute auf morgen verlief sie dann aber ohne jede Vorwarnung nach links. Dann wird die pragmatisch taugliche Routine des alltagsweltlichen Realismus plötzlich zu einem lebensgefährlichen Problem. Andererseits kann die Naivität des mundanen Denkens in der Tat darin bestehen,

¹¹¹ A.a.O.; § 28.

¹¹² Nicolai Hartmann ist vor allem mit Arbeiten „Zur Grundlegung der Ontologie“ – wie eines seiner Bücher heißt – befasst.

¹¹³ G.W.F. Hegel: WW 4; S. 111.

dass man die Gegebenheiten als *an sich* so geartet annimmt, wie sie *für uns* erscheinen, obwohl sie sich *an und für sich* – nach genauerer Untersuchung – als ganz anders verfasst erweisen. Dann verkehrt sich das erscheinende Wissen zum *Schein*, zu dessen unangenehmsten Seiten Vorurteil und Ideologie gehören. Doch zum Versuch, den Schein abzutragen, gehört *Reflexion* nicht zuletzt in der Form der Rückbesinnung auf die eigenen Anteile bei den Bemühungen, Einsicht und Erkenntnis zu erreichen. Der Übergang von der ersten zur zweiten Stellung des Gedankens zur Objektivität muss vollzogen werden.

2. Stellung des Gedankens zur Objektivität

Diese Art der Beziehung auf Sachverhalte wird im Mittelalter als *intentio secunda* bezeichnet. Heute ist eher von der *intentio obliqua* die Rede. „*Obliquus*“ bedeutet im Latein „schief“ und „schräg“, aber auch ein indirektes Vorgehen. Erkenntnistheoretisch geht es um die Wendung zurück auf die Bedingungen der Möglichkeit auf Seiten der Erkenntnisinstanz, also des Subjekts, überhaupt zu Einsichten in einen Gegenstandsbereich, in die „Objektivität“, zu gelangen. Hegel wählt u.a. die passenden Worte von der „Reflexion nach innen“ bzw. der „Reflexion in sich.“ Das große Beispiel für diese kritische Wendung auf die erkennende Subjektivität liefert die kopernikanische Wende von Immanuel Kant: „Bisher (im Rahmen des ontologischen Paradigmas – J.R.) nahm man an, alle unsere Erkenntnis müsse sich nach den Gegenständen richten; aber alle Versuche, über sie a priori etwas durch Begriffe auszumachen, wodurch unsere Erkenntnis erweitert würde, gingen unter dieser Voraussetzung zunichte. Man versuche es daher einmal, ob wir nicht in den Aufgaben der Metaphysik damit besser fortkommen, dass wir annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unserem Erkenntnis[vermögen – J.R.] richten, welches so schon besser mit der verlangten Möglichkeit einer Erkenntnis derselben apriori zusammenstimmt, die über Gegenstände, ehe sie uns (sinnlich – J.R.) gegeben werden, etwas festsetzen soll.“¹¹⁴ Durch die Lehre von Dingen an sich setzt Kant dem damit anklingenden absoluten Idealismus jedoch eine Schranke. Dass sich die Gegenstände nach unserem Erkenntnisvermögen richten, verweist daher einerseits auf die operativen Möglichkeiten des Erkennens, berücksichtigt andererseits jedoch die Grenzen unserer Erkenntnisbemühungen. Die kopernikanische Wende führt mithin zu allem anderen als zur absolut idealistischen Behauptung, alle Gegenstände seien einschränkungslos unser Konstrukt – bei allen zusätzlichen und bekannten Schwierigkeiten, genauer anzugeben, wer „wir“ sind, die da nicht alles unmittelbar so erfassen können, wie es an sich existiert. Im Einklang mit Fichtes Zirkel ist und bleibt das Ansich immer nur Für uns ein Ansich, woraus jedoch logisch überhaupt nicht folgt, alles An sich sei *nur durch uns* ein (scheinbares) Ansich (Konstruktivistischer Fehlschluss).

¹¹⁴ I. Kant: Kritik der reinen Vernunft; a.a.O.; S. 25.

3. Stellung des Gedankens zur Objektivität

Natürlich lautet die entscheidende Frage: Wie hängen die erste und die zweite Stellung des Gedankens zur Objektivität zusammen, wenn man auch in diesem Falle nicht mit schlichten Dichotomien oder harten Dualismen arbeiten will und kann? So gesehen geht es um die systematische Vermittlung der „Reflexion nach innen und nach außen“ – wie es bei Hegel heißt. Anders gefragt: Wie ist das Verhältnis der beiden Stellungen des Gedankens zu denken, wenn man weder beim naiven Realismus stehen bleiben, noch sich zum absoluten Idealismus oder – heute – etwa zum radikalen Konstruktivismus versteigen will? „In der Philosophie werden die Bestimmungen des Wissens nicht einseitig nur als Bestimmungen der Dinge betrachtet [= 1. Stellung – J.R.], sondern zugleich mit dem Wissen, welchem sie wenigstens gemeinschaftlich zukommen; oder sie werden genommen nicht bloß als *objektive*, sondern auch als *subjektive* Bestimmungen [= 2. Stellung – J.R.] oder vielmehr als bestimmte Arten der Beziehung des Objekts und Subjekts aufeinander“ (= 3. Stellung; aber wie?)¹¹⁵ Für Hegel – und daran anschließend für Adorno – ist die dritte Stellung als eine bestimmte Art der Beziehung von Subjekt und Objekt *dialektisch*. Das wiederum heißt in elementarer Perspektive: Sie ist als Vermittlung der Gegensätze in sich zu begreifen, so dass weder der naive Realismus samt dem Monismus, der nur eine einzige Art und Weise, die Welt zu erfahren und zu begreifen für wahrheitsfähig hält, noch der absolute Idealismus und seine modernen Spielarten wie der Sprachspielimperialismus mitsamt der sog. „Inkommensurabilitätsthese“ eine angemessene Verhältnisbestimmung liefern. Elementare Merkmale einer derartigen „Vermittlung ohne Mitte“ habe ich im Ausgang von elementaren Strukturbestimmungen der *strikten Antinomie* in der >Summa Dialectica< ausführlicher dargestellt.¹¹⁶ Die strikte Antinomie bildet mithin das Organisationsprinzip der dritten Stellung – vorausgesetzt, man geht Hegels Weg zum absoluten Geist nicht mit.¹¹⁷ Anhand einiger ausgewählten Zitate aus Schriften von Hegel sowie des Hegelianers Th. W. Adorno lässt sich die Grundstruktur der strikten Antinomie und damit der dritten Stellung des Gedankens zur Objektivität nochmals kurz andeuten:

Hegel (1): Das Spekulative besteht in der „Erkenntnis des *Entgegengesetzten in seiner Einheit*, – oder genauer, dass die Entgegengesetzten in ihrer Wahrheit eins sind.“¹¹⁸ Aus diesem Zitat spricht zunächst der vorherrschende und zweifellos primär beabsichtigt Grundzug des Hegelschen Systems in Richtung auf den viel und zu Recht kritisierten absoluten Idealismus. Die einander entgegengesetzten Momente sind in letzter Instanz einander gleich, die Erkenntnisinstanz ist letztendlich

¹¹⁵ G.W.F. Hegel: WW 4; S. 111.

¹¹⁶ J. Ritsert: Summa Dialectica, a.a.O.; S.

¹¹⁷ Hegel betont mit Nachdruck, wie wichtig die Antinomienlehre aus der >Kritik der reinen Vernunft< für die Entwicklung des modernen Dialektikverständnisses ist. „Diese Kantischen Antinomien bleiben immer ein wichtiger Teil der kritischen Philosophie; sie sind es vornehmlich, die den Sturz der vorhergehenden Metaphysik bewirkten und als ein Hauptübergang in die neuere Philosophie angesehen werden können ...“ WW 5; S. 216.

¹¹⁸ G.W.F. Hegel: WW 3; S. 415.

dem Erkenntnisgegenstand *gleich*, das Subjekt ist mit dem Objekt *identisch*. Doch kurz darauf spricht Hegel von der „Einheit im Anderssein [auch im gegensätzlichen Anderssein – J.R.] mit sich.“ Diese Aussage lässt die Deutung zu, dass etwas im gegensätzlichen Anderen enthalten ist, ohne dass dieses seinen Eigensinn bzw. gegensätzlichen Bestimmungen verliert.¹¹⁹ Dann ergibt sich ein inneres Enthaltensein des Gegensätzlichen, Vermittlung der Gegensätze in sich. Da das eine oder Bestimmungen des einen *im* anderen enthalten sind, kann sich ein reflektierendes Wesen sich auf sich als Bestimmung des anderen beziehen. Das ist das Merkmal der *Reflexivität* (Selbstbezüglichkeit) als ein weiteres entscheidendes Kennzeichen einer strikten Antinomie. „Beisichsein im Anderssein“ gehört zu den Formulierungen Hegels, die diesen Sachverhalt anzeigen.

Hegel (2): „Zunächst ist der *formale* Prozess zu beseitigen, der eine Verbindung bloß *Verschiedener*, nicht Entgegengesetzter ist. Sie bedürfen keines existierenden Dritten, in welchem sie als ihrer Mitte *an sich* Eines wären ...“¹²⁰ Das liefert nun einen klaren Hinweis auf die mögliche Konstellation von Momenten in der Form einer Vermittlung ohne Mitte. Es gibt keine Schnittmenge zwischen den gegensätzlichen Bestimmungen. Dennoch impliziert der eine Pol Merkmale des anderen – und umgekehrt.

Adorno (1): Bei Adorno finden sich immer wieder Hinweise auf das vermittlungslogische „Prinzip der Dialektik“ – wie er sagt. Dabei versucht er den Studierenden in seiner Vorlesung zur >Philosophischen Terminologie< ausdrücklich „einen Begriff von Strenge zu geben, deren Substanz es ist, zu zeigen, dass jedes jener Momente in sich auf sein Gegenteil verweist.“¹²¹ In diesem Sinne stößt man gerade bei der „radikalisierten Analyse des Subjektbegriffs selber [...] auf sein [gegensätzliches – J.R.] Korrelat, auf sein Implikat, also auf das, was er seinem eigenen Sinn nach fordert, auf ein Nicht-Ich, das gegenüber der reinen Einheit ein [gegensätzliches – J.R.] Anderes ist.“¹²²

Adorno (2): Die besonderen Schwierigkeiten, die dialektisches Denken dem analytischen Verstand bereitet, bestehen nach Adorno darin, „dass es eben weder ein Entweder-Oder [die strikte Disjunktion allein – J.R.] ist, also ein solches Wählen zwischen vorgegebenen Alternativen, noch ein Sowohl-als-Auch [die Mitte – J.R.], also ein gewisses Abwägen einander widerstreitender Möglichkeiten, zwischen denen man dann den Mittelweg gewissermaßen zu suchen hat.“¹²³ Man muss beim dialektischen Denken sich in die Extreme hineinbegeben, ihre Konsequenzen bis zum Äußersten durchdenken, um „seines [des einen Extrems – J.R.]

¹¹⁹ A.a.O.; S. 415.

¹²⁰ G.W.F. Hegel; Enzyklopädie § 327.

¹²¹ Th. W. Adorno: Philosophische Terminologie II; Frankfurt/M. 1974, S. 38.

¹²² A.a.O.; S. 141.

¹²³ Th. W. Adorno: Einführung in die Dialektik.; Frankfurt/M 2010, S. 264.

eigenen Gegenteils“ als immanente Bestimmung seiner selbst gewahr zu werden.¹²⁴ Kein Wunder also, dass Adorno sich zusammen mit Hegel und mit Fug und Recht auch „gegen das klappernde Schema der Triplizität Thesis, Antithesis, Synthesis“ wendet, das so gern als Prinzip der Dialektik verhökert wird.¹²⁵

Fazit: Die erste Stellung entspricht „als Reflexion nach außen“ weitgehend den verschiedenen Varianten des *Realismus*. Die Erkenntnisinstanz taucht in diesem Zusammenhang immer wieder als das facettenreich vage „Wir“ auf. Beim alltagsweltlichen Realismus erscheinen „wir“ – etwa als Sprecher der Alltagssprache verstanden – als ziemlich naiv. Der alltagsweltliche Realismus erhebt ja den Anspruch, äußere Sachverhalte in ihrem Ansichsein sowie deren wesentlichen Eigenschaften direkt so zu erfassen, wie sie tatsächlich geartet sind. „Naiv“ liest sich in diesem Falle häufig als „leichtgläubig“ oder gar „reflexionslos.“ Doch die Naivität des Alltagsverstandes ist nicht schlechthin immer nur als Vorurteil oder gar Beschränktheit abzuqualifizieren. Naivität als Vertrauen auf Routinen und Rezepte sowie auf unproblematisierte Wissensbestände stellt einerseits eine zentrale Voraussetzung dafür dar, den Alltag zu überstehen. Andererseits kann die Naivität des mundanen Denkens in der Tat darin bestehen, dass man Gegebenheiten als *an sich* so geartet annimmt, also wie sie *für uns* erscheinen, obwohl sie sich *an und für sich* – nach genauerer Untersuchung – als ganz anders verfasst erweisen. Dann verkehrt sich das erscheinende Wissen zum *Schein*. Auch der *Monismus* fällt in diese Kategorie: Angenommen wird, es gäbe nur eine wahre Perspektive auf den interessierenden Sachverhalt und nur *eine* Menge wahrer Aussagen darüber.

Die zweite Stellung des Gedankens erinnert an den schlichten Sachverhalt, dass *Reflexion* – nicht zuletzt in der Form der Rückbesinnung auf die eigenen Anteile bei den Bemühungen, Erkenntnis und praktischen Erfolg bei der Problembearbeitung zu erzielen – im gleichen Maße unverzichtbar ist. Erkenntnistheoretisch geht es um die Wendung zurück auf die Bedingungen der Möglichkeit auf Seiten der Erkenntnisinstanz, also des „Erkenntnissubjekts“, überhaupt zu Einsichten in einen Gegenstandsbereich, in die „Objektivität“, zu gelangen. (Hegel: „Reflexion nach innen“ bzw. „Reflexion in sich“).¹²⁶ Dass „die Vernunft“ oder „das Subjekt“ konstruktive (z.B. logisch-sprachliche) Anteile bei aller Gegenstandserfahrung und Gegenstandserkenntnis hat, offenbart sich für die Reflexion nach innen anhand der operativen, konstruktiven und in einer Reihe von Fällen tatsächlich konstitutiven Funktionen des Wissens und Erkennens. Kant hat nachdrücklich auf die trotz allem bestehenden Grenzen für unsere kognitiven und/oder sprachlichen Konstitutions- und Konstruktionsleistungen aufmerksam gemacht. Wilhelm Buschs Frosch, der auf den Ast eines Baumes klettert und von da aus zu einer Flugübung mit fatalem Ausgang ansetzt, liefert ein zoologisches Beispiel für den

¹²⁴ A.a.O.; S. 265.

¹²⁵ Th. W. Adorno: Drei Studien zu Hegel, Frankfurt/M 1963; S. 91.

¹²⁶ Das große Beispiel für diese Wendung auf die erkennende Subjektivität liefert die kopernikanische Wende von Immanuel Kant.: Vgl. I. Kant: Kritik der reinen Vernunft, Werke in sechs Bänden (Ed. Weischedel), Band III, Darmstadt 1963, S. 20 ff..

Tatbestand der Rolle, die Situationsdeutungen für die Entscheidung zur Tat spielen. Im Einklang mit Fichtes Zirkel der Erkenntnis ist und bleibt das (nicht-kognitive, nicht-linguistische) Ansichsein, auf dem der sich als Vogel wählende Frosch hart aufschlägt, dennoch immer *nur für uns* ein *Ansich*. Wir erkennen unter Perspektiven, die wahr oder falsch sein können. Und keine Erkenntnis hat jemals ihren Gegenstand abstraktionsfrei „ganz inne“ (Adorno). Doch aus all dem folgt logisch *überhaupt nicht*, alles An sich sei *nur durch uns* ein (scheinbares) *Ansich*. Darin besteht nun einmal der konstruktivistische Fehlschluss. Die dritte Stellung des Gedankens führt zu der *dialektischen* Grundstruktur dieses *circulus fructuosus* der Gegenstandserkenntnis.¹²⁷ Er bedeutet eine der möglichen Konkretisierungen der Grundstruktur der strikten Antinomie als dynamisierendes Prinzip in der Geschichte der Erkenntnistheorie.

¹²⁷ Vgl. J. Ritsert: *Summa Dialectica*, a.a.O.; S. 74 ff.

Kapitel 4

Natur und Geist im absoluten Idealismus.

Natur

Der absolute Idealismus Hegel scheint den Zirkel der Referenz am Ende des Systemaufbaus aufzulösen. Die dritte Stellung des Gedankens geht in der Identität des absoluten Geistes auf, der in allem Sein letztendlich nichts als sich selbst erkennt. Der absolute Idealismus bedeutet so gesehen eine Spielart des konstruktivistischen Fehlschlusses: „Die Natur ist die absolute Idee in der Gestalt des Andersseins überhaupt“.¹²⁸ Natur versteht sich demnach nicht als selbständiges Anderssein (Materie) wie im Falle des Kantischen „Dinges an sich“, sondern als eine Form der Entäußerung der absoluten Idee, des absoluten Begriffs, des absoluten Geistes. Deswegen besteht nach der Vorstellung Hegels von einem umfassenden philosophischen System der „Widerspruch der Idee (darin), indem sie als Natur sich selbst äußerlich ist ...“¹²⁹ Die Idee ist *sich selbst* als Natur äußerlich. Sie hat sich in sich entzweit, veräußerlicht, von sich selbst entfremdet. So wie die Lehre Kants von den „Dingen an sich“ der Darstellung der drei Stellungen des Gedankens zur Objektivität die entscheidenden Anstöße gegeben hat, so ist es nun Hegels Lehre von der Sich-Entäußerung des Geistes *als* Natur, die bei seinen Nachfolgern in den Brennpunkt der Kritik am System des absoluten Idealismus gerät. Genau so entschieden äußern sich Kritiken an der Gleichsetzung des Geistes mit Gott. „Diese Idee (das Absolute, Gott) kann mehr oder weniger abstrakt sein.“¹³⁰ Dagegen wenden sich zahlreiche sog. „Junghegelianer“ (bis hin dann zu Marx), die dem Hegelschen System des absoluten Idealismus zentrale Thesen des philosophischen Materialismus sowie des Atheismus entgegenhalten. In diesem Sinne betont z.B. Ludwig Feuerbach (1804-1872) im Zuge seiner Hegelkritik: „Die Hegelsche Logik ist die zur *Vernunft* und *Gegenwart* gebrachte, zur *Logik* gemachte *Theologie*.“¹³¹ Für ihn ist „die Hegelsche Philosophie ... der letzte Zufluchtsort, die letzte rationale Stütze der Theologie. Wie einst die katholischen Theologen *de facto* Aristoteliker wurden, um den Protestantismus, so müssen jetzt die protestantischen Theologen *de jure* Hegelianer werden, um den >>Atheismus<< zu bekämpfen.“¹³² Jetzt, in der für Feuerbach neuen Zeit der Aufklärung ist dieses Projekt an seinem Ende angekommen. Es geht stattdessen nun um „die Verwirklichung und Vermenschlichung Gottes – die Verwandlung und Auflösung der Theologie in die Anthropologie.“¹³³ Wenn am Ende des Hegelschen Systems der Standpunkt des absoluten Geistes erreicht sein soll, dann ist das Denken bei der

¹²⁸ G. W. F. Hegel: WW 4; S. 33. .

¹²⁹ G. W. F. Hegel: Enzyklopädie a.a.O.; § 250.

¹³⁰ A.a.O.; § 12. Im § 74 wird „Gott“ ausdrücklich als „Geist“ bezeichnet.

¹³¹ L. Feuerbach: Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie, in K. Löwith (Hrsg.): Ludwig Feuerbach. Kleine Schriften, Frankfurt/M 1966, S. 126. (Herv. i. Org.).

¹³² A.a.O.; S. 139 (Herv. i. Org.).

¹³³ L. Feuerbach: Grundsätze der Philosophie der Zukunft, in: a.a.O.; S. 145 (§ 1).

„Identität von Denken und Sein“ als dem „Zentralpunkt der Identitätsphilosophie“ gelangt, der „jedoch ... nichts anderes (ist) als eine *notwendige Folge* und *Ausführung* von dem *Begriffe Gottes* als des Wesens, dessen Begriff oder Wesen das Sein enthält“, bzw. dieses geschaffen hat.¹³⁴ Abstandnahme von dem Aufgehen des Objekts im Subjekt, von der Identität von Subjekt und Objekt *als Subjekt* stellt seitdem *das* Standardmotiv aller Hegelkritiken dar. Die materialistische Philosophie lässt sich demgegenüber „nicht irre machen“, sie „hält nach wie vor fest an der Realität der einzelnen Dinge“¹³⁵ – auch da, wo sie Kritik am Realismus des Alltagsverstandes und der Alltagssprache übt. Hegel schreibt der Natur demgegenüber einen zweitrangigen Status zu. „Der Idealismus war daher auch schon eine Identität von Subjekt und Objekt, von Geist und Natur, aber so, dass die Natur in dieser Einheit nur die Bedeutung des Objekts, des vom Geiste Gesetzten hatte.“¹³⁶ In letzter Instanz erweist sich die Hegelsche Philosophie dadurch als unkritisch: „Die Urbedingung aller Kritik, die Differenz zwischen dem Subjektiven und Objektiven war verschwunden.“¹³⁷

Wenn die Natur nach Hegel durch den Geist „gesetzt“, hervorgebracht wird, dann wird der Geist offensichtlich als Schöpfergott und nicht als unbewegter Beweger wie bei Aristoteles zum Thema. Welche Bedeutung der Geistbegriff für seine Philosophie hat, daran hat Hegel nie einen Zweifel gelassen. Für ihn ist die Rolle des Geistes als (Über-)Subjekt „in der Vorstellung ausgedrückt, welche das Absolute als *Geist* ausspricht, – der erhabenste Begriff und der der neueren Zeit und ihrer Religion angehört.“¹³⁸ Folgt man sowohl der Religionskritik als auch der Kritik am absoluten Idealismus durch die Junghegelianer und Karl Marx, dann stellt sich die Frage nach möglichen Implikationen des Hegelschen Geistbegriffes, die trotz aller eindringlichen Abstandnahmen weiterhin relevant sein könnten. Oder ist dieses Gespenst insgesamt zu verscheuchen?

Der Geist

Den manifesten Absichten Hegels entspricht zweifellos seine einhellig kritisierte *Hauptlinie* beim Aufbau seiner Philosophie. Der Geist erscheint am Ende seines Systems der philosophischen Wissenschaften als ein gottgleiches Übersubjekt, das *scheinbares* Anderssein begreift (theoretischer Geist), sich vom Widerstand des scheinbar Entfremdeten befreit (praktischer Geist) und sich zur Einsicht auf den Standpunkt Gottes emporarbeitet (absoluter Geist). Auf der Ebene des absoluten Geistes oder der absoluten Idee soll sich also nach einem Prozess der Abarbeitung zu negierender theoretischer und praktischer Widersprüche zeigen, dass alles scheinbare Anderssein Sein des Geistes selbst ist. Denken und Sein, Idee und

¹³⁴ A.a.O.; S. 181.

¹³⁵ L. Feuerbach: Zur Kritik der Hegelschen Philosophie ..., a.a.O.; S. 105.

¹³⁶ A.a.O.; S. 108.

¹³⁷ A.a.O.; S. 112.

¹³⁸ G. W. F. Hegel: WW 3; S. 28. Vgl. dazu ausführlicher J. Ritsert: Summa Dialectica, a.a.O.; S. 88 ff. Ich übernehme einige Passagen aus diesem Text nahezu unverändert.

Wirklichkeit, Begriff und zu Begreifendes erweisen sich am Ende des Arbeitsprozess des Geistes als identisch. Es resultiert der absolute Idealismus als Identitätsphilosophie. „Wenn er [Hegel – J.R.] z.B. Reichtum, Staatsmacht etc. als dem *menschlichen* Wesen entfremdete Wesen fasst, so geschieht dies nur in ihrer Gedankenform [...] Sie sind Gedankenwesen – daher bloß eine Entfremdung des *reinen*, d.i. abstrakten philosophischen Denkens. Die ganze Bewegung endet daher mit dem absoluten Wissen.“ Aber gleichzeitig betont Marx: „Das Große an der Hegelschen *Phänomenologie* und ihrem Endresultat – der Dialektik der Negativität als dem bewegenden und erzeugenden Prinzip – ist also einmal, dass Hegel die Selbsterzeugung des Menschen als einen Prozess fasst, die Vergegenständlichung als Entgegenständlichung, als Entäußerung und als Aufhebung dieser Entäußerung; dass er also das Wesen der Arbeit fasst und den gegenständlichen Menschen, wahren, weil wirklichen Menschen, als Resultat seiner *eigenen Arbeit* begreift.“¹³⁹ Den Hegelschen Geist kennzeichnet ein Verhältnis zu sich selbst, das zweifellos an der *Reflexion*, an den Kompetenzen des Selbstbewusstseins (Wissen um sich selbst) und der Selbstbestimmung (freier Wille) wirklicher Menschen abgelesen wurde. Beim *Bewusstsein* „haben wir gewöhnlich den Gegenstand vor uns, oder wissen nur von dem Gegenstande und wissen nicht von uns“ und gewiss „haben (wir) vieles, auch schon Körperliches *bewusstlos*; [...] auch geistigerweise sind wir vieles, was wir nicht wissen.“¹⁴⁰ Es gibt zudem das Unbewusstsein. „Insofern wir uns das *Bewusstsein* vorstellen, sind wir uns des Bewusstseins bewusst oder haben wir ein Bewusstsein des Bewusstseins.“¹⁴¹ Das Personalpronomen „ich“ drückt es grammatisch aus. Insofern wir etwas veranlassen, beeinflussen, verändern, selbständig gestalten können, bedienen wir uns unseres freien Willens, geben wir unserem Willen selbst ein Gesetz. Die griechische Vokabel „Autonomie“ ist ja mit „selbst gegebenes Gesetz“ zu übersetzen und das setzt die Willensfreiheit als Potential voraus, das seit uralten Zeiten ebenso sehr gelehrt (Determinismus), wie als wirklich und wirksam behauptet wird (Indeterminismus). „Allein der Mensch kann als denkender auf seine Triebe, die an sich für ihn Notwendigkeit haben, *reflektieren* [...] Der Geist hat Reflexion.“¹⁴² Für Hegel ist zudem klar: „Der Mensch ist ein freies Wesen. Dies macht die Grundbestimmung seiner Natur aus.“¹⁴³ Aber natürlich ist es ihm ebenfalls klar, dass er zugleich „noch andere notwendige Bedürfnisse, besondere Zwecke und Triebe“ hat.¹⁴⁴ Er hat nicht zuletzt ein Interesse an der „Erhaltung seines Lebens, seiner Gesundheit usf.“¹⁴⁵ Daraus ergibt sich das für Kants Moralphilosophie insgesamt prägende Spannungsverhältnis zwischen der vom freien Willen geleiteten praktischen Vernunft und den je spezifischen und verschiedenartigen Mustern und Strategien des

¹³⁹ K. Marx: Zur Kritik der Nationalökonomie – Ökonomisch-philosophische Manuskripte, in: K. Marx: Frühe Schriften, Erster Band, hrsg. v. H.J. Lieber und P. Furth, Darmstadt 1962, S. 642 f. und 645.

¹⁴⁰ G.W.F. Hegel: WW 4; S. 212.

¹⁴¹ G.W.F. Hegel: WW 4; S. 212.

¹⁴² A.a.O.; S. 219.

¹⁴³ A.a.O.; S. 227.

¹⁴⁴ Ebd.

¹⁴⁵ Ebd.

Glücksstrebens der einzelnen Personen. „Die Menschen, nach ihrer *Erscheinung* [so wie sie sich empirisch darstellen – J.R.] betrachtet, zeigen sich als sehr verschieden in Rücksicht des Willens überhaupt, nach Charakter, Sitte, Neigung, besonderen Anlagen.“¹⁴⁶ Die Charakterformierung der Personen wiederum geschieht entscheidend unter dem Einfluss „äußerer Umstände“, ihrer Familie, ihrer gesellschaftlichen Lebensbedingungen insgesamt.¹⁴⁷ Damit entsteht zugleich ein grundsätzlicher Unterschied zwischen Autonomie und Willkür als Erscheinungsformen der Willensfreiheit. „Die *Willkür* ist Freiheit, aber sie ist *formelle* Freiheit oder Freiheit, indem sich mein Wille auf etwas *Beschränktes* bezieht.“¹⁴⁸ Er ist an etwas Bestimmtes gebunden. Es kann sich aber auch die blanke Willkür in einer Form unangenehm bemerkbar machen, die sich als eine an keine Normen und Regeln haltende Aktion auswirkt, wenn nicht gar ein Gewaltakt das Resultat darstellt. Der freie Wille ist schließlich auch nicht mit dem Eigensinn gleichzusetzen. Diesem geht es zwar nicht um bestimmte Sachen und Zwecke, „sondern vielmehr um den Willen als Willen, dass eben sein Wille respektiert werde.“¹⁴⁹ Aber der Eigensinnige bleibt stur „bei seinem Willen bloß, weil dies sein Wille ist, ohne einen vernünftigen Grund zu haben, d.h. ohne dass sein Wille etwas Allgemeingültiges ist.“¹⁵⁰ Der vernünftige Wille wäre demnach der freie Wille der einzelnen Person, dessen Inhalt die Form der *Allgemeinverbindlichkeit*, der Allgemeingültigkeit erreichen kann. Denn, wenn „der Wille nicht ein allgemeiner wäre, so würden keine eigentlichen *Gesetze* stattfinden. Jeder könnte nach seinem Belieben handeln und würde die Willkür der anderen [die Teilmenge ihrer besonderen und legitimen Strebungen – J.R.] nicht respektieren.“¹⁵¹ Und wenn „Allgemeinheit“ nicht relativistisch in den Normen, Regeln und Gesetzen eines spezifischen Kulturkreises aufgehen soll, dann muss es *universelle*, alle Menschen verpflichtende Gebote eines Vernunftgesetzes der Moral, des Rechts und der Gerechtigkeit geben. Anderenfalls könnte man z.B. nicht behaupten, dass „dem Rechte nach etwas sehr wohl erlaubt sein kann“, was universelle Gebote wie die Menschenrechte verbieten.¹⁵²

Es ist auch in den Wissenschaften möglich, sinnvoll und üblich, sich den Begriff von einem Tatbestand zu machen, den es in seiner als vorbildlich gedachten Ausprägung, in seiner reinen, idealen Gestalt so nicht geben kann und nach allem, was absehbar ist, auch so niemals geben wird. Es handelt sich insofern um eine *Idealvorstellung*, eine Vorstellung von Vollkommenheit. Eine solche Idealvorstellung (kontrafaktische Annahme) von praktischer Vernunft stellt bei Hegel „der absolut freie Wille“ dar.¹⁵³ Das wäre ein Wille, der *unbedingt*, mithin durch überhaupt keine Umstände, Einwirkungen, Zwänge bedingt wäre. Er könnte sich ohne

¹⁴⁶ A.a.O.; S. 224.

¹⁴⁷ Vgl. a.a.O.; S. 230.

¹⁴⁸ A.a.O.; S. 225.

¹⁴⁹ A.a.O.; S. 226.

¹⁵⁰ Ebd.

¹⁵¹ A.a.O.; S. 224.

¹⁵² A.a.O.; S. 228.

¹⁵³ A.a.O.; S. 226.

jede Einschränkung selbst und selbstbewusst ein Gesetz geben, so wie es dem Wort „Autonomie“ entspricht. „Der an und für sich seiende [= reine – J.R.] Wille ist *wahrhaft unendlich*, weil sein Gegenstand er selbst, hiermit derselbe für ihn nicht ein *Anderes* noch *Schranke*, sondern er darin vielmehr nur in sich zurückgekehrt ist.“¹⁵⁴ Es gibt dieser Idee zufolge nichts, was dem Willen fremd oder von ihm entfremdet wäre, was als etwas anderes in der Wirklichkeit erscheinen könnte, das ihm Beschränkungen auferlegt. Es handelt sich mithin um die Idee der absoluten Freiheit: „Nur in dieser Freiheit ist der Wille schlechthin *bei sich*, weil er sich auf nichts als auf sich selbst bezieht, so wie damit alles Verhältnis der *Abhängigkeit* von etwas *anderem* hinwegfällt.“¹⁵⁵ Der absolut freie Wille kann nur *allgemein* sein, da der ist an keine schrankensetzende Einzelheit oder Besonderheit, an keine Partikularität gebunden ist. Neben *Allgemeinheit*, *Unbedingtheit* (*Absolutheit*) und *Freiheit* zählt wie immer die *Selbstbezüglichkeit* (Reflexivität) zu seinen Grundmerkmalen. Er „kehrt in sich zurück“ (s.o.) als „*der freie Wille, der den freien Willen will*.“¹⁵⁶ Überdies kommt ihm *Unendlichkeit* als Wesensmerkmal deswegen zu, weil er in keine Grenzen eingeschlossen ist, von keinen Schranken beeinträchtigt wird.¹⁵⁷ Wie gesagt: Es handelt sich bei der Idee des absolut freien Willens um eine streng kontrafaktische Vorstellung, die jedoch bei der näheren Bestimmung der tatsächlichen Verhältnisse hilfreich sein kann. Hegel sieht Stufen „der Entwicklung der Idee der Freiheit“ in der Geschichte der Menschheit.¹⁵⁸ Gewiss: Ganz ohne jeden Vorschein dieser Idee ist die wirkliche Geschichte trotz aller Rückschläge und Ideologisierungen, die sie erlitten hat und weiterhin erleidet, nicht geblieben. Doch wer verfügt überhaupt über einen freien Willen? Wer ist der Träger „des“ freien Willens, wenn man den schlichten Sachverhalt berücksichtigt, dass bei den empirischen Menschen in gesellschaftlicher Realität Gegensätze des Willens in seiner Erscheinungsform als Willkür zusammen mit sturem Eigensinn in Hülle und Fülle auftreten. Es ergibt sich eine Dialektik „der Triebe und Neigungen [...], die sich gegenseitig stören.“¹⁵⁹ Die konkreten Strebungen äußern sich bei den Individuen ganz verschieden, ihre Neigungen sind gar mannigfaltige und oftmals bis zum Gegensatz heterogen, ihre Bedürfnisse gehen mit verschiedenen Graden der Intensität in verschiedene Richtungen, sie bleiben nicht selten unbewusst oder äußern sich vage, ihre Zwecksetzungen, Hoffnungen, Wünsche, Phantasien sind alles andere als homogen. Wie soll es da, wenn man von den menschlichen Individuen als konkreten Trägern des freien Willens ausgeht, überhaupt zu einer Willensallgemeinheit oder auch nur zu kleinen historischen Schritten der Annäherung an die Idee der Autonomie des Subjekts kommen? Damit stellt sich zwangsläufig das Rousseauproblem der De-

¹⁵⁴ G.W.F. Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts, Hamburg 1955, § 22.

¹⁵⁵ A.a.O.; § 23.

¹⁵⁶ A.a.O.; § 27.

¹⁵⁷ Vgl. a.a.O.; § 22.

¹⁵⁸ G.W.F. Hegel WW 4; S. 30.

¹⁵⁹ G.W.F. Hegel: Rechtsphilosophie § 17.

mokratie, das sowohl bei Kant als auch bei Hegel mit der Frage nach dem Verhältnis der Willensallgemeinheit zu den willentlichen und/oder willkürlichen Aktionen der einzelnen Personen verwoben ist.¹⁶⁰ Es wurzelt bei Rousseau bekanntlich in den Schwierigkeiten einer logisch und praktisch angemessenen Verhältnisbestimmung zwischen der *volonté de tous* (den Willensäußerungen aller Mitglieder einer Gesellschaftsformation in ihrer Heterogenität betrachtet) und der *volonté général*, d.h.: einem nicht nur allgemeinen, sondern auch vernünftigen Willen, den alle bewusst tragen *sollten*. Selbst eine absolute Mehrheit der Stimmen in einem Parlament muss nicht zwangsläufig – an universellen Prinzipien von Recht, Moral und Gerechtigkeit gemessen – diesen Prinzipien *mit Notwendigkeit* entsprechen. Da kann man es im Allgemeinen nur mit Winston Churchill halten, der die Demokratie als die beste aller bisher historisch bekannten schlechten Regierungsformen bezeichnet hat. Vernünftige Willenseinheit meint nicht nur bei Rousseau mehr als das. Eines ist trotz allem immerhin klar: Konkrete Willensäußerungen (Kant: „Maximen“) müssen nicht nur *formal* verallgemeinerungsfähig sein, sondern zudem die *inhaltliche* Qualität aufweisen, keinesfalls die Freiheit (Autonomie) anderer Subjekte zu stören oder zu zerstören, abgesehen davon, wenn diese ihre „Freiheit der Willkür“ (Kant) dazu einsetzen, andere zu unterdrücken, auszubeuten und zu manipulieren. Doch damit ist das Grundproblem der theoretischen und praktischen Philosophie nicht vom Tisch, wer nun bei Hegel der Träger des allgemeinen und freien Willens sei. Man kann erneut zwei Arten von Antworten ausmachen: Eine entspricht der Hauptlinie, damit den manifesten Absichten seiner spekulativen Philosophie, die zweite kann seinen Texten als produktive Sinnmöglichkeit entnommen werden. Der Hauptlinie entspricht – wie betont – die Auszeichnung des *Geistes* als überindividueller – in diesem Sinne allgemeiner – Träger des unbegrenzten Wissens sowie des absolut freien Willens, der sich im geschichtlichen Prozess Stufe für Stufe dem vollkommenen Selbstverständnisses des absoluten Geistes durch die praktische Auflösung von Widersprüchen sukzessive annähert. All dem lassen sich die wesentlichen Dimensionen des Hegelschen Geistbegriffes entnehmen:

Hauptdimensionen des Hegelschen Geistbegriffs

1. *Unendlichkeit (Absolutheit: Unbedingtsein)*: „Wenn wir, was die *absolute Idee* in ihrer wahrhaften Wirklichkeit sei, kurz bezeichnen wollen, so müssen wir sagen, sie sei *Geist*, und zwar nicht etwa der Geist in seiner endlichen Befangenheit und Beschränktheit, sondern der allgemeine und *absolute* Geist, der aus sich selber bestimmt, was wahrhaft das Wahre ist.“¹⁶¹ Demzufolge existiert die Natur, die Materie, nicht *außerhalb* des Geistes; denn sonst wäre er bedingt, nicht unendlich, sondern begrenzt. „Dem absoluten Geiste nämlich steht die Natur weder als von gleichem Werte noch

¹⁶⁰ Vgl. dazu J. Ritsert: Sozialphilosophie und Gesellschaftstheorie, Münster 2004, S. 104 ff.

¹⁶¹ G.W.F. Hegel: WW 13; S. 128.

als Grenze gegenüber, sondern erhält die Stellung durch ihn gesetzt“, vom ihm hervorgebracht und letztlich mit ihm identisch zu sein. Die Natur gibt es in *der* Form, durch den absoluten Geist als das Andere des Geistes gesetzt zu sein.“¹⁶²

2. *Absolute Selbstbezüglichkeit (Reflexivität)*: Alle inneren Differenzierungen, alle Besonderungen, die den Geist gleichsam spezifizieren, stellen eine „*durch ihn gesetzte* [...] Grenze und Schranke“ dar. Er unterliegt keinen Fremdbestimmungen, keinen Beeinflussungen, Bedingungen und Zwängen, sondern ihn zeichnet aus, dass er „mit seinem Anderen sich in freier Allgemeinheit mit sich selbst zusammenschließt.“¹⁶³ Er bezieht sich auf sich nicht als Wesensmerkmal von genuin Unterschiedlichem bzw. Gegensätzlichem, ihn kennzeichnet vielmehr die Selbstunterscheidung.
3. *Allgemeinheit*: Der absolute Geist ist absoluter Begriff, alles Besondere und Einzelne letztendlich in sich einbegreifend. Die so begriffene „Einheit des Begriffs und der Realität ist [zugleich – J.R.] die abstrakte Definition der Idee.“¹⁶⁴ Der absolute Begriff stellt keine leere Allgemeinheit dar. Die unspezifizierte Kategorie des *Seins* überhaupt, die alles ausnahmslos betrifft, aber nichts Bestimmtes darüber aussagt, erfüllt sich durch die Entwicklung des Geistes als dessen eigenes Sein.
4. *Konkretion*: Konkreter Träger des reinen und absolut freien Willens im Horizont ebenso absoluten Wissens ist also „der Geist.“ Hegel hat ihn immer wieder der Hauptlinie seiner Darstellung entsprechend als ein Übersubjekt beschrieben, das in allem Anderssein letztlich sein eigenes Sein und Tun erkennt. „Denn der Geist ist das Wissen seiner selbst in seiner Entäußerung.“¹⁶⁵ „Der absolute Geist ist dieses, dass er sei das ewige sich selbst gleiche Wesen, das sich ein Anderes wird und dieses als sich selbst erkennt.“¹⁶⁶ Der absolute Geist stellt also eine Art allwissendes und absolut frei agierendes Übersubjekt dar, das Hegel eben nicht zufällig als „Gott“ bezeichnet. Konkret ist der Geist, der die alles übergreifende und alles in sich einbegreifende *Allgemeinheit* verkörpert.

Der Hegelsche Geist in einem anderen Gewand.

Die formale Struktur selbstbezüglicher Bewegungen verweist – unabhängig von der Übersubjektmetaphysik gedeutet – auf eine denkbare, aber produktive Nebenlinie der Überlegungen in der Hegelschen Philosophie. Sie zielt in die Richtung der strikten Antinomie. Nichts spricht gegen die Gedankenfigur einer Beziehung der Instanz *A auf sich selbst* durch die Beziehung auf mannigfaltige andere Momente hindurch. Zahllose dieser anderen Momente sind *nicht* identisch mit A (von

¹⁶² G.W.F. Hegel: WW 13; S. 128.

¹⁶³ A.a.O.; S. 129.

¹⁶⁴ A.a.O.; S. 145.

¹⁶⁵ G.W.F. Hegel: WW 3; S. 552.

¹⁶⁶ G.W.F. Hegel: WW 19; S. 409.

A unterschieden, wenn nicht im Gegensatzverhältnis dazu stehend). Gleichwohl können sie Wesensmerkmale von A in sich einschließen. Insofern kann sich ein reflexives A als Implikat von B ... n auf sich selbst beziehen. Die Metapher, welche die Beziehung auf sich im Durchgang durch genuines Anderseiendes hindurch zusammenfasst, ist die des Kreislaufes. Deswegen beschreibt Hegel A oftmals in Analogie zu seiner Stellung in Kreisläufen (Reproduktionskreisläufen). „Diese Bewegung ist als konkrete eine Reihe von Entwicklungen, die nicht als gerade Linie ins abstrakt Unendliche hinaus, sondern als ein Kreis, als Rückkehr in sich selbst vorgestellt werden muss. Dieser Kreis hat zur Peripherie eine große Menge von Kreisen; das Ganze ist eine große, sich in sich zurückbeugende Folge von Entwicklungen.“¹⁶⁷ A kann aber auch als Ausgangspunkt und Rückkehrpunkt des gesamten Prozesses auftreten. Ganz formal, gleichsam als Modell betrachtet, gibt es wie im Falle zahlreicher Reproduktionsprozesse also eine von einer *Grundbestimmung* G zu G zurückführende, ihrerseits grundlegende Kreisbewegung, die sich jedoch über vielfältig „Anderes“ (–G) zu G zurück bewegt. Gleichzeitig enthält bei der strikten Antinomie das jeweils unterschiedene und/oder gegensätzliche Andere Merkmale von G *in sich*.¹⁶⁸ Damit kann man ein gutes Stück weit dem Dilemma der Interpretation ausweichen, das der absolute Idealismus Hegels mit seiner Übersubjektmetaphysik aufwirft: Sätze wie „Das Andere kann als das Andere, in welchem der Geist bei sich selber bleibt, nur selbst wieder Geistiges, eine Persönlichkeit sein“, müssen nicht das letzte Wort aussprechen.¹⁶⁹ An dieser Stelle könnte sogar das *einzelne* konkrete menschliche Individuum als Subjekt gemeint sein. Denn es gibt bei Hegel durchaus eine Reihe von Formulierungen, welche den Nebenpfad nicht grundsätzlich ausschließen. Dann kann das Andere – wie nicht zuletzt die Materie – durchaus Selbständigkeit und Eigensinn aufweisen. Eine Konkretisierung der Dimensionen des Hegelschen Geistbegriffes, die deren abstrakter Struktur isomorph ist, führt in den Bereich der politischen Philosophie – nicht zuletzt zum Rousseauproblem der Demokratie und damit zur Frage nach dem Verhältnis freier Willensäußerungen im wirklichen gesellschaftlichen Kontext (s.o.):

Konkretion

Man kann sich wiederum auf Hegel selbst berufen, wenn man behauptet, *konkret* (wirklich und wirksam) werde „der“ freie Wille nur in und durch Lebensäußerungen der einzelnen Subjekte und nicht als Aktivität eines Übersubjektes. „Nur im Willen, als subjektivem, kann die Freiheit oder der *an sich seiende Wille* wirklich sein.“¹⁷⁰ Das Substantiv „der Wille“ stellt so gesehen nichts als eine brauchbare sprachliche, manchmal aber irreführende Abkürzung dar. „Der Wille“ ist genau so wenig eine agierende personale Instanz wie „der Geist.“ Der freie Wille ist

¹⁶⁷ G.W.F. Hegel: WW 18; S. 46.

¹⁶⁸ G kann ebenfalls Merkmale des (entgegengesetzten) Anderen in sich enthalten.

¹⁶⁹ G.W.F. Hegel: WW 14; S. 155.

¹⁷⁰ G.W.F. Hegel: Grundlegung der Philosophie des Rechts, a.a.O.; § 106.

keine Substanz, auch kein eigenständiges Subjekt, sondern bedeutet eine Kompetenz, worüber die einzelnen Subjekte in je verschiedenen Graden verfügen.

Allgemeinheit

Ich lege im Hinblick auf die praktische Philosophie „Allgemeinheit“ als universalisierte Anerkennungsverhältnisse (Kants „Reich der Zwecke“) aus. Das heißt: Anerkennungsverhältnisse gäbe es der Idee nach universell, wenn und insoweit in der gesellschaftlichen Wirklichkeit der freie Wille aller Einzelnen den freien Willen aller anderen Einzelnen bestätigen würde und sich jeder zugleich von allen anderen in seiner Autonomie bestätigt fände. Dieser Grundgedanke wurzelt natürlich in der „Selbstzweckformel“ des Kategorischen Imperativs von Immanuel Kant: „*Handle so, dass du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck niemals bloß als Mittel brauchest.*“¹⁷¹ Damit werden nicht nützliche Dienstleistungen, wohl aber sämtliche Formen der Repression des freien Willens anderer, sämtliche Strategien ihrer Instrumentalisierung und Manipulation strikt ausgeschlossen.

Reflexivität

„Unendlich“ ist jener Wille für Hegel, welcher nichts Anderes als *sich selbst* will. Wirklich frei ist also derjenige Wille, welcher nichts als seine *eigene Freiheit* zum Gegenstand hat. Unter der Voraussetzung, dass die Konkretion des Willens an die Lebensäußerungen der einzelnen Subjekte gebunden ist, kann die Selbstbezüglichkeit „des“ freien Willens letztlich nur darin bestehen, dass die autonome Willensäußerung des Einzelnen sich selbst im konkreten und selbständigen Anderen als dessen Freiheit zum Gegenstand und Inhalt hat. Das heißt, dass der Wille des einzelnen Subjekts die Freiheit (damit die Würde) der anderen Subjekte achtet und unterstützt, sowie es seinerseits die gleiche Anerkennung durch alle anderen erfährt. „Insofern jeder als ein freies Wesen anerkannt wird, ist er eine *Person*“, genauer: ein *Subjekt*.¹⁷² Darüber hinaus gehört zur Idee einer konkreten und objektiven Freiheit aber noch das Vorhandensein von besonderen Institutionen sowie allgemeiner gesellschaftlicher Strukturen und Prozessen, welche den freien Willen der einzelnen stützen und fördern. Man kann also die Bedingungen des Bestands und der Entwicklung des freien Willens als Erscheinungsformen des „objektiven Geistes“ nicht mit Zwängen einer zweiten Natur in der Form eines Unterdrückungsapparates oder selbstentfremdeter Verhältnisse einfach *gleichsetzen*. Ein Eindruck, der z.B. bei einer einseitigen Lektüre von Texten Adorno zu entstehen pflegt.

¹⁷¹ I. Kant: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, a.a.O.; S. 61 (Herv. i. Org.).

¹⁷² G.W.F. Hegel: WW 4; S. 233.

Unbedingtsein

Der *Idee* nach wäre der freie und unendliche Wille, der nichts als sich selber will, demnach am Ende von keiner wie immer auch gearteten Heteronomie, von nichts als seiner Selbstbestimmung abhängig. Unendlich und absolut? Das kann man sich – wie soeben geschehen – kontrafaktisch ausdenken und so hinschreiben. Aber ein freier Wille, der letztendlich von nichts als sich selbst abhängig wäre, kann nicht der von uns endlichen Wesen sein. Eine jede unserer konkreten Willensäußerungen kann nur unter *Bedingungen* geschehen und unterliegt vielfältigen Einflüssen und überflüssigen *Zwängen*. Zwänge entstammen einerseits dem Unbewussten, andererseits der gezielten Repression und/oder dem „stummen Zwang der Verhältnisse“ (Marx). *Unbedingt* wären gleichwohl Verhältnisse, in denen Gewalt, Unterdrückung, Ausbeutung und Manipulation keine Rolle mehr spielten. Das steckt z.B. in Adornos Idee der „versöhnten Gesellschaft.“ Diese Gesellschaft wäre gewiss nicht frei von Gegensätzen, wohl aber frei von *destruktiven* Gegensätzen. Es bleibt dabei: Der „absolut freie Wille“ stellt eine streng kontrafaktische Annahme dar, die der Einsicht in die tatsächlichen Chancen von Autonomie sowie ihrer Verwirklichung helfen kann.

Kapitel 5

Die Parabel vom Werk und der Sache selbst.

Aspekte der Stellung des Gedankens zur Objektivität als erste und zweite Natur.

Zweifellos stellt das Kapitel „Selbständigkeit und Unselbständigkeit des Selbstbewusstseins. Herrschaft und Knechtschaft“ einen der bekanntesten und am meisten kommentierten Abschnitte aus Hegels >Phänomenologie des Geistes< dar.¹⁷³ Dass hier von der Selbständigkeit und der Unselbständigkeit des *Selbstbewusstseins* und nicht von handfesten historischen Erscheinungsformen einer Herrenklasse einerseits, einer Klasse unselbständiger, in Abhängigkeit von den Herren arbeitender Knechte und Mägde (im weitesten Sinn dieser Substantive) andererseits die Rede ist, hat wiederum mit der bei Hegel vorherrschenden Darstellung des Bildungsprozesses des *absoluten Geistes* zu tun. Inwieweit, so lautet an dieser Stelle die im Bezugssystem der drei Stellungen des Gedankens zur Objektivität lokalisierbare Fragestellung, ist das Wissen um sich selbst, die Art der Gewissheit seiner eigenen Existenz der Wahrheit der Beurteilung fähig? Diese gleichsam cartesianische Frage wird nun aber im Rahmen einer Art *Interaktionsmodelles* zwischen zwei Ausprägungen des Selbstbewusstseins verhandelt (Dyade). Wiederum im Einklang mit all jenen zahllosen Formulierungen, worin Hegel alle Gegenständlichkeit als Erscheinung der Selbstentzweiung und Entfremdung des einen und alles umfassenden Übersubjekts „Geist“ interpretiert, schreibt er, auf dem mit der Parabel von „Herr und Knecht“ erreichten Stadium der Darstellung der Bildungsgeschichte des Geistes existiere „für das Selbstbewusstsein ein anderes Selbstbewusstsein“. Das klingt rein sprachlich ein Stück weit durchaus nach dem Auftreten zweier realer und selbständiger Akteure. Davon gehen die verschiedenen Interpretationen aus, die „Herr und Knecht“ als wirkliche Erscheinungsformen kollektiver Akteure in geschichtlichen Epochen deuten. Hegel schließt mit seiner Parabel von Herr und Knecht bekanntlich an einen kurzen Artikel über „Die natürlichen Gesellschaften“ von G. W. Leibniz (1646-1716) an. Darin spielen der Oikosdespot und der Sklave der Antike die Rolle historischer Vergegenwärtigung von Herr und Knecht.¹⁷⁴ Was Hegels Text angeht, haben dann spätere Interpreten die Beziehungen zwischen dem Herrn und dem Knecht z.B. als Ausdruck des kernstrukturellen Produktionsverhältnis zwischen Grundherren und (im Extremfall leibeigenen) Knechten während der Feudalzeit oder später als modernes Klassenverhältnis zwischen Lohnarbeitern und Kapitalisten als kollektiven Akteuren im Kapitalismus gedeutet. Auf jeden Fall denkt Hegel ausdrücklich an ein „Selbstbewusstsein“ für das „ein anderes Selbstbewusstsein“ da ist; „es ist *außer sich* gekommen.“¹⁷⁵ Es ist *außer sich* geraten. Das kann dann doch wieder im Einklang mit der Hauptlinie des Hegelschen Denkens als Philosophie des absoluten

¹⁷³ G. W. F. Hegel: WW 3; S. 145 ff.

¹⁷⁴ Vgl. H. H. Holz (Hrsg.): Gottfried Wilhelm Leibniz. Politische Schriften II, Frankfurt/M 1967, S. 138-140.

¹⁷⁵ G. W. F. Hegel: WW 3; S. 146.

Geistes heißen: Das Selbstbewusstsein hat *sich* verdoppelt und sieht „*sich selbst im Anderen*.“¹⁷⁶ Sieht es in Wahrheit *sich selbst als Anderes* oder sich selbst (Bestimmungen seiner selbst) *in einem selbständigen anderen* Wesen? Es gehört zweifellos zu den Eigenheiten des Hegelschen Diskurses (nicht nur an dieser Stelle), dass er immer wieder wirkliche geschichtliche Phänomene, nicht zuletzt Merkmale gesellschaftlicher und staatlicher Institutionen und Organisationen, Strukturen und Prozesse ausdrücklich in den Gehalt seiner geistesphilosophischen Begriffe und Sätze einschließt. So befindet sich der Knecht gegenüber dem Herrn in einem Objektstatus. Der Herr benutzt den Knecht wie ein tatsächliches Werkzeug zur Bearbeitung der Natur, so dass „sie füreinander in der Weise gemeiner Gegenstände“ existieren.¹⁷⁷ Dadurch, dass der Herr sich nicht direkt auf die Dingwelt bezieht, deren Eigentümer er (als Grund und Boden etwa) bleibt, kann er – nach Abzug der Reproduktionskosten der Familie der Arbeitenden auf dem jeweils möglichen kulturellen Niveau – die Früchte der knechtischen Arbeit einstreichen (appropriieren). Er selbst überlässt sich wie ein Seigneur der Feudalzeit dem Genuss.¹⁷⁸ (Im Kapitalismus investiert er den Profit im Interesse der Steigerung des Profits). Der innere Gehalt der Begriffe und Sätze, wodurch sich Hegel auf die Natur und die Arbeit des Knechtes bei der „Formierung“ (ein Begriff, der bei Hegel oftmals für „Arbeit“ steht) der Dingwelt bezieht, klingen also explizit realistisch (1. Stellung). Der Knecht bearbeitet dem manifesten Sprachgebrauch nach *Natur* als „*das selbständige Sein*“ und nicht den Begriff der Natur.¹⁷⁹ Der Herr genießt die Früchte der Arbeit des von ihm instrumentalisierten Knechtes und genießt weder den *Begriff* des Arbeitsertrages noch beutet er den *Begriff* des Knechtes aus. Die zweite Stellung des Gedankens zur (gegenständlichen) Objektivität kommt in dem Prozess zum Ausdruck, wodurch sich der Knecht im buchstäblichen Sinn aus seiner Abhängigkeit vom Herrn herausarbeitet und dadurch seiner Selbständigkeit als Herr über die Dingwelt innewird. Der Herr wird seinerseits seiner Abhängigkeit von der Tätigkeit des Knechtes bewusst und versucht deswegen diesen z.B. durch die Propagierung von Herrschaftslegenden, die seinen Status legitimieren sollen, bei der Stange zu halten.¹⁸⁰ Der Prozess als „Bewegung der Anerkennung“ in der Parabel über „Herr und Knecht“ durchläuft die Stadien „Kampf auf Leben und Tod“ à la Hobbes über „asymmetrische Anerkennung“ (als wechselseitige Achtung des Status in einer Herrschaftsordnung) bis hin zur „reinen Anerkennung“ als Idee einer Ordnung, worin die gesellschaftlich gestützte wechselseitige Anerkennung des freien Willens autonomer Subjekte herrschen würde. Sie gesehen handelt es sich um eine *Dyade*, gleichsam um ein *Interaktionsmodell* zwischen zwei Instanzen, die in anderen Interaktionstheorien z.B. „Ego“ und „Alter“ heißen. Ein Beispiel für den Übergang der Argumente in

¹⁷⁶ Ebd. (Herv. i. Org.).

¹⁷⁷ A.a.O.; S. 146.

¹⁷⁸ Ebd.

¹⁷⁹ Ebd..

¹⁸⁰ Verschiedene, in der Tradition von orthodoxeren Varianten des Marxismus stehende Interpretationen lassen den Emanzipationsprozess des Knechtes *zwangsläufig* in einer vollständigen Umwälzung des Herrschaftsverhältnisses, in einer Revolution ausmünden.

die Sphäre der zweiten Natur, in die *allgemeine* Sphäre gesellschaftlicher, rechtlich und allgemeiner moralischer Beziehungen, sozialer Prozesse sowie in den *besonderen* Bereich der Institutionen und Organisationen liefert eine andere berühmte Passage aus Hegels >Phänomenologie des Geistes<. Es handelt sich um den Abschnitt: „Das geistige Tierreich und der Betrug und die Sache selbst.“¹⁸¹ Ich wähle diesen Abschnitt für die Zwecke dieser Ausarbeitung aus folgenden Gründen aus:

1. Wie gesagt: Es handelt sich um ein Beispiel dafür, wie Hegel die Stellung des Gedankens zur Objektivität als zweite Natur, d.h.: in den allgemeinen Bereich von Gesellschaft, Staat, allgemeines Recht und gesellschaftliche Moral berücksichtigt.
2. Vor allem aber taucht hierbei ein Begriff auf, der an der Oberfläche einen Rückfall auf die erste Stellung *intentio recta* zu signalisieren scheint. Es handelt sich um den Begriff der *Sache selbst*. Das klingt nach einem unverstellten *Ansichsein*, worauf wir trotz aller Irrtümer und Täuschungen (Schein) zugreifen wollen und können.

Diesen (völlig irreführenden) Eindruck erwecken insbesondere zahllose Formulierungen bei Theodor W. Adorno. Er beruft sich häufig auf „die Sache selbst“, glaubt, angesichts von Prozessen Auskunft darüber geben zu können, „wo die Sache von selbst hin will“, betont das Gebot „der Sache selbst gerecht zu werden“ und erklärt schließlich, dass die „Bewegung der Dialektik“ (der Prozess dialektischer Darstellung) grundsätzlich „eine der Sache selber und des Denkens zugleich sein soll.“¹⁸² Derartige Formulierungen und Postulate legen zweifellos ein grundsätzliches Missverständnis äußerst nahe. Es sieht tatsächlich so aus, als beanspruche Adorno trotz seiner scharfen Kritik am fundamentalontologischen Jargon der Eigentlichkeit die *intensio recta*, den direkten Zugriff auf das Eigentliche der Erscheinungen, damit in das innerste Wesen dessen, was jeweils der Fall ist.¹⁸³ Dass ein Hegelianer vom Rang Adornos nicht von der Voraussetzung eines unvermittelten Zugangs erkennender Subjekte zum inneren Gehalt der Sachen selbst ausgehen kann, versteht sich jedoch von selbst. Es reicht aus, an nur einige wenige Aussagen in der >Negativen Dialektik< zu erinnern, um diesen schlichten Sachverhalt einzusehen: Der Begriff *Dialektik* „sagt zunächst nichts weiter, als dass die Gegenstände in ihrem Begriff nicht aufgehen ...“ Oder: „Erkenntnis hat keinen ihrer Gegenstände ganz inne.“ Da es keinen direkten Zugriff auf das Wesen der Gegebenheiten gibt, heißt „eine Sache selbst zu begreifen, nicht bloß sie einzupassen, auf dem Bezugssystem anfragen, ... nichts anderes, als das Einzelmoment in seinem inneren Zusammenhang mit (u.U. gegensätzlichem – J.R.) anderen zu gewahren.“¹⁸⁴ Adorno grenzt sich zudem sowohl vom Monismus als auch

¹⁸¹ G. W. F. Hegel: Phänomenologie des Geistes, a.a.O.; S. 292 ff.

¹⁸² Th. W. Adorno: Einführung in die Dialektik, a.a.O.; S. 82.

¹⁸³ Th. W. Adorno: Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie, Frankfurt/M 1964.

¹⁸⁴ Th. W. Adorno: Negative Dialektik, Frankfurt/M 1966, auf den Seiten 14 f., 23 und 36.

vom Relativismus ab: „Das Ärgernis bodenlosen Denkens für Fundamentalontologen ist der Relativismus. Diesem setzt Dialektik so schroff sich entgegen wie dem Absolutismus.“¹⁸⁵ Unter „Absolutismus“ versteht Adorno die monistische Position, dass es nur die *eine* wahre Darstellung des Untersuchungsbereiches geben könne. Seine häufigen Verwendungsweise der Kategorie legen also den Versuch nahe, etwas genauer darzustellen, was Hegel in der >Phänomenologie des Geistes< unter der „Sache selbst“ versteht.

Im Verlauf der Produktionsgeschichte seiner selbst, die der Geistes durchläuft, gibt es für Hegel drei große Stadien, in denen er erscheint. Sie verkörpern zugleich die drei allgemeinsten Sektoren, worin >Phänomenologie< eingeteilt ist. Als da sind: (A) Bewusstsein, (B) Selbstbewusstsein, schließlich (C) Vernunft, deren Kulminationspunkt mit der Lehre vom absoluten Geist die Religion darstellt. Die Sache selbst fällt in den Bereich der „beobachtenden Vernunft.“ Auf diesem Niveau ist das Individuum Subjekt mit einem entwickelten Bewusstsein seiner selbst. D.h.: „Das Selbstbewusstsein hat jetzt den Begriff von sich erfasst, der erst nur der unsrige (als Beobachter, also nur für uns – J.R.) war.“¹⁸⁶ Auf diesem Stadium hat das Bewusstsein „allen Gegensatz und alle Bedingungen seines Tuns abgeworfen; es geht frisch *von sich* aus, nicht auf ein *Anderes*, sondern *auf sich selbst*.“¹⁸⁷ Das Problematische dieses Standes der Entwicklung des Geistes besteht in der *unvermittelten* Selbstbeziehung der konkreten einzelnen Subjekte (2. Stellung). Die Individualität ist primär „für sich selbst reell.“ Aber warum ist dann vom „geistigen Tierreich“ die Rede und warum wird die „Sache selbst“ mit dem Betrug in Beziehung gebracht? Es entstehen angesichts dieser Unklarheiten die gleichen Probleme wie bei der Parabel vom Herrn und vom Knecht. Worauf konkret bezieht sich die Metapher vom „geistigen Tierreich“? Welche historischen Erfahrungen stehen dahinter? Bei der Beantwortung dieser Fragen gehen die Meinungen auseinander. Einige Interpreten leiten aus der Tatsache, dass Hölderlin in seinem >Hyperion< eine Ansammlung von Gelehrten als „geistiges Tierreich“ bezeichnet, die These ab, Hegel wolle damit eine Karikatur der Geschäftigkeit und der Eitelkeiten im Kulturbetrieb und/oder an den Akademien zeichnen.¹⁸⁸ Für andere Interpreten bedeutet diese Metapher die Wiederkehr des „Kampfes auf Leben und Tod“ im Ausgangsteil der Parabel von „Herr und Knecht“ auf einer höheren Stufe der Bewusstseinsentwicklung. Für den frühen Marx und einige Junghegelianer ist darin die Erfahrung mit der Entfremdung der Menschen von ihrem eigentlichen Wesen aufgehoben. Auch Erfahrungen mit der entstehenden bürgerlichen Gesellschaft als Kapitalismus, also mit einem System, in dem nach Hegel der „selbstsüchtige Zweck“, das materielle Privatinteresse die Aktionen der Ein-

¹⁸⁵ A.a.O.; S. 45.

¹⁸⁶ A.a.O.; S. 292.

¹⁸⁷ A.a.O.; S. 293.

¹⁸⁸ Vgl. L. Siep: Der Weg der Phänomenologie des Geistes. Ein einführender Kommentar zu Hegels >>Differenzschrift<< und >>Phänomenologie des Geistes<<, S. 161 ff.

zelen beherrscht, wobei gleichzeitig ein System „allseitiger Abhängigkeit“ aufgrund des Angewiesenseins auf Markt, Tausch und Geld herrscht.¹⁸⁹ Auch J. G. Herder (1744-1803) werden die entscheidenden Anregungen zugeschrieben, weil dieser das „Tierreich“ und die animalische Natur des Menschen als Startpunkt der Entwicklung der Gattung ansieht. Darin wiederum steckt offensichtlich der plausible Anschluss an die zentrale Stellung, die dem Prinzip der Selbsterhaltung seit der Antike beigemessen wurde und das als basale Motivationshypothese die Geschichte der Sozialphilosophie durchzieht. Das Interesse an der Erhaltung des individuellen Lebens steigert sich bei Thomas Hobbes zu Strategien der Selbstbehauptung, die den „Krieg aller gegen alle“ im Naturzustand der Menschheit anstacheln. In Hegels Rückgriff auf diese fiktive Darstellung des Ausgangszustandes der Menschheitsentwicklung im Abschnitt über „Herr und Knecht“ ist der Knecht allerdings im Kampf auf Leben und Tod nicht bereit, den äußersten Einsatz seines eigenen Leben zu wagen und unterwirft sich deswegen der Herrengewalt. Doch das Selbstbewusstsein hat im Kapitel über das „geistige Tierreich“ gleichwohl einen höheren Entwicklungsstand erreicht. Das Selbst deckt sich nicht mehr einfach mit dem Selbst (Ich) der nackten Selbsterhaltung, sondern wir begegnen nun einer „Individualität, welche sich an für sich reell“ ist.¹⁹⁰ Sich selbst an und für sich reell ist das Individuum als Subjekt. Es weiß um sich und seine praktischen Ziele und Zwecke. Auch das Interesse mutiert zu einem Interesse, das im Kontext der Abwägung der Bedingungen und Zwänge, die in einer Problemsituation vorfindlich sind, sowohl den Mitteleinsatz, als auch die potentiellen Reaktionen der anderen strategisch kalkuliert. Zwar geht der Einzelne weiterhin „frisch von sich aus, und nicht (primär – J.R.) auf ein *Anderes*“, sondern in erster Linie „auf sich selbst“.¹⁹¹ (2. Stellung). Aber es trägt dem Anderssein auch dadurch Rechnung, dass nun – ähnlich wie bei G. H. Mead – nicht allein das physische Leben und Überleben im Zusammenhang mit der Reflexion, mit der Ich-Identität (Meads „I“) berücksichtigt wird, sondern auch die von anderen Personen ausgehenden Einflüsse und Zwänge, die entscheidend zur Formierung des Charakters und Sozialcharakters der Personen beitragen (Meads „Me“). Der zweipolige Rahmen zur Darstellung des Verhältnisses von „Herr und Knecht“ (Dyade) wird gesprengt, die soziale Dimension der Interaktion sukzessive einbezogen.¹⁹² Dementsprechend wird eingangs bei der Untersuchung des geistigen Tierreiches die „ursprünglich bestimmte Natur (des Subjekts – J.R.) noch nicht als tuend gesetzt und heißt so *besondere* Fähigkeit, Talent, Charakter usf.“¹⁹³ Es geht zunächst noch um die nicht vollzogene Aktion, es geht stattdessen um Dispositionen dazu – etwa im Sinne eines „Habitus“ (Bourdieu). Derartige Charakterzüge des Indivi-

¹⁸⁹ G. W. F. Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts (1821), § 183.

¹⁹⁰ G. W. F. Hegel: Phänomenologie des Geistes, a.a.O.; S. 292.

¹⁹¹ A.a.O.; S. 293.

¹⁹² Ich halte es für schlechthin irreführend, Hegel schlechthin ein monologisches Subjektmodell nachzusagen. Das gilt nur im Hinblick auf das zweifellos äußerst kritikwürdige Erscheinen allumfassenden Geistes.

¹⁹³ A.a.O.: S. 296.

duums hat Hegel schon in den Nürnberger Schriften (WW 4) dem logischen Niveau der *Besonderheit* zugeordnet: „Die Menschen, nach ihrer *Erscheinung* betrachtet, zeigen sich als verschieden in Rücksicht des Willens überhaupt, nach Charakter, Sitte, Neigung, besonderen Anlagen. Sie sind insofern *besondere* Individuen und unterscheiden sich durch die Natur voneinander.“¹⁹⁴ Das bedeutet natürlich nicht, das Individuum, das „frisch von sich ausgeht“, sei mit nichts als sich selbst und seiner Binnenausstattung befasst. Im Gegenteil: Es muss auf dieser Stufe der Bewusstseins- und Willensentwicklung seine Ziele und Zwecke in die Tat umsetzen. Die „Darstellung oder das *Aussprechen der Individualität* ist ihm Zweck an und für sich selbst.“¹⁹⁵ Anders ausgedrückt: Die Individualität als *reale* bedarf der Äußerung ihrer Dispositionen. Das Individuum muss sich äußern, durch Sprache und/oder durch die Tat. Das Tun, seine Praxis bedeutet damit die „reine Form des Übersetzens aus dem *Nichtgesehenwerden* in das *Gesehenwerden*.“¹⁹⁶ Sichtbar nach außen treten die Charakterzüge und Motive des Subjekts durch sein *Werk*. „Was die Individualität in der lebendigen Welt erwirkt, als was sie sich darstellt und bewährt, ist ihr ‚Werk‘.“¹⁹⁷ Das Werk liefert also den Ausdruck der Bestrebungen um Selbstverwirklichung und Selbsterkenntnis (Gewissheit seiner selbst; 2. Stellung). „Das Individuum kann daher nicht wissen, *was es ist*, ehe es sich durch das Tun zur Wirklichkeit gebracht hat.“¹⁹⁸ Das Werk stellt mithin eine entscheidende Bedingung der Selbsterkenntnis dar: „Das Werk ist die Realität, welche das Bewusstsein sich gibt; es ist dasjenige, worin das für es selbst ist, was es *an sich* ist ...“¹⁹⁹ Aber das Werk, so gesehen Ausdruck der Einzelheit und der Besonderheiten des Subjekts, verfängt sich zugleich im Medium der Allgemeinheit der Gesellschaft. Das Individuum muss sich daher die romantische Illusion „einer reinen, von den sozialen Bezügen unberührten und unverfälschten Selbstdarstellung der Individualität“ abschminken.²⁰⁰ Herbert Marcuse trifft die gleiche Feststellung: „Durch ihr Werk, das sie hinstellt, macht sie (die Individualität – J.R.) sich zugleich *allgemein* ...“²⁰¹ So viel zum angeblich nichts als monologischen Subjekt bei Hegel. Das Subjekt in der Sphäre der Allgemeinheit wird in den „Raum des Seins hinausgestellt.“²⁰² Gleichzeitig erweist sich das Selbstbewusstsein am Ende in seinen Funktionen allgemeiner als das einzelne Werk, worin es sich geäußert hat. Marcuse stellt in diesem Falle ein zentrales Vermittungsverhältnis (3. Stellung) fest: „In dem Gegensatz zwischen dem notwendig über jedes Werk hinausgehenden Bewusstsein und dem notwendig nur ‚bestimmten‘ Werk entwickelt sich jene Allgemeinheit und diese Besonderheit einigende Einheit des Lebens.“²⁰³ Sein jeweiliges Werk stellt das Individuum nicht zuletzt in

¹⁹⁴ G. W. F. Hegel: WW 4; S. 224. (Herv. i. Org.).

¹⁹⁵ G. W. F. Hegel: Phänomenologie des Geistes, a.a.O.; S. 292 f. (Herv. i. Org.).

¹⁹⁶ A.a.O.; S. 293. (Herv. i. Org.).

¹⁹⁷ H. Marcuse: Hegels Ontologie und das Prinzip der Geschichtlichkeit (23. Kapitel), Frankfurt/M 1989, S. 319.

¹⁹⁸ G. W. F. Hegel: Phänomenologie des Geistes, a.a.O.; S. 297. (Herv. i. Org.).

¹⁹⁹ G. W. F. Hegel: Phänomenologie des Geistes ..., S. 300.

²⁰⁰ L. Siep: Der Weg der Phänomenologie ..., a.a.O.; S. 163.

²⁰¹ H. Marcuse: Hegels Ontologie ..., a.a.O.; S. 319.

²⁰² Ebd.

²⁰³ H. Marcuse: Hegels Ontologie ..., a.a.O.; S. 320.

die *gesellschaftliche* Allgemeinheit ein. An ihren Werken sollt ihr sie erkennen! Das „Werk ist also in ein *Bestehen* hinausgeworfen, worin die *Bestimmtheit* der ursprünglichen Natur des schaffenden Individuums“ in der Tat „gegen andere Naturen sich herauskehrt ... Das Werk *ist*, d.h. es ist für andere Individualitäten und für sie „eine fremde Wirklichkeit, an deren Stelle *sie* die ihrige setzen müssen, um durch *ihr* Tun sich das Bewusstsein *ihrer* Einheit mit der Wirklichkeit zu geben ...“²⁰⁴ Es ergibt sich dadurch in der Sphäre der Allgemeinheit ein Interessengegensatz zwischen den von ihrer Willensstärke, dem Grad des Selbstbewusstseins und ihrer Charakterzüge sowie von ihrer „ursprünglichen Natur“ her so verschiedenen Individuen. Es entsteht zugleich ein Gegensatz zwischen Tun und Sein, zwischen der Bestimmtheit (Besonderheit), vor allem zwischen der *Vergänglichkeit* des Werks und dem sich in den *verschiedenen* seiner Werke verwirklichenden, zeitbeständigeren und selbständigen Subjekt. Hegel sieht in all dem einen „Grundwiderspruch des Werks.“²⁰⁵ Das Werk ist für andere als Lebensäußerung eines Subjekts wahrnehmbar vorhanden und gerät damit in das „Widerspiel anderer Kräfte und Interessen.“²⁰⁶ Es entstehen weitere Gegensätze: „Wenn aber das Werk von den Deutungen anderer und von der Behauptung in einem Wettstreit mit ihnen abhängt, dann ist es von Zufällen abhängig und stellt die Individualität statt als >>vollbracht<< als >>verschwindend<< dar.“²⁰⁷ Den vergänglichen Werken gegenüber verhält sich die aktive Subjektivität schließlich wie „eine sich in ihren Einzelheiten gleicherhaltende Allgemeinheit“, also wie der umfassende Begriff.²⁰⁸ Sie geht nicht im einzelnen Werk auf. „Auf diese Weise reflektiert sich also das Bewusstsein in sich (2. Stellung – J.R.) aus seinem vergänglichen Werke und behauptet seinen Begriff und Gewissheit als das *Seiende und Bleibende* gegen die Erfahrung von der Zufälligkeit des Tuns ...“²⁰⁹

Der Knecht hat in seinem Verhältnis zum Herrn die „Dingwelt“, die Natur bearbeitet. Nun aber geht es nicht mehr vorwiegend um die *Dinge* als bearbeiteter Naturstoff, sondern um den Zusammenhang der verschiedenen *Werke* des Subjekts, also um kunstvoll hervorgebrachte Resultate seiner Praxis, als *Artefakte*. An diese Überlegungen knüpft Hegel seinen berühmten Begriff der „Sache selbst“ an. Marcuse deutet den Übergang so, dass das Sein nun als *Einheit* des Tuns, der Praxis gesellschaftlicher Subjekte und nicht mehr das einzelne Werk im Verhältnis zu den jeweils bestimmten Absichten und Zwecksetzungen des Individuums die *Sache selbst* darstelle. „In der >>Sache selbst<< vollendet sich die Einigung zwischen dem Selbstbewusstsein und der Gegenständlichkeit; sie ist die gegenständlich gewordene Entgegenständlichung. Im Geschehen des Lebens wandelt sich die Stellung des Selbstbewusstseins zur Welt aus seinem Verhalten zu bloßen ‚Dingen‘ gegenüber zu ‚Werken‘ bis zu einem Verhalten zur ‚Sache selbst‘ ...“²¹⁰

²⁰⁴ G. W. F. Hegel: Phänomenologie des Geistes ..., a.a.O.; S. 301.(Herv. i. Org.).

²⁰⁵ A.a.O.; S. 302.

²⁰⁶ Ebd.

²⁰⁷ L. Siep: Der Weg der Phänomenologie ..., a.a.O.; S. 163.

²⁰⁸ H. Marcuse: Hegels Ontologie ..., a.a.O.; S. 332.

²⁰⁹ G.W. F. Hegel: Phänomenologie des Geistes ..., a.a.O; S. 303. (Herv. i. Org.).

²¹⁰ H. Marcuse: Hegels Ontologie ..., a.a.O; S. 323.

Das Ding, womit die Beobachtung und ihr Anspruch auf sinnliche Gewissheit befasst sind, wandelt sich durch den Werkcharakter zur Sache.²¹¹ Vom Resultat der Praxis, vom Bewirkten, kann Hegel daher sagen, die Sache selbst bedeute eine „Durchdringung der Wirklichkeit und der Individualität.“²¹² An dieser Stelle kann die Deutung seiner Texte wiederum von dem durch Hegel vorgezeichneten Pfad in Richtung auf den absoluten Idealismus, auf den absoluten Geist verlassen. Denn „Durchdringen“ bedeutet ja nicht zwangsläufig gleichmachen mit dem Resultat vollständiger Gleichheit. Marcuse argumentiert in eine vergleichbare Richtung gehend, die Sache selbst sei „ebenso sehr eine wirkliche Sache wie eine Tat des Selbstbewusstseins.“²¹³ Gleichwohl brechen für Hegel mit der Einsicht in die Sache selbst erneut Gegensätze auf, welche die Bewusstseinsentwicklung weiter-treiben. Die Sache selbst weist ja eine weitere auch alltagssprachlich geläufige Bestimmtheit auf: Dem einzelnen Subjekt geht es um die Sache selbst, wenn es persönlich für ein Werk, eine Praxis, eine „Idee“ eintritt und dafür einsteht. Die spezifischen Absichten, Zwecke und Mittel sind nur bestimmte Gegebenheiten, welche die Sache selbst zur *wesentlichen* Bestimmung haben und dieser untergeordnet sind.²¹⁴ Ein Bewusstsein, dem es allem Anschein durchweg nur um die Sache selbst geht, bezeichnet Hegel als *ehrlich*. Aber diese Ehrlichkeit ist brüchig. Das Subjekt kann auch in dem Falle, in dem es nicht gelungen ist, die Absichten zu realisieren oder bei misslingenden Strategien des Mitteleinsatzes allemal mit der Vorbehaltsklausel arbeiten, ihm sei es um nichts als die Sache selbst gegangen. Ansonsten gilt: Pech gehabt! „Es mag gehen, wie es will, so hat es die *Sache selbst* vollbracht und erreicht ...“²¹⁵ Es handelt sich um eine Art Immunisierungsstrategie, die in einer leeren Vorstellung von der Sache selbst ausmündet. D.h.: Die Sache selbst wird zum abstrakten Prädikat „womit sich jedes beliebige Tun in jedem beliebigen Moment als Subjekt zusammenschließen kann.“²¹⁶ Insofern wird die Ehrlichkeit des Bewusstseins, dem es um die Sache selbst geht, fragwürdig. Es täuscht gleichsam betrügerisch über die Motive hinweg, die tatsächlich hinter dem Werk des Subjekts stehen. Es verrichtet u.U. sogar Untaten gleichsam mit gutem Gewissen. Ludwig Siep hat die Meinung vertreten, Hegels polemische Darstellung des geistigen Tierreiches „als der wechselseitigen heuchlerischen Bestätigung für Sachen und Werke“ lese sich „stellenweise wie eine Kritik des >>literarischen<< Betriebs, der offenbar damals nicht anders war als heute.“²¹⁷ Möglich. Aber genauso gut kann man – wie Marcuse – wiederum auf Gegensätze zwischen Subjekten und ihrem gesellschaftlichen Lebenszusammenhang mit anderen Subjekten, also auf Gegensätze zwischen Einzelheit und Allgemeinheit verweisen: „Wenn es dem Individuum rein um die Sache selbst geht und es nur diese in seinem Tun herausstellen will, so erfährt es, dass es eben damit die Sache selbst

²¹¹ G. W. F. Hegel: Phänomenologie des Geistes,

²¹² A.a.O.; S. 304.

²¹³ H. Marcuse: Hegels Ontologie ..., a.a.O.; S. 324.

²¹⁴ A.a.O.; S. 324 f.

²¹⁵ G. W. F. Hegel: Phänomenologie des Geistes ..., a.a.O.; S. 305.

²¹⁶ H. Marcuse: Hegels Ontologie ..., a.a.O.; S. 325.

²¹⁷ L. Siep: Der Weg der Phänomenologie des Geistes, a.a.O.; S. 165.

den *Anderen* preisgegeben, sie in die allgemeine Bewegung des Verkehrs und Veränderns hineingestellt hat ...²¹⁸ Zwischen den Individuen brechen dadurch Interessengegensätze auf. Denn „ein Bewusstsein, das eine Sache auf tut, macht vielmehr die Erfahrung, dass die anderen, wie die Fliegen zu frisch aufgestellter Milch herbeieilen und sich dabei geschäftig wissen wollen.“²¹⁹ Auch dieser Umstand liefert einen Beleg dafür, dass die Selbstverwirklichung des Einzelnen in einem Werk allemal im Kontext der gesellschaftlichen Allgemeinheit geschieht. Damit treten zwei Seiten der Sache selbst klar hervor: Das eigentümliche Tun des Einzelnen für sich bedeutet zugleich etwas, was *für andere* ist. Erst dadurch wird der wahre Kern der Sache selbst herausgeschält: „Das Bewusstsein erfährt beide Seiten als gleich wesentliche Momente“. Es macht die Erfahrung, dass es nicht unvermittelt auf sich selbst bestehen kann wie im Hobbesschen Kriegszustand beim Kampf der Selbstbewusstseine um Leben und Tod, woraus das Verhältnis von Herr und Knecht entspringt. Das Bewusstsein macht vielmehr die Erfahrung, „was die *Natur der Sache selbst ist*, nämlich nur Sache, welche dem Tun überhaupt und dem einzelnen Tun, noch Tun, welches dem Bestehen entgegengesetzt und die von diesen Momente als ihren *Arten* freie *Gattung* wäre, sondern ein Wesen, dessen *Sein* das *Tun* des *einzelnen* Individuums und aller Individuen, und dessen Tun unmittelbar *für andere* oder eine *Sache* ist als *Tun Aller und Jeder* ...²²⁰ Hegel zeichnet offensichtlich das Bild einer sich vergegenständlichenden Praxis der Einzelnen, die zugleich gesellschaftliche Praxis ist. Gleichzeitig wird jene Bedeutung des Begriffs der „Sache selbst“ deutlich, welche zu Adornos Wendung dieser Kategorie gehört. Man könnte in seinem Falle sagen, es ginge ihm um die *redliche* Bestimmung an sich wesentlicher Merkmale von Dingen und Werken, die jedoch nicht *intentio recta*, sondern nur unter möglichst facettenreichen Perspektiven und mit der möglichst breiten Rücksicht auf das Bedeutungsfeld möglich ist, das Urteile zwangsläufig ausschließen *müssen*, wenn sie formuliert werden (Nichtidentität). Die Sache selbst erweist sich in seiner >Negativen Dialektik< daher vorzugsweise als das, was sich nur durch ein „Denken in Konstellationen“ erfassen lässt und zwar mittels einer Darstellung, welche ständig die Grenzen eines bestimmten Urteils über eine Gegebenheit in Richtung auf verschiedene andere mögliche und erreichbare Urteile und Perspektiven überschreitet und dennoch nie den absoluten Begriff, also Hegels absolut idealistisch gefasste 3. Stellung des Gedankens zur Objektivität als Standpunkt Gottes erreichen kann.

Die wahre Sache selbst besteht für Hegel im Tun „Aller und Jeder“. Folgerichtig werden nach dem Besuch im geistigen Tierreich die Kantische Rechtsphilosophie sowie ihr Problem der Begründung gesellschaftlich allgemeiner Gebote und Gesetze zum bewusstseinsweiternden Thema der nachfolgenden Teile der >>Phänomenologie<<.

²¹⁸ H. Marcuse: Hegels Ontologie ..., a.a.O.; S. 325.

²¹⁹ G. W. F. Hegel: Phänomenologie des Geistes, a.a.O.; S. 310.

²²⁰ Ebd. (Herv. i. Org.).

Literaturverzeichnis

- Th. W. Adorno: Drei Studien zu Hegel, Frankfurt/M 1963.
- Th. W. Adorno: Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie, Frankfurt/M 1964.
- Th. W. Adorno: Negative Dialektik, Frankfurt/M 1979.
- Th. W. Adorno: Philosophische Terminologie II; Frankfurt/M. 1974.
- Th. W. Adorno: Einführung in die Dialektik,; Frankfurt/M 2010.
- Aristoteles: Metaphysik. Schriften zur ersten Philosophie, Stuttgart 1970.
- M. R. Cohen/E. Nagel: An introduction to logic, New York and Burlingame 1962.
- R. Descartes; Meditationen über die Erste Philosophie, Stuttgart 1971.
- E. Düsing: Intersubjektivität und Selbstbewusstsein. Behavioristische, phänomenologische und idealistische Begründungstheorie bei Mead, Fichte und Hegel, Köln 1986.
- U. Eco: Kant und das Schnabeltier, München/Wien 2000.
- L. Feuerbach: Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie, in K. Löwith (Hrsg.): Ludwig Feuerbach. Kleine Schriften, Frankfurt/M 1966.
- J. G. Fichte: Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre, Hamburg 1979.
- J. G. Fichte: Die Bestimmung des Menschen, Hamburg 1979.
- J. G. Fichte: Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (1794), Hamburg 1961.
- J. G. Fichte: Erste und zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre, Hamburg 1961.
- J. G. Fichte: Wissenschaftslehre nova methodo, Hamburg 1982.
- G. Frege: Schriften zur Logik und Sprachphilosophie. Aus dem Nachlass, Hamburg 1978.
- Chr. Geyer (Hrsg.): Hirnforschung und Willensfreiheit. Zur Deutung der neuesten Experimente, Frankfurt/M 2004.
- S. Haack: Philosophy of Logics, Cambridge 1978.
- G. W. F. Hegel: Werke in zwanzig Bänden, Band 4, Frankfurt/M 1970.
- G. W. F. Hegel: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II. Theorie Werkausgabe WW 19, Frankfurt/M 1971.
- G. W. F. Hegel: Vorlesungen über die Ästhetik, Theorie Werkausgabe WW 13.

- G.W.F. Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts, Hamburg 1955.
- H. H. Holz (Hrsg.): Gottfried Wilhelm Leibniz. Politische Schriften II, Frankfurt/M 1967.
- I. Kant: Kritik der reinen Vernunft, Werke (Ed. Weischedel), Band II, Darmstadt 1963.
- I. Kant: Metaphysik der Sitten, Werke (Ed. Weischedel), Band IV, Darmstadt 1963.
- H. Marcuse: Hegels Ontologie und das Prinzip der Geschichtlichkeit, Frankfurt/M 1989.
- K. Marx: Zur Kritik der Nationalökonomie – Ökonomisch-philosophische Manuskripte, in: K. Marx: Frühe Schriften, Erster Band, hrsg. v. H.J. Lieber und P. Furth, Darmstadt 1962.
- F. Nietzsche: Schriften aus dem Nachlass von 1884.
- H. Putnam: Philosophy of Logic, Trowbridge 1971.
- W. v. O. Quine: Grundzüge der Logik, Frankfurt/M 1974.
- St. Read: Thinking about Logic. An Introduction to the Philosophy of Logic, Oxford 1995.
- G. W. F. Hegel: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, Hamburg 1959.
- J. Ritsert: Summa Dialectica. Ein Lehrbuch zur Dialektik, Weinheim Basel 2017.
- L. Siep: Der Weg der Phänomenologie des Geistes. Ein einführender Kommentar zu Hegels >>Differenzschrift<< und >>Phänomenologie des Geistes<<, Frankfurt/M 2000.